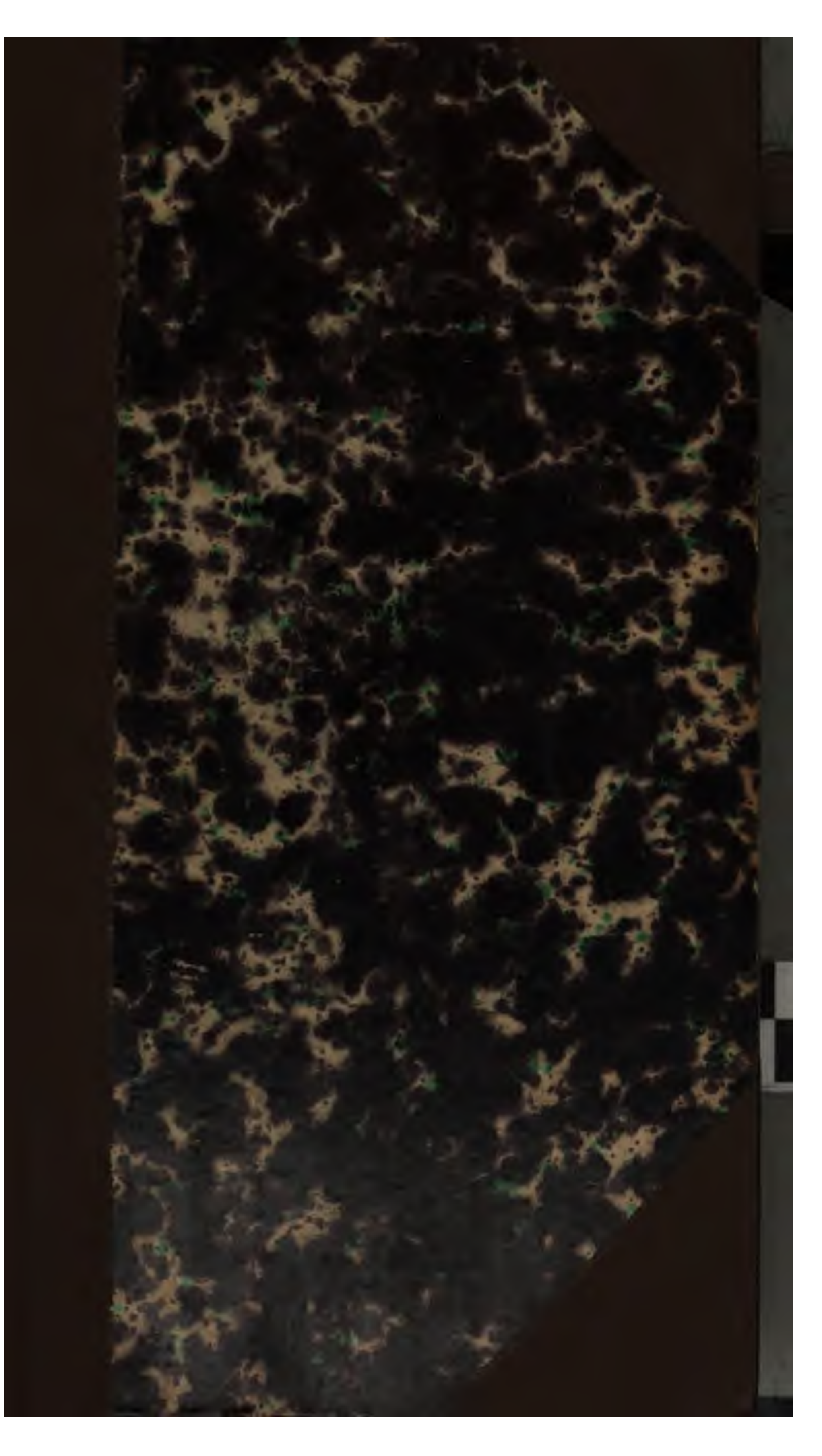
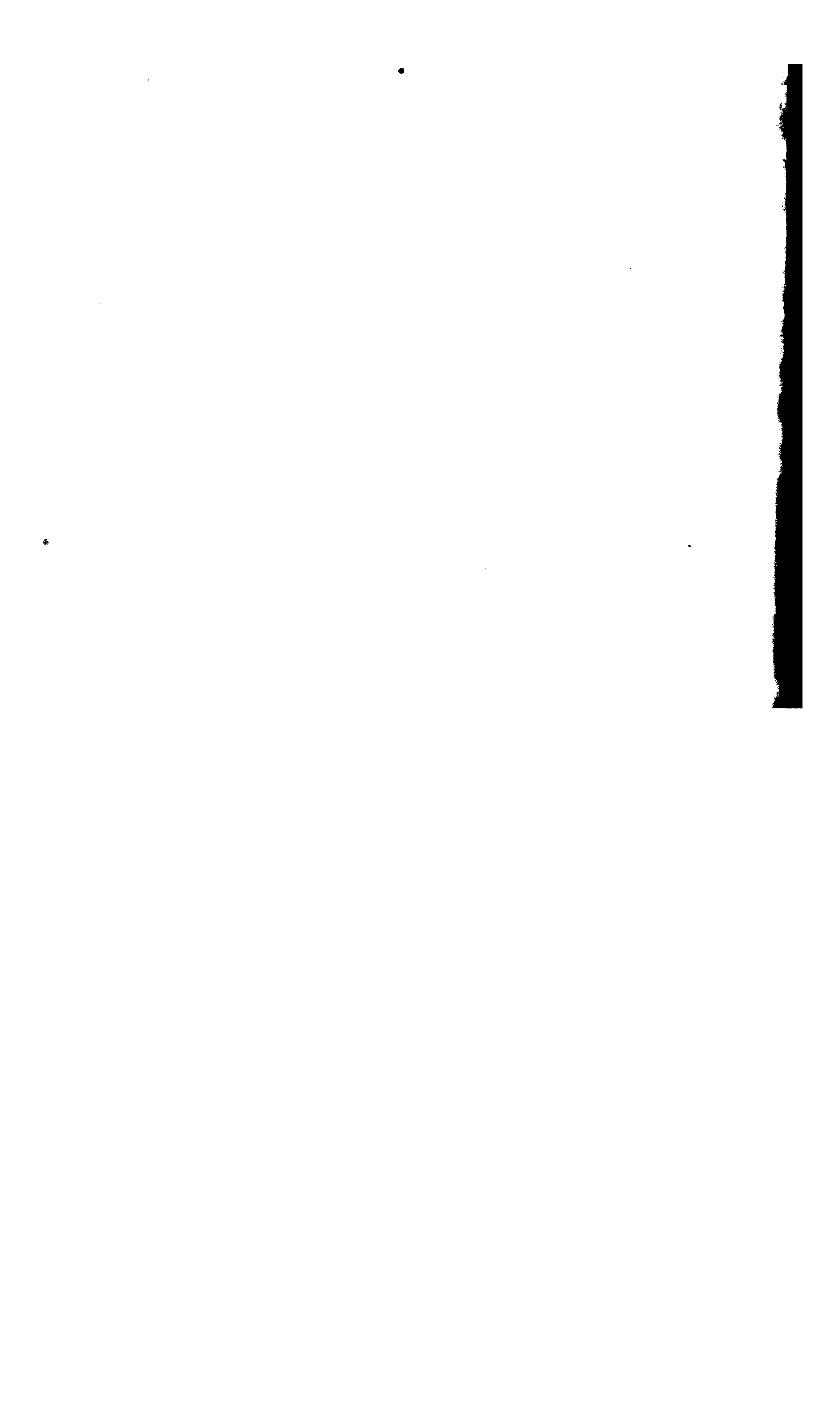






Kirchen-Lexikon
oder
Encyklopädie
der katholischen Theologie
und ihrer Hilfswissenschaften.

Herausgegeben
unter Mitwirkung der ausgezeichnetsten katholischen Gelehrten Teutschlands
von

Heinrich Joseph Wetzer,
Doctor der Philosophie u. Theologie und ord. Professor der orientalischen Philologie an der Universität zu Freiburg im Breisgau,

und

Benedikt Welte,
Doctor der Theologie und ord. Professor an der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen.

Kümpel

Neunter Band.
Raab — Sedulius.

Mit Approbation des hochwürdigsten Erzbischofs von Freiburg.

Freiburg im Breisgau,
Herder'sche Verlagshandlung.
1852.



R.

Raab, Bisthum, s. Gran.

Raamses oder Ramses (רַעַמְסֵס Exod. 1, 11. Num. 33, 3. oder רַעְמְסֵס Exod. 12, 37. Gen. 47, 11., re [sol] misi [gigni] = solis filius, Stadt des Sonnensohnes LXX. Ῥαμεσσῆ), eine Stadt in Unterägypten, welche die Israeliten zur Zeit ihrer Unterdrückung nebst Phitom und Heliopolis (LXX.) für Pharao zu Vorrathsstädten (d. i. Festungen) erbauen mußten. Daß Raamses im Lande Gosen (s. Gessen) zu suchen ist, kann nach den Untersuchungen Hengstenbergs (Bücher Mosis und Aegypten. Berlin 1841), denen Gesenius (thes. III. 1297) beistimmt, keinem Zweifel mehr unterliegen. Denn 1) die Hauptfestungen des Landes liegen alle in Unterägypten der arabischen Wüste zu, um Einfälle von Asien her abzuwehren. 2) Zunächst wurden die Israeliten zu Festungsbauten wohl in ihrem eigenen Lande angehalten, die ja zugleich ein „Zwing-Uri" für sie selbst wurden. 3) Phitom (Πάτουμος des Herodot) Thum des Itin. Anton. (mit weggelassenem Artikel *Π.*) lag im Lande Gosen, und jedenfalls haben wir Raamses in dessen Nähe zu suchen. 4) Die Israeliten brachen (Num. 33, 3) von Raamses auf und hatten nach zwei Tagen schon Etham in der Nähe des heutigen Suez, genauer wahrscheinlich Bir-Suez, d. i. Brunnen von Suez, erreicht. 5) Gen. 47, 11 wird Gosen geradezu das Land (das Gebiet) von Raamses genannt, und somit Raamses als die Hauptstadt von Gosen bezeichnet. Die Lage von Raamses aber im Lande Gosen ist kaum mehr nachzuweisen. Hengstenberg hält Raamses identisch mit Heroopolis (Ἡρώων πόλις), welches der spätere, griech. Name für das veraltete Raamses sei. Heroopolis, dessen Ruinen im heutigen Dorfe Abu-Keischeid gefunden wurden, liegt ungefähr 13 Lieues (etwas geringer als unsere Stunde) vom Ufer des rothen Meeres entfernt, so daß Etham in zwei Tagreisen erreicht werden konnte. Allein Gen. 46, 28 (nach den LXX.) scheint eher dagegen als dafür zu sprechen; hätten die LXX. zwischen Heroopolis und Raamses nicht unterschieden, würden sie kaum καθ' Ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Ῥαμεσσῆ gesetzt haben; man vergl. nur Exod. 1, 11. καὶ Ὢν ἥ ἐστιν Ἡλιούπολις. Die LXX. bezeichneten nach der Tradition Heroopolis als den Ort des Wiedersehens zwischen Joseph und seinem alten Vater. Bis Heroopolis, d. h. bis an die Grenze, eilte Joseph seinen Brüdern entgegen, worauf auch V. 28 hindeutet: „Und Juda sandte vor sich her zu Joseph, daß er vor ihm her den Weg zeige nach Gosen." Raamses dürfte als Hauptort von Gosen und Versammlungsplatz der Israeliten bei ihrem Auszuge eher in der Mitte als am Ende der Landschaft Gosen gesucht werden. [Schegg.]

Rabanus Maurus. Dieser große Mann wurde zwischen 774—776 zu Mainz geboren und stammte aus dem alten in Franken vielverbreiteten Geschlechte der Magnentier ab. Seine Eltern brachten den talentvollen Knaben in's Kloster Fulda, wo damals nach dem Tode des trefflichen Abtes Sturm sein Nachfolger Baugolf (780—802) die große Klostergemeinde weidete. Unter der Leitung Baugolfs, der auch die profanen Wissenschaften förderte (so z. B. schrieb er selbst die Bucolica Virgils ab), empfing Raban seine Bildung und wurde 801 zum Diacon

geweiht. Der neue Abt Ratgar (803—817) trat anfangs in Bezug auf die Förderung der Studien ganz in die Fußstapfen seiner Vorgänger; so sendete er zum Behufe weiterer Ausbildung den Mönch Candidus zu Eginhard, den Modestus und Andere zu Clemens Scotus, den Raban und Hatto zu Alcuin nach Tours. Obgleich es dem Raban nur ein Jahr lang gegönnt war, Alcuins Unterricht zu genießen, so knüpfte sich doch zwischen beiden ein inniges und unauflösliches Freundschaftsband. Alcuin gab seinem geliebten Raban wegen der Reinheit seiner Sitten den Namen Maurus, des Lieblingsschülers des hl. Benedict. Nach der Rückkehr aus Tours, wo Raban bereits seine Schrift „de laudibus s. crucis" begonnen hatte, übernahmen er und Samuel, welcher gleichfalls bei Alcuin gewesen war, gemeinschaftlich die Leitung der Schulen zu Fulda. Diese befanden sich damals in einem sehr blühenden Zustande; wie im Kloster Prüm (s. d. A.) wurde hier in der teutschen Sprache sogar ein eigener Unterricht ertheilt. Ruhig, wie es scheint, wirkte Raban als Lehrer bis zum J. 807, da eine weit verbreitete Seuche den größten Theil der jüngern Mönche hinwegraffte und die Zöglinge des Klosters sich gegen ihre Aufseher auflehnten und entflohen. Um dieselbe Zeit hatte sich auch die Gesinnung des Abtes Ratgar geändert. Er hob die von Bonifaz und Sturm eingeführten Einrichtungen auf, veränderte und verminderte die gottesdienstlichen Verrichtungen, änderte die Regel und die Kleidung der Mönche, hob die Studienzeit auf, nahm dem Raban sogar sein Theuerstes, die Bücher, weg, verkürzte die Mönche an der Nahrung, übte die Gastfreundschaft nicht aus, hielt die Kranken, Schwachen und Greise im Kloster sehr schlecht oder stieß sie gar aus, nahm schlechte Subjecte in das Kloster auf u. s. w. — Alles dieß geschah, um für seine kostspieligen und lange dauernden Bauten Geld, Zeit und an seinen Mönchen Handlanger und Maurer zu haben. Mabillon hat die Vermuthung ausgesprochen, die Unruhen im Kloster hätten auch Raban, wie so viele andere Mönche, die Ratgars Tyrannei nicht ertragen konnten, aus dem Kloster vertrieben und zu einer Reise in das gelobte Land veranlaßt, allein Mabillon selbst hat später diese Meinung wieder zurückgenommen. Erst im J. 817 wurde Ratgar der Abtei entsetzt und trat Abt Eigil (817—822) an seine Stelle. Mit Eigil kehrte der Friede und das Studium in Fulda's Mauern zurück und Raban übernahm wieder das ihm so theure Lehramt. In dieser Zeit verfaßte er seine drei, dem Erzbischof Heistolph von Mainz gewidmeten Bücher „de institutione clericorum", worin unter andern dem Clerus nöthigen Studien auch das Studium jener Gegenstände empfohlen wird „quae in gentilium studiis et artibus ecclesiastico viro utilia sunt"; ferner den Dialog „de computo" oder über die Zeitrechnung, worin er sich insbesondere über Arithmetik und Astronomie verbreitet, und den Commentar zu Matthäus in acht Büchern, dedicirt dem genannten Erzbischof Heistolph. Hatte Raban bis zum J. 822 als trefflicher Lehrer gewirkt, so eröffnete sich ihm nach Eigils Tod ein neuer Wirkungskreis, indem ihn die Wahl der Mönche zum Abte erhob. Er hielt nun Homilien an das Volk, um die christliche Lehre, welche in vielen Gemüthern noch wenig feste Wurzel gefaßt hatte, zu befestigen, und zog oft gegen die vielen noch bestehenden heidnischen Superstitionen und gegen den Umgang der Christen mit den Heiden los. Er ließ auf allen Cellen und auch auf den sonstigen Klosterbesitzungen Kirchen bauen und alle jene Klostergüter, auf welchen sich Kirchen befanden, nicht mehr durch bloße Maier, sondern durch Priester verwalten, damit Niemand ohne Sacramente sterbe. Er vermehrte auch die zu Fulda gehörigen kleinen Klöster und beendigte zu Fulda selbst den von Abt Eigil unvollendet gelassenen Klosterbau. Zur Verherrlichung des Gottesdienstes und Erweckung der Andacht und Ehrfurcht für das Heilige ließ er durch mehrere seiner Mönche, die in der Malerkunst, der Bildhauerei, den Metallarbeiten und andern Künsten bewandert waren, die Kirchen verzieren, namentlich schöne Reliquienschreine für die vielen Reliquien anfertigen, die er sich von Italienern verschafft hatte. Noch im höhern Grade war Raban für die Wissenschaft thätig. Unter seiner Vorstandschaft

nahm die Klosterbibliothek bedeutend zu, so daß er sagen konnte, alle hl. Bücher seien dort zu finden und Alles, was die Weisheit der Welt zu verschiedenen Zeiten hervorgebracht habe. Obwohl Abt, führte er doch den Unterricht der Cleriker selbst fort. Unter seinen Schülern, die sich durch literarische Thätigkeit auszeichneten, stehen oben an: Walafrid, Strabo (s. d. A.), Servatus Lupus (s. d. Art. Lupus Servatus), Otfried von Weißenburg (s. d. A.), Rudolph, Mönch zu Fulda, Liutbert, Abt zu Hirschau (s. d. Art. Hirschau), Probus, Mönch zu St. Alban in Mainz, Hartmot Abt und Werembert, Mönch zu St. Gallen (s. d. A. St. Gallen), Meginhard, Mönch zu Fulda, Ruthard, Mönch zu Hirschau, Ermenrich oder Ermenold, Abt zu Elwangen (s. d. Art. Ermoldus). Zu dem verfaßte Raban, von angesehenen Bischöfen und Andern ersucht, Commentarien über den Pentateuch, die Bücher Josue, der Richter, Ruth, der Könige, der Machabäer, über die paulinischen Briefe u. s. w., worin er über die einzelnen Verse eine Auswahl von Stellen aus den Werken der Väter, deren Namen überall beigefügt sind, anführt, was bei der damaligen Armuth an Büchern höchst dankenswerth war und von selbst weiter führte. So verbreitete sich Rabans Thätigkeit und Ruhm in weiten Kreisen, und zwar insbesondere auch dadurch, daß er mit seinen Mönchen mehrere neuentstandene berühmte Klöster, wie Neucorvey und Hirschau (s. d. Art. Corvey und Hirschau) bevölkerte; dabei vergaß er aber auch nicht der Sorge für die Nothleidenden in der Nähe; so setzte er z. B. fest, daß jedesmal nach dem Tode eines Bruders der diesem zukommende Antheil von Speise und Trank 30 Tage lang den Dürftigen verabreicht werden solle. Dem Kaiser Ludwig dem Frommen blieb er immer treu, und nach dessen Tod hielt er es mit Kaiser Lothar, was zur Folge hatte, daß er nach Lothars Sturz durch die Schlacht von Fontenay (841) nicht mehr Abt von Fulda bleiben konnte. Er übergab im April 842 die Würde an seinen Schüler und Freund Hatto oder Bonosus, und hielt sich bis zum J. 847 theils zu Halberstadt bei seinem Freunde Haymo (s. d. A.), theils auf dem Petersberg bei Fulda auf; während dieser Zeit schrieb er über die Verwandtschaftsgrade, eine Bußordnung, Glossen über das A. und N. Testament, Erklärung der Gesänge in der hl. Schrift, einen Commentar über Ezechiel und eine Schrift „de universo" betitelt, weil sich dieselbe mit allen möglichen Gegenständen des menschlichen Wissens beschäftiget und gleichsam eine Universal-Encyclopädie nach den damaligen Zeitbegriffen bildet. Nach Otgars Tod 847 ward Raban auf den erzbischöflichen Stuhl von Mainz befördert. Obwohl im Alter schon stark vorangeschritten, als er zu dieser hohen Würde berufen wurde, zeigte er auch als Erzbischof eine große Thätigkeit. Er präsidirte mehreren Synoden zu Mainz, bekämpfte die Häresie des Mönches Gottschalk (s. d. A.), zeichnete sich durch Mildthätigkeit gegen die Armen aus und fuhr bis zu seinem Tode fort, durch Schriften der Kirche zu nützen. Die von ihm als Bischof geschriebenen Werke sind: Eine Vertheidigungsschrift der Chorbischöfe, Homilien für Kaiser Lothar, eine Schrift über die Eucharistie gegen Paschasius Radbertus (s. d. Art. Paschasius), das bekannte Martyrologium, Briefe gegen die Lehre Gottschalks, ein Pönitentialbuch, einen Commentar über Jesaias. Raban starb am 4. Febr. 856 auf seiner Villa zu Winkel im Rheingau, dem besondern Schauplatze seiner Wohlthätigkeit. Noch bis auf den heutigen Tag lebt sein Andenken unter den Bewohnern des Rheingaues fort und nicht selten rufen sie seine Fürbitte bei Gott an. Auch seine Wohnung zu Winkel hat sich noch erhalten. Den größten Theil der Schriften Rabans edirte Colvenerius, Propst zu Douay, Cöln 1627; mehrere derselben sind in verschiedenen größern Werken, wie bei Martene, Baluze, Mabillon rc. zerstreut, einige sind noch nicht gedruckt. S. Dr. F. Kunstmanns historische Monographie über Hrabanus Magnentius Maurus, Mainz 1841, eine sehr gute Arbeit; Mabill. Annales. Vergl. hiezu die Art. Fulda, und Mainz. [Schrödl.]

Rabbaniten, s. Judenthum und Karäer.

Rabbath-Ammon (רַבַּת בְּנֵי עַמּוֹן Deut. 3, 11., auch רַבָּה Jos. 13, 25

allein, *Ραββατάμανα* Polyb. 5, 71) auf dem östlichen Ufer des Jordan, etwa 6—8 St. südöstlich von Salt (32° N. B. 54 O. L.), die alte, prächtige Residenz der Könige von Ammon, auf beiden Ufern des Quellbaches Amman (Nahr Amman), in dessen silberklarer Fluth Robinson herrliche Forellen sah. Das Flußthal wird von zwei nackten, mäßig hohen Hügelreihen, die aus Feuerstein bestehen, eingeschlossen und hat nur die Breite von 200 Schritten. Auf der nördlichen Berghöhe (Nordwestseite der Stadt) lag das Castell (die Acropolis), noch gegenwärtig ein langgestrecktes Viereck, in deren Mitte Wohnungen waren. Große Quadratblöcke liegen auf einander ohne alles Cement; sie mögen der ältesten Zeit angehören, da die Ammoniterkönige noch ruhig in ihren Cyclopenbauten wohnten. An dem südöstlichen Bergrücken zieht sich das Theater hin aus der griechisch-macedonischen Zeit, die prächtigste Ruine dieser Jahrhunderte hindurch blühenden Stadt. Zwischen beiden liegen bedeutende Trümmer von Kirchen, Tempeln, Hallen, Privatwohnungen, Brückenbögen u. s. w., deren Anblick alle Reisende in Erstaunen versetzte. Weiter hin an der Südseite, in östlicher Richtung, wo sich der Thalgrund noch mehr verengt, folgen Grotten und Gewölbe für Grabstätten mit einst reich ornamentirten Portalen. Rabbath-Ammon wurde in Folge eines höhnischen Schimpfes von David belagert, erobert und alle seine Einwohner erschlagen, die Stadt aber, wie es scheint mit Ausnahme der Burg, verschont (2 Sam. 11, 1. 12, 27. 1 Chron. 20, 1). Indeß hatten sich die Moabiter bald wieder unabhängig gemacht, und Isaias schildert sie im übermüthigen Besitze israelitischer Städte (Cap. 15, 16). Nebucadnezar unterwarf sie auf ein neues (Jos. Antiqu. X, 9. 7), und von da an konnten sie nicht mehr selbstständig werden und verschwinden allmählig aus der Geschichte. Dieß hinderte indeß das Aufblühen der moabitischen Städte nicht, deren Einwohner eine seltsame Mischung von Aegyptiern, Syrern und Arabern bildete. In dieser zweiten Periode seiner Blüthe, der bei weitem die meisten Ruinen angehören, führte Rabbath Ammon den Namen Philadelphia und gehörte zur Decapolis (vergl. Hieron. zu Ezech. 25). Bei den Eingebornen scheint sich der alte Name erhalten zu haben, da sie Abulfeda noch Amman (عمّان) nennt. [Schegg.]

Rabbi (רַבִּי ganz entsprechend unserm „Meister“, magister v. magis, רַב, mit pleonastischem suff.), ein Ehrentitel solcher rechtmäßig ordinirter jüdischer Gesetzeskundiger, welche selbstständig eine Schule leiteten; andere Gesetzkundige, welche nicht an der Spitze einer Schule standen, hießen חֲבֵרִים (Genossen des Pharisäerbundes), oder nannten sich selbst bescheiden תַּלְמִידֵי חֲכָמִים (Joma. 1, 6. „Schüler der Weisen“). Wollte man einen Rabbi besonders ehren, so hieß man ihn רַבָּנִי oder רִבּוֹנִי (später רַבָּנִי) „mein großer Lehrer“ (vergl. *Ῥαββονί* Marc. 10, 61. *Ῥαββουνί* Joh. 20, 16). Ueberhaupt werden drei Abstufungen dieses Titels angenommen: Rab, Rabbi und Rabboni. Ueber seine Entstehung haben wir keine sichere Nachrichten. Aruch (s. v. אבי) sagt ausdrücklich, daß die ältesten Zeiten nichts davon wußten; die berühmtesten Lehrer Israels Antigonus von Socco, Schemejah, Abtaljon, Hillel und Schammai werden noch ohne den Titel Rabbi aufgeführt. Von der Zeit der Spaltung aber in die Schulen Hillels und Schammai's wurde er gewöhnlich, und gerade zur Zeit Jesu Christi scheint er als etwas Neues mit großer Ostentation gebraucht worden zu sein. Deßhalb warnte Jesus Christus davor, sich Rabbi nennen zu lassen. Man hielt so viel darauf, daß Schüler, welche ihre Lehrer nicht mit „Rabbi“ anredeten, in den Bann gethan wurden trotz des Sprichwortes: opus ama, at Rabbinatum odio habe (Burt. s. v. רַבָּנוּת). Vergl. Ligthfooth II. f. 357. zu Matth. 23, 7. Vergl. Pharisäer. [Schegg.]

Rabbiner der spätern Zeit. Die schon vor Christus bei den Juden bestehenden Schulen für das Studium des Gesetzes, יְשִׁיבוֹת, בָּתֵּי הַמִּדְרָשׁ, בָּתֵּי רַבָּנָן

(consessus), genannt, erhielten sich nicht allein in der Folgezeit, sondern verbreiteten sich wie die Juden selbst über alle Theile der Erde; in der nächsten nachchristlichen Zeit waren besonders berühmt die palästinensischen Schulen zu Tiberias, Jamnia, Lydda, Cäsarea, Ziphoria, sowie die babylonischen in Sora, Pumbeditha, Nahardea; ihren Bemühungen ist der Thalmud und die Masora zu verdanken; die babylonischen Schulen hörten auf in der Mitte des eilften Jahrhunderts. Auch im Abendlande entstanden gelehrte Schulen; im Anfang des neunten Jahrhunderts werden schon berühmte Rabbinen in Italien, Spanien und Frankreich genannt, bald auch in den Städten des Rheins, besonders in Mainz. Mit der Verbreitung von Schulen und der Pflege höherer Bildung steht das Rabbinenthum in der nächsten Verbindung. Vorsteher und Lehrer dieser höhern Schulen mußten promovirte Rabbinen sein, wer diese Würde selbst zu erlangen suchte, machte meist da seine Vorstudien. Waren diese vollendet und hatte sich der Candidat durch Talent und Gelehrsamkeit bemerklich gemacht, namentlich im nähern Umgang mit Rabbinen, so stand der Verleihung nichts mehr im Wege; es mußte bei dem Vorsteher der Schule eine Anmeldung geschehen, dieser bestimmte den Tag (der Sabbath, Mondtag, Dienstag oder ein Tag an einem Hauptfeste waren dies fixi), die Promotion ging in der Synagoge vor sich, der Promotor erklärte: daß der Betreffende propter eruditionem et vitae probitatem des Titels und der Würde eines Rabbi würdig sei; die Uebertragung erfolgte unter Auflegen der Hände; daher der Act auch סמיכה, manuum impositio genannt wird. Unter Strafe der Excommunication mußte fortan Jedermann den Neucreirten in seiner Würde anerkennen und ihn so begrüßen; die Ernennung bedarf der Genehmigung des Oberrabbi's; es wurde über den Vorgang ein Diplom ausgefertigt, dieses verlieh folgende Privilegien: 1) der Rabbi ist frei von allen öffentlichen Lasten und Abgaben, wenn die Obrigkeit diese von ihm verlangt, so bezahlt die Gemeinde, nur dann muß der Rabbi selbst zahlen, wenn er nebenbei ein lucratives Geschäft treibt, oder sein sittlicher Wandel seiner Würde nicht entspricht; 2) bietet ein Rabbi Etwas feil auf öffentlichem Markte, so darf vor ihm Niemand die gleiche Waare verkaufen, damit er wieder bald nach Hause kommt zu seinen Studien, ohnehin wäre es für ihn nicht schicklich lange auf dem Markte zu verweilen; ebenso muß 3) vor Gericht, wenn mehrere Parteien da sind, zuerst die Sache des Rabbi entschieden werden, er darf während der ganzen Verhandlung sitzen, wer nicht Rabbi, mußte stehen; 4) wer einen Rabbi schmähte oder schimpflich behandelte, wurde um ein Pfund Gold gestraft zu Gunsten des Beleidigten (vergl. Buxtorf, Synagoga Judaica, p. 671 sqq. Waehner, antiquitates Ebraeorum, vol. II. p. 794 sqq.). Die Thätigkeit des Rabbi war neben dem Lehramte vorzugsweise eine richterliche; er hatte zu entscheiden über die verschiedenartigen Fälle der Gesetzesverletzungen, den Bann auszusprechen, Verträge abzufassen, die Ehegesetze zu handhaben u. s. w. — zu alle dem verpflichtet das Amt, welches mit keinerlei Gehalt verbunden war (Buxtorf, l. c. 669). Die Aussprüche und Entscheidungen der Rabbi genossen des höchsten Ansehens: omnia illorum verba sunt ipsissima Dei viventis verba, nullumque eorum unquam frustra in terram cecidit (die Belegstelle aus dem Thalmud bei Buxtorf, l. c. p. 70). Rabbi Isaac Abuhab (gest. 1493) schreibt in seinem מנורת המאור (candelabrum lucis): Iis omnibus quae Rabbini nostri in homiliis suis docuerunt, eadem a nobis atque legi Mosaicae fides tribuenda est. Et si quid aliquando illis insit, quod sit vel hyperbolicum, vel praeter naturam, vel ingenii nostri captum excedere videatur, non illorum verbis, sed ingeniorum nostrorum tarditati et infelicitati culpa est assignanda . . . Etiamsi nonnunquam verba illorum insolentia et fide superiora nobis videantur, si tamen accuratius et propius considerentur, nudam veritatem continere comperientur (bei Buxtorf, l. c. p. 69). Die Rabbinen waren nach bestimmten Districten geordnet, an der Spitze derselben stand ein Oberrabbiner, solche waren z. B. in Frankfurt, Cöln, Friedberg, Prag u. a., die ganze Provinz Schwaben hatte nur

einen Oberrabbiner. — Höher noch als der Titel Rabbi galt (jedoch nur in Teutschland und Italien) der Titel מוֹרֵנוּ (Morenu, doctor noster), ihn kann nur erlangen, wer schon Rabbi ist; Rabbi Jacob Levita (gest. 1427) war der erste, der ihn führte. In der ganzen Sache weichen übrigens die verschiedenen Judenschaften sehr von einander ab, die spanische z. B. anerkennt diese Titel und Würden nicht, weil nur in Palästina selbst rechtmäßige Rabbi creirt werden könnten. Auch wurde eine doppelte Promotion unterschieden: promotio in judicem, verlieh als besondere Facultät zu entscheiden de mulctis arbitrariis; diese konnte nur in Palästina vor sich gehen, daher es nach Erlöschen der palästinischen Schulen keine promoti judices mehr gab; die promotio academica, welche die schon angegebenen Rechte verlieh (vergl. die Quellenbelege bei Waehner, l. c. p. 799). Die Rabbiwürde war immer sehr gesucht, obwohl sie, wie bereits gesagt, mit keinerlei Gehalt verknüpft war, im Verlauf der Zeit wurde ihre Verleihung vielfach Mittel schnöden Gelderwerbs und die Würdigkeit der Candidaten ganz umgangen (vgl. die Klagen der Rabbi's bei Buxtorf l. c. p. 671). — Mit den Reformbestrebungen, wie sie in neuerer Zeit von einem Theile der Juden verfolgt werden, hat auch die gesammte Organisation des Rabbithums, wenigstens in Teutschland, ihren Todesstoß erhalten, sicherlich hatte sich dasselbe vielfach überlebt und war zu verknöchert geworden, um dem im eigenen Innern sich erhebenden Feind Stand halten zu können; die meisten teutschen und polnischen Rabbinen waren (sagt Zunz, gottesdienstl. Vorträge rc. S. 442), bis auf die Kenntniß des jüdischen Gesetzes, fast in allen Gegenständen der Wissenschaft Fremdlinge (M. vergl. die ziemlich in's Schwarze gehende Schilderung der „ebenso kecken als unwissenden jüd. Priesterschaft“ von Steinheim, in dessen Schrift: Moses Mendelssohn u. s. w. S. 12 ff.). In M. Mendelssohn verehren die neueren teutschen Juden den Begründer einer neuen Aera für jüdische Bildung und Literatur, von da an datirt auch die Auflösung des Rabbithums. Die alten Jeschiboth verödeten, die Rabbinerstellen wurden nicht mehr mit Polen besetzt, welche allmählig fast überall sich festgesetzt hatten, längere Zeit gab es nun gar keine besondern Anstalten mehr, Niemand prüfte die mit dem Amte Beliehenen. Zuerst in den jüd. Consistorien Frankreichs entstand eine Art von Behörde, in Teutschland wurden unterrichtete Juden angestellt; in neuester Zeit haben die Regierungen die Angelegenheit zu regeln gesucht, verschieden nach den Ländern und ihren Bedürfnissen. Die modernen Rabbi nennen sich häufig nicht mehr mit diesem Titel, sondern Religionslehrer, israel. Prediger u. s. w.; nur die alt-orthodoxen, die sog. thalmud-rabbinischen Juden haben noch Rabbinen in der frühern hohen Bedeutung des Wortes, diese sind gewöhnlich Polen. Von dem heutigen jüdischen Rabbiner ist zu unterscheiden der heutige jüdische Priester. Vergl. hierüber den Art. Cohen. Vergl. ferner hiezu den Art. Judenthum. [König.]

Rabsace (רַבְשָׁקֵה, aramäisch ܪܒ ܫܩܐ, das hebr. שַׂר הַמַּשְׁקִים) Obermundschenk des Königs Sanherib von Assyrien, der an der Spitze einer großen Heeresabtheilung vor den Mauern Jerusalems (714 v. Chr.) erschien und die Stadt zur Uebergabe in einer höhnischen Rede an Ezechias aufforderte. Rabsace ist, wie wir sehen, kein Eigenname, sondern ein Amtsname, aus dem also kein Schluß auf aramäische Abstammung dessen, der dieses Amt bekleidete, gemacht werden darf. Die obersten Hofbeamten bekleideten in der Regel auch zugleich hohe, militärische Würden. Daß Hofämter aramäische Namen haben, ist nicht ohne Bedeutung in der Frage nach dem Charakter der assyrischen Sprache. Vergl. die Art. Ezechias, und Jesaias.

Rabulas (auch Rabbulas, Rabula, Rhambulas, Rabbulus genannt) von Edessa. Dieser Rabulas, in seiner Vaterstadt früher als Heide reich und angesehen, zog bei seinem Uebertritt zum Christenthum Viele mit sich herüber, verließ dann Weib und Kind, verschenkte sein Hab und Gut an die Armen, und begab sich in die Einöde, wo er in Fasten und Wachen, in Gebet und Betrachtung ein fast über-

menschlich strenges Bußleben führte. Als der Bischof von Edessa starb, ward der fromme Einsiedler von Stadt und Land zum Bischof gewählt (J. 407), und wirkte nach erfolgter Weihe an diesem Mittelpunct syrischer Bildung, der zugleich Metropolitansitz von Osrhoene war, mit großem Eifer zur Verbreitung und Befestigung des wahren Glaubens in Syrien, Armenien, Persien und weitum in allen Ländern (Vita S. Alexandri n. 9—22. in Bolland. Act. Sanctorum die 15. Januarii T. I. p. 1021—23). Er galt stets als eine glänzende Säule und Grundfeste der Wahrheit für die Bischöfe des Morgenlandes (S. Cyrilli Alexandr. ep. 55. in Opp. T. V. P. II. p. 201), ja er war geachtet, wie ein Prophet (Leont. Byzant. c. Nestor. et Eutych. lib. III. n. 43. ap. Galland. T. XII. p. 690). Zur Zeit des allgemeinen Conciliums von Ephesus 431 stand Rabulas anfänglich mit seinem Patriarchen Johannes von Antiochia gegen den hl. Cyrillus, wie aus zwei von ihm mitunterzeichneten Documenten erhellt, worin er noch zu Anfang des Winters mit der Aftersynode die Anathematismen des Cyrillus für häretisch erklärt und die Absetzung des Nestorius nicht als rechtmäßig anerkennen will (Synodicon Cassinense c. 13 et 28. ap. Mansi Concil. T. V. col. 776 et 797, auch in Christ. Lupi Opp. Venetiis 1726. T. VII. p. 44 et 93). Aber bald (entweder auf einer Reise nach Constantinopel oder durch briefliche Mittheilungen des neuen Patriarchen Maximianus von Constantinopel) überzeugte er sich von der wahren Sachlage, sowie von der Rechtgläubigkeit des hl. Cyrillus; und von nun an (vermuthlich schon seit 432) trat er mit dem ihm eigenen Feuereifer, mit jener kräftigen Entschiedenheit, die ihm von Seite seines allzu nestorianischgesinnten Priesters Ibas (s. d. A.) die Benennung Tyrann zuzog, gegen die Orientalen und für Cyrillus in die Schranken. Um das Uebel in der Wurzel zu fassen, sprach er gegen den eigentlichen Urheber des nestorianischen Irrthums, Theodor, Bischof von Mopsveste (s. d. A.), öffentlich in der Kirche das Anathem, deßgleichen gegen Jene, welche seine Schriften lesen oder doch sie nicht zum Verbrennen bringen; ferners gegen Jene, welche von der Lehre des Cyrillus abweichen oder die von Andreas, dem Bischof von Samosate, dagegen gerichteten Schriften lesen. Wer sich dem nicht fügte, ward von dem strengen Bischof ausgetrieben (Andreae Samosat. Epist. ad Alexandrum Hierapolit. et Joannis Antiocheni Synodicum Decretum ad Episcopos Osrhoënae Provinciae im Synodicon Cassinense cap. 43 et 44). Dieses herbe Loos traf nach dem Zeugniß der Orientalen hauptsächlich die Lehrer der persischen Schule zu Edessa (s. d. A.), darunter namentlich Barsumas (s. d. A.), Acacius, Maanes, Narses, Jazidades u. s. w. (Assemani Biblioth. Orientalis, Romae 1719—28. T. I. p. 350. T. II. p. 402. T. III. P. I. p. 63. T. IV. P. II. p. 69). Diese durch den Patriarchen Johannes von Antiochia und durch den Bischof Andreas von Samosate genügend bezeugte Austreibung der Anhänger des Nestorianismus, die wohl unter dem den Vertriebenen innig befreundeten Nachfolger des Rabulas, dem bekannten Ibas (s. d. A.), wenn auch vielleicht mit der durch die Umstände gebotenen Vorsicht wieder aufgehoben ward, dürfte in den spätern orientalischen Berichten bisweilen mit der unter dem Bischof Cyrus 489 geschehenen Aufhebung der persischen Schule zu Edessa verwechselt, oder auch von Solchen, welche nur die Hauptmomente aufnahmen (z. B. Chronicon Edessenum, Simeon von Betharsam, Dionysius, der monophysitische Patriarch, und Theodorus Lector), als bloß vorübergehend und minder folgenreich gar nicht erwähnt worden sein, während der unbekannte Verfasser des Catalogus Patriarcharum Chaldaeorum und der spätere Barhebräus die Vertreibung der persischen Lehrer unter Rabulas ausdrücklich erwähnen. Dadurch möchte sich wohl am natürlichsten jene Schwierigkeit heben, welche durch die schwer zu vereinigenden Berichte der Alten über diese Austreibung der persischen Lehrer zu Edessa (unter Rabulas 432 und Cyrus 489) entsteht, und worüber selbst Assemani erst nach längerm unsichern Schwanken nicht ohne Widerspruch mit sich selbst in's Reine gelangte (vergl. Assemani Biblioth. Orient. T. I. p. 350—53. p. 204. 406. T. II.

p. 402. T. III. P. I. p. 63. 226. T. III. P. II. p. 69—70). Nur darf hiebei nicht übersehen werden, daß die Namen der unter Rabulas und Cyrus vertriebenen Lehrer in den auf uns gekommenen Berichten etwas untereinander gekommen zu sein scheinen, und Assemani, dem hiezu mehr als irgend einem Andern die nöthigen Quellen zu Gebot standen, sie nicht sorgfältig genug geschieden habe. — Diese Strenge des Rabulas hatte eine bedeutende Verwirrung in der orientalischen Kirche, wo die Gemüther damals so sehr gereizt waren, zur Folge und selbst ein großer Theil seiner eigenen Geistlichkeit, der Priester Ibas an der Spitze, war mit dem Bischofe sehr unzufrieden. Da er Eine Natur in Christo lehrte, ward er dafür als Häretiker erklärt; da er die Anhänger des Nestorianismus aus der Stadt jagte, ward er dafür ein „Tyrann" gescholten. Selbst der Patriarch Johannes von Antiochia erließ deßhalb ein strenges Decret gegen ihn, wodurch er bis Austrag der Sache von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen wurde. Aber Rabulas wendete sich an den Patriarchen Cyrillus von Alexandria und zeigte ihm die Gefahr des Glaubens, welche in den Schriften des Theodorus von Mopsveste laure und allmählig sich einschleiche (epistola Rabulae ad S. Cyrillum contra impium Theodorum in Actis Concilii Constantinopol. II. a. 553. Collat. V. bei Mansi T. IX. col. 247—48). Cyrillus spendete seinem Eifer, die andere Wurzel des Nestorianismus (in den Schriften des Theodor von Mopsveste) auszurotten, gebührendes Lob und ermuthigte ihn zur Ausdauer in dem unternommenen Kampfe (S. Cyrilli Alexandr. epistola 55. in ejus Opp. ed. Aubertus, Paris 1638. T. V. P. II. p. 201). Während der Friedensverhandlungen zwischen den Orientalen und dem Patriarchen Cyrillus stand Rabulas treulich zu Cyrillus, daher dieser ihm auch die wichtigern Vorfälle mittheilte (S. Cyrilli epist. ad Rabulam im Synodicon Cassinense cap. 108). Als endlich der Friede zu Ende des J. 432 zu Stande kam, trat auch Rabulas mit seinem Patriarchen Johannes wieder in Kirchengemeinschaft. Die vertriebenen Anhänger des Nestorius übersetzten indessen die Schriften des Theodorus von Mopsveste und seines Lehrers Diodorus von Tarsus in das Syrische, Persische und Armenische, um so die Lehre des Nestorius ohne seinen Namen in jenen Ländern zu verbreiten. Da erhob sich abermals Rabulas, dem Uebel zu steuern, und richtete mit Acacius von Melitene ein Schreiben an die Bischöfe Armeniens, worin er sie gegen die ketzerischen Schriften des Theodorus von Mopsveste dringend auf ihrer Huth sein hieß. So gab er den Anstoß, daß sich jene an den Patriarchen Proclus zu Constantinopel wendeten, wodurch die neue Gefahr einschleichenden Irrthums glücklich abgewendet wurde. Darauf (oder auf den frühern Brief an Cyrillus) bezieht sich wohl die Aeußerung des Kaisers Justinian, daß Cyrillus, Proclus und Rabulas gegen Theodorus geschrieben und seine gottlose Lehre verdammt haben (Imp. Justiniani Epist. adv. defensores trium Capitulorum bei Mansi T. IX. col: 625). Mitten in der hiedurch veranlaßten Bewegung starb der schon seit längerer Zeit erblindete Rabulas (Theodori Lect. Historia Eccles. lib. II. n. 40), nach der alten Chronik von Edessa im Jahre 435 (bei Assemani Biblioth. Orientalis T. I. p. 403. vergl. p. 424); an seinem Grab geschahen noch lange nachher Wunder (Imp. Justiniani Epist. adv. defensores trium Capitulorum bei Mansi T. IX. col. 624). — Von diesem Rabulas hatte man einst eine sehr geschätzte Sammlung von Kirchengesetzen (Canones), die zu den ältesten der syrischen Kirche gehören, aber leider nicht vollständig auf unsere Zeit oder wenigstens noch nicht zum Druck gelangten (s. Assemani Biblioth. Orientalis T. I. p. 198). Verschiedene Stellen aus der Canonen-Sammlung des Rabulas enthält der erst in unsern Tagen durch den gelehrten Cardinal Angelus Majus (jedoch nur lateinisch) veröffentlichte Nomocanon des Barhebräus (Ecclesiae Antiochenae Syrorum Nomocanon a Gregorio Abulpharagio Barhebraeo syriace compositus et a Jos. Aloysio Assemano in latinam linguam conversus in A. Maji Scriptorum Veterum Nova Collectio e Vaticanis Codd. edita Tomus X. Romae 1838. P. II. p. 1—268. Die Stellen aus Rabulas finden sich

in der eben genannten Sammlung pag. 6. 7. 9. 21. 24. 25. 34. 57 (s. auch eine arabische Stelle von den Opfergaben bei der hl. Messe aus dem nämlichen Werk des Rabulas bei Assemani Bibliotb. Orientalis T. I. p. 424) und dieselben handeln von der Armenpflege, von den Verwaltern des Kirchenvermögens, von den heiligen Gefäßen, von der Herstellung und Einrichtung christlicher Kirchen sowie von der Ordnung in der Kirche, von der Ehrerbietung, womit das hl. Opfer zu behandeln, von den Weihen (Presbyterat oder Diaconat), welche zur Vertheilung der Opfergaben erfordert werden, von den Vorschriften, die zu beobachten sind, wenn etwas vom Leib oder Blut des Herrn auf die Erde fällt (p. 25), von dem in der Kirche zu gewissen Stunden bei Tag und Nacht einzuhaltenden Gebete und Psalmengesang, endlich besonders ausführlich von der Lebensweise, Kleidung und Zucht, Armuth und Keuschheit der Mönche (p. 57—58). Da findet man zum Beispiel, daß der Mann, welcher eine gottgeweihte Jungfrau heirathet, mit dem Kirchenbanne bedroht wird, so auch alle gottgeweihten Personen, welche den Orden wieder verlassen; Mönchen und Klosterfrauen wird der Genuß von Fleischspeisen untersagt, wohl aber etwas Wein erlaubt; Weibspersonen ist der Eintritt in das Männerkloster verboten; kein Mönch darf das einsame Leben in der Wüste antreten, er sei denn zuvor durch lange Zeit im Kloster bewährt erfunden worden u. A. [J. Feßler.]

Rachel (רָחֵל eigentl. Mutterschaaf, dann auch im weitern Sinne Lamm, ein Charitativ-Name, wie man sie gerne von geliebten Thieren oder Pflanzen hernahm), die Tochter Labans und das geliebte Weib Jacobs, welches ihm den Joseph und Benjamin gebar. Jacob hatte sie auf seiner Flucht nach Mesopotamien zum Bruder seiner Mutter zuerst vor seinen Verwandten an einem Brunnen bei Charan getroffen, wo er ihre Herde tränkte. Von da an gewann er sie lieb, und hielt bei Laban um ihre Hand an mit dem Versprechen, ihm sieben Jahre zu dienen. Am Schlusse seiner Dienstzeit aber erhielt er die ältere und häßliche Lea statt der Rachel zum Weibe. Doch suchte Laban den schändlich hintergangenen Jacob dadurch zu begütigen, daß er ihm die Rachel auch zur Frau unter der Bedingung neuer sieben Dienstjahre antrug. Jacob willigte ein, und bekam somit gleichzeitig beide Schwestern zu Gemahlinnen (Gen. 29, 26—28). Er wandte aber seine Liebe der Rachel zu und vernachlässigte die Lea. Dafür segnete Gott die Lea in rascher Folge mit Kindern, während Rachel erst gegen das Ende des siebten Dienstjahres den Joseph gebar. Nach der Erzählung der Genesis scheinen alle 12 Kinder des Jacob (bis auf den dreizehnten, den spätgebornen Benjamin) in diesem Septennium seiner zweiten Dienstzeit zur Welt gekommen zu sein, sieben von der Lea, zwei von Bilha und zwei von Silpa; mit Joseph, dem zwölften Kinde, trat ein Stillstand in Geburten ein. Laban hielt den Jacob, der heimziehen wollte, noch weitere sechs Jahre zurück; endlich entfloh er mit seinen Weibern, Kindern und Herden. Indem Rachel die Theraphim ihres Vaters heimlich mitnahm, wollte sie das Glück und den zeitlichen Segen, welche sie an diese Penaten gefesselt glaubte, nicht zurücklassen, vielleicht daß sie ihnen auch eine fruchtbar machende Kraft zuschrieb. Jacob zeigte sich auch hier gegen sie nachsichtig und schwach, erst lange Jahre nachher nahm er ihre Theraphim und Amulette und vergrub sie unter einer Eiche, die deßhalb noch in später Zeit „Eiche der Zauberer" (Richt. 9, 6. 37) hieß. Nochmal gebar Rachel, wohl erst fünfzehn oder sechszehn Jahre nach Joseph, den Benjamin, starb aber an der Geburt, und wurde „auf dem Wege nach Ephrat, d. i. Bethlehem (Gen. 15, 19)," begraben. Das Grabmal, welches Jacob zu ihrem Gedächtnisse errichtete, war zu Samuels Zeit noch vorhanden (1 Sam. 10, 2). Es wird noch heut zu Tage eine halbe Stunde nördlich von Bethlehem unter dem Namen Kubbet Rachil gezeigt, und Robinson (Paläst. I. 363) zweifelt nicht an dessen Aechtheit. Doch die oben bezeichnete Stelle (1 Sam. 10, 2) ist entschieden dagegen; es muß in der Nähe von Rama (er-Ram, eine Meile nördlich von Jerusalem) gesucht werden, wozu Jer. 31, 15 nöthigt. Immerhin lag es auch da, nach dem gegenwärtigen Zuge

Jacobs „auf dem Wege nach Bethlehem", wo er für längere Zeit sein Zelt aufschlug. Vergl. hiezu die Art. Jacob, Joseph und Benjamin. [Schegg.]

Racine, Kirchenhistoriker, s. Kirchengeschichte.

Radbertus, s. Paschasius.

Radegundis, die heilige. Zu Anfang des sechsten Jahrhunderts herrschten in Thüringen drei Brüder, Baderich, Hermanfried und Berthar. Nachdem der herrschsüchtige Hermanfried seinen jüngsten Bruder Berthar erschlagen hatte, bekriegte er, im Bunde mit dem fränkischen König Theoderich, seinen andern Bruder Baderich, hielt aber nach Besiegung desselben das dem Theoderich gegebene Versprechen, ihm die Hälfte Thüringens abzutreten, nicht, worauf dann Theoderich und sein Bruder Chlotar den Hermanfried mit Krieg überzogen und ihn in der Schlacht an der Unstrut besiegten. Damals brachte König Chlotar die Radegundis, eine Tochter des genannten thüringischen Fürsten Berthar, aus Thüringen mit sich heim, wo sie im Christenthum unterrichtet und ihm dann vermählt wurde, dem schon ziemlich Betagten. Radegund, eine edle Frau und seitdem sie Christin geworden, mehr den himmlischen als irdischen Dingen zugewendet, paßte nicht für einen Chlotar, der, wie er selbst sagte, in ihr eine Nonne, kein Eheweib fand. Als dann Chlotar den Bruder der frommen Radegundis, um sich Thüringens leichter zu bemächtigen, tödtete, begehrte (553?) die auch sonst mehrfach Gekränkte, die Erlaubniß von Chlotar, der keine Kinder von ihr hatte, den königlichen Hof verlassen und sich Gott weihen zu dürfen. Chlotar willigte zuletzt ein und heirathete wenigstens nicht mehr, und Radegundis empfing aus der Hand des hl. Bischofs Medardus von Noyon (s. d. A.) den Schleier. Nachher übersiedelte sie nach Poitiers, wo sie ein Nonnenkloster errichtete, dem sie all' ihr Vermögen übergab und auch Chlotar reiche Schankungen zuwendete. Der schnell ungemein bevölkerten Nonnengemeinde gab sie die vom hl. Cäsarius von Arles (s. d. A.) für das Nonnenkloster seiner Schwester Cäsaria verfaßte Regel und stellte ihre Pflegetochter Agnes zur Aebtissin auf, welcher sie sich wie die niedrigste Magd in aller Demuth unterwarf. Diese Stiftung wurde auf Radegundis Bitte 567 von der Synode von Tours bestätiget und verordnet, daß es keiner Nonne zustehen soll, das Kloster wieder zu verlassen und daß wenn eine das Kloster verlasse und heirathe, beide und alle Helfershelfer dieser Frevelthat in die Strafe der Excommunication verfallen sollen; übrigens traf Radegundis auch noch sonst alle mögliche Fürsorge, daß ihre Stiftung auch nach ihrem Tode von allen Veränderungen und willkürlichen und ungerechten Eingriffen unberührt bliebe (s. Radegunds Brief an die BB. bei Gregor v. Tours hist. Franc. l. 9. c. 42). Schon in ihrer Jugend und dann als Gattin Chlotars hatte Radegundis eine Tugendfülle entfaltet, die das ganze Frankenreich mit Staunen erfüllte und wohl auf die Christianisirung desselben einen unberechenbaren Einfluß übte (s. d. Art. Franken werden Christen, Fränkisches Reich in Gallien, Chlodwig I., Chlotilde); die nähern Aufschlüsse hierüber geben die vorhandenen Biographien, die erste von dem bekannten Venantius Fortunatus (s. d. Art. Fortunatus), dessen Bekanntschaft sie um 565 machte, dem sie die freundlichste Aufnahme gewährte und der in der Folge ihr vorzüglichster Rathgeber war, eine zweite als Ergänzung der ersten von der Nonne Baudonivia, einer unmittelbaren Schülerin Radegundens, und eine dritte aus beiden zusammengefaßte von Hildebert von Tours (s. d. Art. Hildebert). Nachdem nun aber Radegundis den Schleier genommen, strahlte ihre Heiligkeit in noch viel größerem Glanze. Sie, die Königin, verrichtete im Kloster die niedrigsten Dienste, reinigte ihren geistlichen Schwestern die Schuhe, schleppte Holz in die Küche, verrichtete die Dienste der Küchenmagd, quälte ihren Leib mit strengsten Fasten und ausgesuchten Peinen (so brannte sie sich das Zeichen des hl. Kreuzes ein) und um Anderes zu übergehen, schien sie nur zur Linderung der Leiden und Schmerzen der Unglücklichen, Kranken, Leprosen und Armen zu leben, die alle an ihr die mitleidigste und großmüthigste Helferin fanden. Gestärkt

zu dem Heroismus ihrer Tugenden wurde sie durch das Gebet, welches so sehr ihr ganzes Wesen erfüllte, daß sie z. B. statt Jemanden bei seinem Namen zu nennen, ihn oft mit einem Alleluja oder einem andern hl. Worte anredete. Daher kamen sie auch die schwersten Dinge leicht an und konnte sie mit Freude die Aussätzigen küssen, bei welcher Gelegenheit sie einst einer Begleiterin auf die Frage: „Wer wird dich küssen, wenn du Solche küssest?", entgegnete: „Wenn du es nicht thust, macht mir das keine Sorge". Ihre Nonnen feuerte sie bei jeder Gelegenheit mit flammenden Zureden zum ausdauernden Eifer an, damit sie einst zum himmlischen Bräutigam zu sagen vermöchten: „Gib o Herr was du verheißen, da wir gethan, was du geboten!" Da sie für ihre Zeit sehr gebildet war — sie las die lateinischen und griechischen Väter — und das Bedürfniß und den Einfluß der Nahrung des Geistes durch die Lectüre kannte, sah sie sehr darauf, daß ihre Nonnen sich fleißig mit hl. Lectüre beschäftigten und führte das Lesen über Tisch ein. So stiftete Radegundis bis zu ihrem Tode unsäglich viel Gutes und starb am 13. Aug. 587. Viele Thränen wurden ihr im Kloster, das sie errichtet, und in ganz Francia nachgeweint. Gregor von Tours bestattete sie zur Erde und berichtet (gl. conf. c. 106) über die Wunder, die bei ihrem Begräbnisse sich ereigneten. S. Mabill. Act. SS. Ord. S. B. t. I. und die Boll. ad 13. Aug. [Schrödl.]

Rader, Matthäus, ein gelehrter Jesuit, 1561 zu Inichen in Tyrol geboren, trat mit 20 Jahren in die Gesellschaft Jesu und lehrte in selber 22 Jahre lang die Redekunst. Er war in der lateinischen und griechischen Literatur sehr bewandert, und erwarb sich durch seine vielen Schriften nicht bloß bei den katholischen, sondern auch bei protestantischen Gelehrten Anerkennung und Hochachtung. Er starb zu München 1634. Außer Editionen von lateinischen Classikern und philologischen Schriften sind folgende Schriften, Uebersetzungen und Editionen von Werken von ihm erschienen: Petri Siculi historia de Manichaeis e graeco conversa et notis illustrata, Ingolst. 1604., Acta Conc. Oecum. VIII. Const. IV. graece et lat. cum notis, Ingolst. 1604. Viridarium Sanctorum, partes III. Aula sancta Theodosii jun. S. Pulcheriae sororis etc. Aug. Vindel. 1608. Joannis Climaci liber ad religiosum Pastorem de officio coenobiarchae, graece et lat. Aug. Vind. 1606. S. Joannis Climaci opera omnia ex Graeco interpretata, Parisiis 1633. Chronicon Alexandrinum idemque astronomicum et ecclesiasticum vulgo Siculum seu fasti Siculi, graece et latine Monachii 1615, 1624. Vita Petri Canisii l. III., quibus accessit vita P. Theodorici Canisii, S. J. Monachii 1614. Mit Uebergehung andrer Schriften muß noch besonders hervorgehoben werden: 1) Bavaria sancta cum fig. Raph. Sadeler, t. III. Monachii 1615—1627 in fol. 2) Bavaria pia cum fig. Sadeler, Mon. 1628 in fol. S. Alegambe Bibl. S. J. und Kobolts Bayer. Gelehrten-Lexicon. [Schrödl.]

Radevicus, Canonicus zu Freysing, s. d. Art. Freysing, Bd. IV. S. 208—209.

Radewin (Radewins), Florentius, ein Schüler des Gerhard Groot von Deventer, des Stifters des Vereins der clerici et fratres vitae communis (s. d. Art. Clerici et fratres vitae communis), wurde zu Leerdam in Holland um 1350 geboren. Er war von vornehmer Abkunft, studirte zu Prag, besaß dann eine Zeit lang ein Canonicat zu Utrecht, legte aber diese Pfründe nieder, um in Gerhards Verein einzutreten, dessen vorzüglichster Jünger er wurde. Bestimmt von Gerhard zu seinem Nachfolger, setzte er genau die Uebungen und Einrichtungen dieses trefflichen, in den Niederlanden und in Teutschland sich weit verbreitenden Vereines fort. Da nach den Vorschriften dieses Vereines jedes Mitglied zur angemessenen Thätigkeit verbunden war, der Eine Knaben unterrichten, der Andere Bücher abschreiben, ungelehrte Mitglieder oder Laien Handarbeiten verrichten mußten rc., so verlegte sich der liebenswürdige Florentius, der keine sonderliche Fertigkeit im Schreiben besaß, darauf, das Pergament zu Handschriften zu bereiten, las

diese genau durch, verbesserte sie und trug heilsame Vorschriften aus den besten Büchern zusammen. Er starb im J. 1400. Sein (wie Gerhards) Leben hat der treffliche Genosse dieses Vereins, Thomas von Kempen, anschaulich und in kindlicher Innigkeit beschrieben. S. Schröckhs Kirchengesch. Bd. 33; Ullmann J. Wessel S. 410 ꝛc. [Schrödl.]

Rages (LXX. τὰ Ῥάγα, Strabo αἱ Ῥάγαι Vulg. Rages, Tob. 1, 16. 3, 7), die größte Stadt Mediens am Fuße des Mons Caspius, der zwölfte Segensort im Vendidad (vergl. Persepolis) mit dem Beinamen thrizanthum („die drei Keime" nach Anquetil oder „die drei Völker" nach Burnouf). Schon Diodor und Strabo haben Rages nach griech. Etymologie von „zerbersten" sc. durch Erdbeben erklärt, aber unrichtig, denn der Name Rages gehört der Zendsprache an, ohne daß wir indeß seine Bedeutung wüßten. Die älteste Geschichte dieser Stadt ist unbekannt: ihre Erbauung datirt Kazwini bis auf Huschang (1000 v. Chr.) oder Raz zurück, weßhalb die Einwohner Razi (Rasi) genannt wurden. Im Leben Alexanders d. Gr. wird Rages zum ersten Male genannt; er erreichte diese Stadt auf seiner Verfolgung des unglücklichen Darius von Ecbatana aus in eilf Eilmärschen. Unter den Seleuciden bekam sie einen andern Namen (Europos) und ebenso unter den Sassaniden (Arsacia). Hieher hatten Letztere ihre Frühlingsresidenz verlegt, weßhalb Rages immer noch eine bedeutende Stadt geblieben war, bis sie 642 durch die Araber eingenommen und zerstört wurde. Doch erstand bald in der Nähe des alten Rages Neu-Rages, Rai genannt, das Mahdi, der Sohn des Kaliphen Mansur, erweiterte, mit Mauern und Palästen versah und Mohammedia nannte. Zu neuer Blüthe erhob sich Rai durch Harun al Raschid, der es als seinen Geburtsort zu seiner Lieblingsresidenz erwählt hatte, so daß es Ibn Haukal die bevölkertste Stadt im Osten von Persien nennt und ihren Umfang zu neun Stunden angibt. Viele mohammedanische Gelehrte haben von Rai ihren Beinamen al Rasi. Im J. 1220 wurde sie wie Hamadan und andere Perserstädte durch die Mongolen zerstört. Ihre Ruinen, eine Meile südöstlich von Teheran (35° 40′ N. B. 50° 52′ O. L.), breiten sich weithin aus, ohne aber dem Auge etwas Bemerkenswerthes darzubieten, sie geben sich vielmehr, gleich den Trümmerhaufen von Babylon, nur durch einen welligen Hügelboden zu erkennen. Außer einer kufischen, noch unentzifferten Inschrift und einigen Münzen hat man noch nichts von geschichtlichem Interesse aufgefunden. Neid, Aberglaube und Eifersucht der Mohammedaner verhinderten bisher auch hier alle ernsten Nachgrabungen (Ritter, Erdk. VIII. 67. 595). [Schegg.]

Rahosa, Metropolit von Kiew, s. Russen.

Raimund Lullus, s. Lullus.

Raimund von Pennaforte, s. Pennaforte.

Rainald, Erzbischof von Cöln, s. Cöln.

Rakauer Katechismus, s. Socinus.

Rama (רָמָה Anhöhe), eine Stadt im Stamme Benjamin (Jos. 18, 25) auf einem kegelförmigen Berge (dem südöstlichen Ausläufer des Gebirges Ephraim) zwei Stunden nördlich von Jerusalem etwa 10 Minuten von der Straße nach Sichem entfernt, womit Josephus, wie Hieronymus (in sexto miliario ab Aelia ad septentrionalem plagam. Onomast.) übereinstimmen. Aus 1 Kön. 15, 17 dürfen wir nicht folgern, daß Rama zum Reiche Israel gehört und zur Grenzfestung gegen Juda gedient habe, im Gegentheile wird erzählt, daß Baasa K. von Israel in Judäa einfiel und anfing Rama (das er erobert) zu befestigen, um sich die Straße nach Jerusalem offen zu halten. Er wurde durch Ben-Hadad gezwungen, sich zurückzuziehen, und Asa ließ von den Steinen und Materialien, die sich in Rama vorfanden, die nahe gelegenen Städte Mizpa und Geba befestigen. In Rama war das Grab der Rachel (vergl. Art. Rachel). Rama erhielt sich im heutigen er-Ram, einem Dorfe mit wenigen Häusern; rings um dasselbe finden sich noch gehauene Steine und selbst Säulen, welche auf die ehemalige Bedeutung

dieses Ortes schließen lassen. — Verschieden davon ist רָמָתַיִם צוֹפִים (Höhenpaar von Zuph, vgl. 1 Sam. 9, 5 אֶרֶץ צוּף, wegen seines Wasserreichthumes oder Honigs (?) so genannt) der Geburtsort des Propheten Samuel (1 Sam. 1, 1) und identisch mit Arimathäa des N. T. (Ἀριμαθαία mit vorangesetztem Artikel ה). Daß beide Orte, Rama und Ramathaim, obgleich auch für Letzteres der kürzere Ausdruck Rama (1 Sam. 25, 1) gebraucht wird, nicht identisch sein können, leuchtet aus 1 Sam. 9, 4. 5, verglichen mit Ebendas. 10, 2 und Jer. 31, 15 ein. Seitdem wir wissen, daß Rachels Grab nicht südlich von Jerusalem bei Bethlehem zu suchen ist, steht gar nichts mehr der Annahme im Wege, das heutige Szoba mit Robinson für das alte Ramatheim Zuphim zu halten. Ja der nächste Weg von Szoba nach D'scheba (Geba), wohin Saul zurückkehrte, führte gerade durch den Wadi Beit Chanina über er-Ram, am Grabe der Rachel vorbei. Szoba liegt westlich vom Dorfe Kulonije auf einem den Wadi Ismain überragenden Berge. — Noch gab es ein Rama, das zwischen Tyrus und Sidon (Jos. 19, 29) gelegen sein mußte, und ein viertes im Stamme Naphtali (Jos. 19, 36), von denen wir aber nichts weiteres wissen. [Schegg.]

Ramadan, رمضان, der neunte Monat bei den Arabern, wurde von Mohammed zum Fastenmonate bestimmt; die darauf bezüglichen Verse des Koran (Sur. II. v. 184—186) lauten: „O ihr, die ihr glaubet! es sind euch Fasten vorgeschrieben, wie sie es Andern vor euch waren, o möchtet ihr dadurch gottesfürchtig werden! Eine bestimmte Anzahl von Tagen müßt ihr fasten, wer aber krank oder auf der Reise ist, der hat sie durch so viele andere Tage zu ersetzen; wem es aber zu schwer fällt, der muß als Sühne einen Armen speisen, wer gerne noch mehr thun will, dem kommt es zu gute, doch ist es noch besser, wenn ihr fastet. Wenn ihr das wisset, so befolget es auch, der Monat Ramadan ist der Fastenmonat, an welchem der Koran herabgestiegen, als Leitung für die Menschen und klare Zeichen des Lichts und der Scheidung u. s. w." Das Gebot erstreckt sich nur auf die Tageszeit: „eßt und trinkt die ganze Nacht durch, bis ihr bei anbrechendem Tage den weißen Faden von dem schwarzen deutlich unterscheiden könnt, hernach aber beobachtet die Fasten pünctlich bis an den Abend, so daß ihr von einander bleibt und euch beständig an den Stätten aufhaltet, die der Anbetung gewidmet sind." Zum rechten Fasten ist erforderlich, daß man Muselmann, mündig, im Besitz der gesunden Vernunft sei und die rechte Intention habe; ungültig machen das Fasten folgende 10 Puncte: 1) quum aliquid cum intentione in ventrem vel caput ingreditur; 2) et 3) clyster posteriori vel simile quid anteriori parti applicitum; 4) vomitus cum intentione; 5) concubitus; 6) seminis emissio ex contactu; 7) menstrua; 8) fluxus sanguinis post partum; 9) dementia; 10) apostasia. Vgl. Adr. Relandi de religione Moham. libb. II. p. 85. sqq. Ist das Fasten im Ramadan zu Ende, so muß für jeden Muselmann ohne Unterschied des Alters und des Geschlechts, selbst für die Sclaven, ein Almosen den Armen gegeben werden, bestehend aus den gewöhnlichen Lebensmitteln, ein Sea (ungefähr 5 1/3 Pfund) für je eine Person; auf dieses Hauptfasten folgt das Fest des kleinen Beiram, vgl. Reland l. c. pag. 74. Auch zu andern Zeiten und Anläßen gilt das Fasten als sehr verdienstlich, so namentlich in den Monaten Radschab und Schaban. Vgl. hierzu die Art. Beiram, Islam und Hedschra. [König.]

Rambach (Joh. Jac.), protestantischer Theolog, geboren am 24. Febr. 1693 zu Halle im Magdeburgischen. Von seinen Eltern gegen Willen und Neigung zum Studieren angehalten verließ er, wiewohl er gute Fortschritte gemacht, die Schule 1706, und trieb nun zwei Jahre lang in der Werkstätte seines Vaters das Tischlerhandwerk. Eine Verrenkung des Fußes, in Folge der er lange krank darniederlag, brachte ihn auf den Gedanken die Studien wieder zu beginnen. Nachdem er vier Jahre die Schule des Waisenhauses zu Halle besucht hatte, konnte er an die Uni-

versität übertreten. Im Jahre 1715 begab er sich auf das cansteinische Gut Dalwitz unweit Berlin, um mit Michaelis an der Herausgabe der hebräischen Bibel zu arbeiten. Er hatte noch in demselben Jahre, wiewohl eine schwere Krankheit ihn heimgesucht, vieles zu den Annotationes des Michaelis excerpirt. Die Bemerkungen zu Ruth, Esther, Nehemias, zum Prediger Salomo und zum zweiten Buch der Chronik sind selbstständig von ihm angefertigt, und den drei Bänden der Annotationes uberiores in hagiographa angefügt. Im Jahre 1719 begab er sich nach Jena, hörte daselbst Philosophie und Theologie, und gab, nachdem er 1720 die Magisterwürde erlangt und Adjunct der philosophischen Facultät geworden, Vorlesungen über verschiedene Zweige der Philosophie. Drei Jahre darauf wurde er Adjunct der theol. Facultät zu Halle und Inspector des Waisenhauses, in welcher Eigenschaft er sich mit Dr. Joachim Lange's Tochter verheirathete, 1726 ward er außerordentlicher, im Jahre darauf ordentlicher Professor der Theologie, als welcher er einige Male das Decanat führte. Im Jahre 1731 erhielt er fast zu gleicher Zeit einen Ruf vom Könige von Dänemark als teutscher Hofprediger und Professor der Theologie nach Koppenhagen und vom Landgrafen zu Hessen-Darmstadt als Professor primarius und erster Superintendent nach Gießen. Er nahm den letzten Ruf an, nachdem ihn Halle noch mit der Doctorwürde geehrt hatte. Drei Jahre später sollte er die erste theologische Professur auf der neu errichteten Universität zu Göttingen antreten, entschied sich aber dafür, in Gießen zu bleiben, wo er am 19. April 1735 im 41. Jahre seines Alters starb. Rambach galt für einen der größten Kanzelredner seiner Zeit, einige seiner Predigten, so wie sein wohlunterrichteter Katechet sind sogar in fremde Sprachen übertragen worden. Außer den vorerwähnten Annotationes, Dissertationen und Programmen, und vielem anderem, was nach seinem Tode nach seinen und seiner Zuhörer Heften zusammengetragen und was mitunter fälschlich unter seinem Namen zum Drucke befördert worden, sind vorzüglich zu erwähnen: Betrachtung über das innere Leiden Christi im Oelgarten, Jena 1722. — Introductio historico-theologica in ep. Pauli ad Romanos cum Lutheri ad hanc epistolam praefatione variis illustrationibus illustrata. Halle 1727. — Wahre Meinung Lutheri von der allgemeinen Gnade Gottes. Jena 1727. — Institutiones hermeneuticae sacrae. Jena 1723. (öfter aufgel.). — Commentatio de sensus mystici criteriis. Jena 1728. — Exercitationes hermeneuticae. Jena 1728. — Comm. M. Lutheri in psalm. II. cum annotationibus et praefatione de latina Lutheri dictione. Halle 1728. — Betrachtungen über das Leiden J. Chr. vor dem weltlichen Gericht Pilati und Herodis ꝛc. 1729. — Seligkeit der Gläubigen, Predigt 1729. — Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit. Halle 1731. — Betrachtungen über die VII Worte Jesu, sammt einem Anhang, darin das Geheimniß des Kreuzes Jesu in dem Gesetz von dem Erhenkten entdecket wird. Halle 1732. — Auserlesene heilsame Worte Jesu. Fünf Predigten über die Sprüche Jesu bei Joh. XII. 32. Matth. XI. 29. 30. X. 26. X. 27. 32. (Drei Aufl.) — Betrachtungen der Thränen und Seufzer Jesu. 2 Pr. Halle 1732. — Abhandlung von den Pflichten des Sabbats. Gießen 1733. — Wohlunterrichteter Katechet. Jena 1734. — Handbüchlein für Kinder. Gießen 1734. — Geistliche Poesie, 2 Thl. Gießen 1735; außerdem stehen viele seiner teutschen Gedichte in Menants: Auserlesenen Gedichten gelehrter Männer; — Neu eingerichtetes hessisch-darmstädtisches Kirchengesangbuch; — Geistliches Hausgesangbuch; — Auserlesene Reden. 12 Predigten. Frankf. 1736. — Christliche Sittenlehre. Halberst. 1736. — Erläuterungen über die praecepta homiletica. Gießen 1736 (herausg. von Fresenius). — Sieben Bußreden. (Drei Aufl.) Leipz. 1738, und zwar a) über die Abscheulichkeit der Sünde Isai XXV. 5. b) Klage Gottes über das tiefe Verderbniß der Menschen. Jer. VIII. 7. 6. c) Vergleichung mit andern, die schlimmer sind als wir. Ps. LXXIII. 7. d) Der große Abgott der eigenen Gerechtigkeit. V. Mos. IX. 6. 7. e) eine Reizung zur Buße. II. Mos. XX. 5. 6. f) Der Eidschwur Gottes. Ezech. XXXIII. 11. g) Der

erste Blick einer bußfertigen Seele in das Vaterherz Gottes. Isai XLIV. 8. 9. Nebst dem kommen von ihm viele Abhandlungen im berlinischen und hessischen Hebopfer vor, im letzten findet sich auch (Thl. VI.) seine Biographie und Leichenrede, Vorreden zu den Werken verschiedener Gelehrten, eines Brinsley, Watt, Goodevin, Böhmens, Holkers, Laurentii, Zeussens, Semerts, Gutlefs, Sonthoms, Barters, Willemers, de Blank, Arnd, Guthry, Müller, Wider. Lit. Biographisches in Zettlers Universallexicon, die ausführliche Angabe seiner Schriften in Jöchers Allgem. Gelehrtenlexicon. [Eberl.]

Ramses, s. Raamses.

Rance, Bouthillier de, s. Trappisten.

Raphael, Engel, s. Engel.

Raphael, Sancio, s. Malerei, christliche.

Rapp, Georg, s. Harmonisten.

Rappert, s. Notker.

Raschi (רשי) ist der von den Christen gewöhnlich Jarchi (ירחי) genannte berühmte rabbinische Exeget des Mittelalters. Uebrigens ist der Name Raschi nur ein Abbreviatur-Name s. v. a. ר׳ שלמה בן יצחק oder ר׳ שלמה יצחקי (Rabbi Salomo Sohn Isaaks), weßhalb er auch unter dem Namen Isaaki (יצחקי) und Rabbi Salomo (ר׳ שלמה) vorkommt. Ob ihm der Name Jarchi schon bei seinen Lebzeiten zugekommen oder erst später in Folge irgend eines Mißverständnisses oder einer Verwechslung gegeben worden sei, ist streitig. Zunz entscheidet sich in den israelitischen Annalen gegen de Rossi u. A. mit starken Gründen für's Letztere, und gibt eine literarhistorische Nachweisung, wonach Jarchi für Raschi erst seit Sebastian Münster in Folge einer Verwechslung üblich geworden wäre (Jahrg. 1839. S. 328. 335 f.). Raschi wurde zu Troyes in der ehmaligen Champagne i. J. 1040 (nach Einigen 1030) geboren, weßhalb er von Abraham ben David auch schlechthin der Franzose genannt wird (Jost, Geschichte der Israeliten VI. 259.). Sein Vater war ein jüdischer Gelehrter und seine Mutter die Schwester des berühmten Simeon des Alten (שמעון הזקן). Ueber seine Lebensumstände wird zwar Manches, aber meistens nur Unwahres und Fabelhaftes berichtet, z. B. daß er, um eine unbedeutende Sünde seines Vaters abzubüßen, sieben Jahre lang in der Welt herumgewandert sei, daß er dem Gottfried von Bouillon sich unsichtbar gemacht und nachher den Ausgang des ersten Kreuzzuges vorhergesagt habe (Jost, a. a. O. S. 243 f.). Zuverlässiges ist über ihn nur äußerst wenig bekannt. Seine Lehrer waren nach einander drei bekannte Rabbinen, die er öfters רבותי nennt, nämlich Jacob ben Jakar, Isaak ben Jehuda und Isaak Levi. Der erstgenannte war der älteste und von ihm am meisten geschätzte (er gibt ihm gerne den Titel „der Alte," oder „mein ältester Lehrer"), dessen Schüler auch der berühmte Rabbi Salomo ben Simson war, von dem die spätere Sage meldete, daß er mit seinem langen Barte die Synagoge ausgekehrt habe. Noch ziemlich jung heurathete Raschi und wurde später öffentlicher Lehrer, wahrscheinlich zu Troyes oder Luistre. Was über die großen Reisen berichtet wird, die er nach Aegypten, Asien und anderwärts hin gemacht haben soll, ist fabelhaft; ebenso was von seinen außerordentlichen Kenntnissen in der persischen, arabischen, griechischen, lateinischen und teutschen Sprache, auch in der Astronomie, Medicin und Grammatik gerühmt wird. Jene Reisen machte ihm schon die Stellung eines öffentlichen Lehrers, in der er sich befand, unmöglich, und daß er von den genannten Sprachen, die teutsche ausgenommen, lediglich nichts und von der teutschen nur sehr wenig verstanden habe, beweisen seine Schriften. Wo er mit Hilfe der persischen und arabischen Sprache commentirt, „schreibt er thalmudischen oder sonstigen Schriften (z. B. des Donasch, Moses aus Narbonne u. A.) nach, und hat dessen auch nirgend Hehl" (vgl. Zunz in der Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums. Bd. I. Hft. 2. S. 286). Und hätte er auch nur etwas griechisch verstanden, so würde er nicht gesagt haben, Epikuros (אפיקורוס) sei ein

chaldäisches Wort und bedeute „Verächter des Gesetzes," πόλις (פילין) in μητρόπολις bedeute „Herrschaft," נימוס (νόμος) bedeute „Name". Ebenso wenn er lateinisch verstanden hätte, würde er nicht בקולב (baculus) als ein syrochaldäisches Wort behandelt und מרקא (merus meracus) mit „gemischter Wein" übersetzt haben. Zunz vermuthet sogar, „daß er mittelalterliches Latein, als der Mönche und des Clerus Sprache, für etwas ketzerisches gehalten habe" (a. a. O. S. 288). Wo sich in seinen Schriften astronomische Kenntnisse verrathen, läßt es sich auch regelmäßig nachweisen, daß er die betreffende Stelle einfach aus dem Thalmud oder andern Vorgängern herübergenommen hat. Von medicinischen Kenntnissen zeigt sich in seinen Schriften wenig, und ebenso wenig von klarer grammatischer Kenntniß der hebräischen Sprachgesetze. Der ganze Kreis seines Wissens und seiner Forschungen beschränkte sich auf die scripturistisch- und thalmudistisch-rabbinische Literatur. Hier aber war seine Wirksamkeit eine bedeutende und nachhaltige, und er kann als der Stifter der teutsch-französischen rabbinischen Literatur bezeichnet werden. „Die Männer der Tosaphoth sind seine Schüler und Nachkommen, und durch sie meistentheils war Alles gebildet, was in Teutschland, Frankreich, Provence lehrte. Insonderheit hat seit Raschi das Studium des Thalmud's, welches damals noch ein lebendiges und kein gelehrtes gewesen, sich über ganz Frankreich ausgebreitet, und wie das Thalmudische Licht von Italien an die Städte des Rheins gelangt war, so zog es von da, seit Gerschom und seit Raschi, westwärts und südwärts weiter und erleuchtete Schulen und Lehrer in Metz, Dompaire, Toul ꝛc." (Zunz a. a. O. S. 284). Hiernach läßt sich im Voraus erwarten, daß auch die schriftstellerische Thätigkeit Raschi's sich hauptsächlich mit der hl. Schrift und dem Thalmud befaßt haben werde. Und in der That sind seine beiden Hauptwerke ein Bibelcommentar, der sich über alle Bücher des hebräischen Kanons (mit Ausnahme der Chronik) erstreckt, und ein Thalmudcommentar, der jedoch nur über einen großen Theil des Thalmud sich verbreitet. Der Bibelcommentar (פירוש כל עשרים וארבע) ist einer der ältesten und angesehensten Commentare. Raschi sucht häuptsächlich den buchstäblichen Sinn der Schrift auszumitteln und legt das Hauptgewicht auf die Worterklärung, und insoweit hat seine Auslegung allgemeine Brauchbarkeit. Freilich wird er dabei seinem rabbinischen Standpuncte nicht ungetreu, und polemisirt gelegenheitlich auch gegen die Christen, wie wenn er z. B. von dem Gesalbten Jehovas im 2. Psalm bemerkt, man müsse unter demselben den König David verstehen, und als Grund beifügt: zur Widerlegung der Ketzer (להשיבת המינים), wobei er die Christen und ihre messianische Deutung des Psalms meint. Zwar war er durch seine Richtung und den damaligen Zeitgeist unter den Juden genöthigt, auch thargumistische, thalmudistische und andere Allegorien, Haggaden und Fabeln zu berücksichtigen, doch that er es mit Mäßigung und Auswahl. Sein Styl ist concis und zuweilen etwas dunkel, wozu besonders die häufigen Uebersetzungen hebräischer Wörter und Ausdrücke in seine Muttersprache, die altfranzösische, wie sie im eilften Jahrhundert üblich war, viel beitragen. Wo er andere benützt, bemerkt er es regelmäßig und sucht nicht Fremdes für Eigenes auszugeben, auch pflegt er freimüthig seine Ansichten auszusprechen, selbst wenn sie mit dem Thalmud und den hergebrachten Annahmen nicht harmoniren. So großen Beifall indessen dieser Commentar auch gefunden hat, so fehlte es ihm doch auch nicht an Gegnern. Aben-Esra z. B., der einzige von den damaligen spanischen Rabbinen, der des Raschi gedenkt (Jost, Geschichte der Israeliten VI. 258), war mit seinen grammatischen Bemerkungen, Nachmanides mit seinen buchstäblichen Erklärungen unzufrieden, Anderen mißfiel seine Kürze und Gedrungenheit, Anderen seine Orthodoxie, Anderen Anderes. Viele jedoch haben Commentare über den Raschi'schen Commentar geschrieben, denselben erläutert, ergänzt, vertheidigt, mitunter aber auch wieder bekämpft. Und solche Super-Commentare haben dann auch zu manchen Interpolationen und Auslassungen, so wie der häufige Gebrauch überhaupt zu anderartigen Entstellungen

Anlaß gegeben. Sogar Unterschiebungen haben Statt gefunden; der Commentar über die Bücher der Chronik unter Raschis Namen rührt gar nicht von ihm her. Gedruckt ist Raschis Commentar, bald ganz bald theilweise, in den großen rabbinischen Bibelausgaben, wie die Bomberg'sche, Burtorf'sche u. A., außerdem sind einzelne Theile desselben, namentlich der Pentateuch, sehr oft abgesondert herausgegeben worden (*cf.* Wolf, biblioth. hebr. I. 106. 439. Zunz, a. a. O. S. 352 ff.). Raschis Commentar zum Thalmud (פירוש על התלמוד בבלי) erstreckt sich nicht bloß, wie Wolf (l. c. p. 1067), nach Gedalja's Vorgange, behauptet, über 23, sondern 30 Tractate, nämlich über: 1) Berachoth, 2) Schabbath, 3) Erubin, 4) Pesachim, 5) Beza, 6) Chagiga, 7) Möd-katon, 8) Rosch-haschana, 9) Taanith, 10) Joma, 11) Succa, 12) Megilla, 13) Jebamoth, 14) Kethuboth, 15) Kidduschin, 16) Gittin, 17) Sota, 18) Baba-kama, 19) Baba-Mezia, 20) Aboda-sara, 21) Sanhedrin, 22) Schebuoth, 23) Horajoth, 24) Sebachim, 25) Menachoth, 26) Bechoroth, 27) Cholin, 28) Arachin, 29) Themura, 30) Nidda; und dazu noch theilweise über die Tractate Nedarim, Baba-Bathra und Maccoth (vgl. Zunz, a. a. O. S. 369). Im Allgemeinen befolgt Raschi bei dem Thalmudcommentare dasselbe Verfahren, wie bei dem biblischen. Auch hier geht sein Hauptstreben dahin, den Wortsinn auszumitteln und zu erläutern, ohne übrigens den Werth der aufgestellten Lehren und ihre Anwendbarkeit zu beurtheilen (vgl. Jost, a. a. O. S. 245). Man hat aber bei diesem Commentar die Art und Weise wohl zu beachten, in der er entstanden ist. Raschi verfaßte ihn nämlich allmählig und mit Unterbrechungen, commentirte auch Tractate aus verschiedenen Haupttheilen des Thalmud gleichzeitig, wie ihm gerade seine rabbinische Lehrthätigkeit dazu Anlaß gab, veröffentlichte daher auch Manches schon während der Dauer dieser letztern, und sah sich dann später zu Verbesserungen und Ueberarbeitungen veranlaßt. Daraus begreift sich schon, daß in den gedruckten Ausgaben viele Verschiedenheiten sich finden müssen, je nachdem die früheren oder die letzten, von Raschi selbst noch verbesserten Exemplare zu Grunde gelegt wurden. Ueberdieß sind auch zu dem Thalmudcommentare Bemerkungen und Erläuterungen gemacht und dadurch dann auch der Raschi'sche Text selbst wieder an verschiedenen Stellen verfälscht, interpolirt, verstümmelt, oder sonst irgendwie geändert worden, so daß für eine gute Ausgabe desselben noch Manches zu thun wäre. Uebrigens ist dieser Commentar in den gedruckten Thalmudausgaben der beständige Begleiter des thalmud'schen Textes. — Die übrigen Schriften Raschis sind im Verhältniß zu den beiden genannten Hauptwerken desselben nur von untergeordneter Bedeutung. Er schrieb nämlich auch einen Commentar zu Bereschith-Rabba, der im Jahre 1568 zu Venedig gedruckt wurde, und einen andern zu den Pirke-Aboth, der zuerst zu Mantua 1560, dann zu Venedig 1605 und nachher öfters im Druck erschien. Als Richter verfaßte Raschi verschiedene Gutachten und Urtheilssprüche (פסקי דינים ותשובות), die von nachherigen jüdischen Schriftstellern häufig angeführt werden und wahrscheinlich schon von ihm selbst unter dem Titel פרדס zusammengestellt wurden, jedoch nie vollständig, sondern nur auszugsweise im Drucke erschienen sind (Venedig 1619 und Amsterdam 1715). Endlich wird von ihm eine Gebetordnung (סידור) erwähnt, von der es jedoch ungewiß ist, ob nur das von Raschi gebrauchte Exemplar der Gebete oder eine besondere Schrift von ihm darunter gemeint sei. Einige andere Schriften werden ihm fälschlich zugeschrieben, wie z. B. ein grammatisches Werk (Leschon Limmadim) von Abraham de Balmes, ein medicinisches von Schabtai. Im Jahre 1104 oder 1105 starb Raschi in einem Alter von 64 oder 65 Jahren, 8 oder 9 Jahre nach der Judenverfolgung am Rheine (1096), ein Jahrhundert früher als Maimonides, in dessen Schriften er übrigens nie erwähnt wird. Das Beste und Ausführlichste über sein Leben und seine Thätigkeit findet sich in der mehrerwähnten Abhandlung von Zunz in der Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums. Bd. I. Hft. 2. Berlin 1822, aus der auch obige Mittheilungen größtentheils genommen sind. [Welte.]

Raskolniks, russische Ketzer. Innerlich und äußerlich hängen die russischen Ketzereien, welche den Raskolniken vorausgegangen sind, mit diesen zusammen, weßhalb hier in Kürze alle die Ketzereien aufgeführt werden, welche schon vor den Raskolniken die russische Kirche mehr oder weniger beunruhigten. Schon unter dem Großfürsten Wladimir trat um 1003 ein Mönch, Andreas mit Namen, zu Kiew auf und predigte gegen die Hierarchie, die Verehrung der Heiligenbilder und andere Kirchensatzungen. Näheres ist nicht bekannt; der Metropolit Leontias soll ihn wieder auf den rechten Weg zurückgebracht haben. Während der Regierung des Metropoliten Nicephorus I. von Kiew (1120—1126) soll ein gewisser Dimitry falsche und ketzerische Lehren verbreitet haben, worin sie aber bestanden und über die Verhältnisse und Schicksale dieses Dimitry weiß man nichts Weiteres, als daß ihn Nicephorus in's Gefängniß werfen ließ, worin er wahrscheinlich starb. Mit dem armenischen Mönche Martin, welcher 1149 in die Gegend von Kiew kam, nahm das Sectenwesen in Rußland seinen eigentlichen Anfang und gewann bereits viele Anhänger. Er hatte eine Schrift verfaßt, worin unter Anderm als sündhaft bezeichnet wurde: den Täufling bei der Taufe von Süden gegen Norden um den Taufstein, und die zu trauenden Brautleute auf gleiche Weise um das Pult zu führen, indem von Norden gegen Süden oder von der Linken zur Rechten nach dem Laufe der Sonne gegangen werden müsse; eine andere Lehre dieses Mückenfängers war, daß man das Kreuzzeichen nur mit dem Zeige- und Mittelfinger machen dürfe, wenn man nicht einer Ketzerei sich schuldig machen wolle; außerdem trug er noch als eine wichtige Heilslehre vor, daß man am Ende der Psalmen das Alleluja ja nicht dreimal, sondern nur zweimal singen dürfe. Diese einem Photius (s. d. Art.) und Cerularius (s. d. Art.) abgelernte Kunst, auf die nichtigsten Gründe hin Spaltungen zu erregen, fand bei der crassen Unwissenheit der Russen und bei dem mit der wachsenden Feindseligkeit gegen die lateinische Kirche zunehmenden Pharisäismus in der russischen Kirche einen goldenen Boden bei Vielen, daher denn auch für nothwendig erachtet wurde, in einem Concil zu Kiew, abgehalten 1157, Martins Lehren zu verdammen; Martin selber aber wurde nach Constantinopel zu dem Patriarchen Lucas verwiesen, der ihn des Feuertodes schuldig erklärte und ihn verbrennen ließ. Eine bedeutende Irrlehre trug indeß Martin doch vor; er erkannte nämlich in Christus nur Eine Natur und ließ sich in diesem Stücke auf keinen Widerruf ein. Dieser Mönch Martin kann als der erste Reformator in der russischen Kirche angesehen werden, und wenn gleich seine Lehre unterdrückt wurde, so erhielt sie sich doch im Andenken, ja zu mehrern Grundsätzen derselben bekennen sich heutzutage noch die sogenannten Altgläubigen in Rußland, und die Raskolniks am schwarzen Meere gründen ihre Lehre auf diesen Martin. Wenige Jahre nach Martins Tod erregte die Lehre des Bischofs Leo von Rostow, daß man sich auch an den höchsten Feiertagen wie an Weihnachten und dem Feste der hl. drei Könige, wenn solche an einen Mittwoch oder Freitag fielen, des Fleischessens enthalten müsse, einen neuen Sturm in der russischen Kirche. Lange schweigt nun die russische Kirchengeschichte von Ketzereien, und erst im Jahre 1312 wird wieder ein gewisser Seit genannt, den, weil er seine Irrlehren nicht widerrufen wollte, der Metropolit Peter von Kiew anathematisirte und hart bestrafte; nach Einigen hätte dieser Seit unter Anderm die Mönche zum Heirathen verführt. Es scheint aber nicht, daß Seit viele Anhänger gewonnen habe; desto größern Anhang verschaffte sich Carp Strigolnik, ein unwissender Laie von niedrigster Herkunft, dem sich ein Diacon Namens Nikita beigesellte. Diese zwei Eiferer declamirten seit 1375 mit großer Heftigkeit gegen die Simonie der Bischöfe, die für die Ertheilung der geistlichen Weihen Geld annähmen, und der Geistlichen, welche die Weihen bezahlen; Jedermann solle sich vor solchen Simonisten entfernt halten; nicht vor einem Priester habe man die Beichte zu verrichten, sondern man brauche seine Sünden nur der Erde zu bekennen! Als einst diese Fanatiker ihre zahlreichern nicht weniger fanatischen Gegner höchlich

reizten, mußten sie es mit ihrem Leben büßen, aber Strigolniks Anhang wurde dadurch nicht unterdrückt, sondern vielmehr noch mehr entflammt und erst recht verbreitet, besonders in der Gegend von Nowgorod und Pskow. Die klugen Bemühungen des Bischofs Dionysius von Susdal belehrten jedoch viele Strigolniks wieder eines Bessern; allein ganz hörte die Secte so wenig auf, daß noch jetzt Fragmente davon unter dem allgemeinen Namen der Raskolniks vorhanden sind. Weit wichtiger als alle vorbenannten Secten war jene, welche im vorletzten Decennium des 15ten Jahrhunderts in Nowgorod ausbrach und unter dem Namen der Judensecte bekannt ist. Ein verschmitzter Jude, Zacharias mit Namen, kam 1470 mit dem russischen Fürsten Michael Olelgowitsch von Kiew nach Nowgorod und wußte mehrere Popen zu überreden, daß nur allein das Gesetz Mosis göttlich und wahr, die Lehre Christi aber ein Betrug sei. Die gewonnenen Anhänger beobachteten die strengste Verschwiegenheit und stellten sich äußerlich als die strengsten und eifrigsten Christen. Unter diesen Heuchlern zeichnete sich besonders der Protopop Alexius aus, den der Großfürst Iwan III. seiner vermeintlichen Frömmigkeit wegen mit nach Moskau nahm und seines Vertrauens würdigte. Indessen vergrößerte sich die Secte mehr und mehr und fand selbst unter den höhern Ständen Anhänger. Unter Andern bekannte sich der Archimandrit Zosima im Stillen zu ihr, der, weil nicht der geringste Verdacht auf ihn fiel, im Jahre 1490 vom Großfürsten zum Metropoliten von Moskau ernannt wurde. Endlich entdeckte der Erzbischof Gennadius vom Nowgorod diese schändliche Secte und erfuhr mit Schrecken, daß die Anhänger derselben Christum und Marien gelästert, die Heiligenbilder entehrt, angespuckt und an unreine Orte gestellt, mit Füßen getreten und ihnen Schimpfnamen gegeben hätten, daß sie die Auferstehung der Todten und das Himmelreich längneten ꝛc. Sobald der Großfürst hievon Nachricht erhielt, rief er den Metropoliten (Zosima!), die russischen Bischöfe und viele Prälaten und Aebte auf den 17. Oct. 1490 zu einer Synode zusammen, wo die Angeklagten Alles läugneten, aber von dem Erzbischof Gennadius durch Zeugen und Beweise überführt und daher von dem Concil anathematisirt wurden. Außerdem sollten sie nach der Meinung vieler Mitglieder des Concils mit dem Tode bestraft werden; allein der Großfürst begnügte sich, sie in's Gefängniß zu setzen. Strenger verfuhr der Erzbischof Gennadius mit denen, die ihm der Großfürst zur Bestrafung nach Nowgorod zuschickte. Rücklings auf Pferde gesetzt, in Kleidern, deren Inneres nach Außen gekehrt war, baumrindene Mützen mit Strohkränzen und Moosquasten auf dem Kopfe, so mußten sie unter dem Gespötte und jeder Art Mißhandlung von Seite des Volkes in die Stadt Nowgorod einziehen, und im Kerker brannte man ihnen die Mützen vom Kopfe ab. Allein weder die Strenge des Gennadius noch die Milde des Großfürsten vermochte die stille Ausbreitung der Secte zu behindern, die nicht unwahrscheinlich dadurch bei Vielen so leichten Eingang fand, daß der Jude Zacharias und seine vornehmsten Genossen sich der Kabbala (s. d. Art.) und Astrologie zur Verblendung ihrer Anhänger bedienten. Selbst Zosima, der Metropolit von Moskau, blieb im Geheimen fortwährend der Secte zugethan und benahm sich sehr verdächtig, weßhalb er 1494 den Metropolitenstuhl verlassen mußte. Strenge Maßregeln ergriff man gegen die Secte 1503, da mehrere der Ueberführten öffentlich verbrannt wurden. Ganz erlosch aber die Secte nie; noch bis zur Stunde ist unter den Raskolniks eine Abtheilung, genannt Selesnewschtschina, die Vieles mit den Juden gemeinsam hat und Christum läugnet. Auch finden sich Anhänger einer den mosaischen Glauben bekennenden russischen Secte im irkuzkischen Gouvernement, die in vielen Dörfern zerstreut leben und ebenfalls Nachkommen der Judensecte sein mögen. Schließlich sei noch eines gewissen Matthias Baschkin gedacht, der um 1553 zu Moskau mit der Lehre auftrat, daß der Glaube an die Gottheit Christi, an Sacramente ꝛc. irrig sei; kurz, dieser Baschkin war ein Protestant schlechtester Art, und wollte mit seinem Unglauben Moskau erleuchten. Allein der Metropolit Macarius brachte es bei Iwan IV. dahin,

daß 1554 ein Synode zu Moskau gehalten wurde, welche diese Irrlehren verwarf und die Anhänger derselben zu ewiger Kerkerstrafe verurtheilte. — Schon seit dem Anfange des 16ten Jahrhunderts beschäftigten sich die russischen Regenten und die geistlichen Oberhäupter der russischen Kirche mit der Verbesserung der alten slavonischen Kirchenbücher, deren man sich in Rußland seit Einführung des Christenthumes bediente und deren Text durch die Unwissenheit der Abschreiber und durch die Länge der Zeit von Fehlern wimmelte; allein in Folge des Widerstandes von Seite vieler Mönche, Popen und unwissender Russen, die unter der Verbesserung eine Aenderung der alten russischen Orthodoxie witterten, blieben alle Versuche nur vereinzelt und höchst ungenügend, bis der Patriarch Nicon und der Czar Alexis Michaelowitsch die Sache in die Hand nahmen. Nicon berief mit Erlaubniß des Czars 1654 eine zahlreiche Synode nach Moskau, welche einstimmig über die Nothwendigkeit einer Revision der zeither in der russischen Kirche gebrauchten, aber äußerst corrumpirten griechischen und slavonischen Uebersetzungen der Bibel und der andern liturgischen Bücher entschied und beschloß, solche nach den alten griechischen und slavonischen Kirchenbüchern zu verbessern. Demgemäß wurde unter Nicons Leitung nach vielen alten griechischen und slavonischen Codices die Revision vorgenommen, doch bewirkte Nicons Absetzung 1666 eine Stockung in dieser Angelegenheit. Aber auf dem 1667 zu Moskau abgehaltenen und auch von den Patriarchen von Alexandrien und Antiochien besuchten Concil wurde die unterbrochene Arbeit wieder aufgenommen, Nicons Verbesserung approbirt und noch Einiges hinzugefügt, womit man dann das Ganze beschloß. Allein nun brachen gewaltige Stürme los. Unwissende, wilde Zeloten glaubten durch diese Veränderungen die russische Orthodoxie in ihren Grundfesten erschüttert, erklärten dieselben für Verfälschungen und Ketzereien, verfluchten den Nicon und seinen Anhang (d. i. alle Anhänger der herrschenden russischen Kirche) als Ketzer und Antichristen und erklärten sich für die alleinige wahre und alte Kirche, weßhalb sie sich auch Starowierzi (Altgläubige) oder Prawoslawnüje (Rechtgläubige) nannten. Dieß sind nun die sogenannten Raskolniks (Abtrünnige, Schismatiker) oder wie man sie auch mit einem gelinden Namen nennt, die Staroobradzi, d. h. Leute, die die alten Bräuche beobachten. Die vorzüglichsten Häupter dieses sich schnell und weit verbreitenden wilden Unwesens waren: Peter Procopowitsch, die Brüder Andreas und Simon Dionysowitsch, der Erzpriester Iwan Neronow von Moskau, Daniel von Kostroma, Awwakum von Tobolsk mit dem Diacon Feodor, seinem Schüler, der Pope Nikita von Susdal, Paul Bischof von Kolomna, Dositheus Igumen zu Tichwin u. A. m. Mit allen Waffen der wildesten Leidenschaften bekämpften sie die Orthodoxie der russischen Kirche, rannten wie wüthig und wahnsinnig in ganz Rußland herum, wiegelten das unwissende Volk auf, begingen und veranlaßten die größten Gräuelthaten, und obgleich man die strengsten Maßregeln gegen sie ergriff, sie in Kerker warf oder zum Tode verurtheilte, so richtete man dadurch doch nichts gegen sie aus; vielmehr vermehrte sich durch die Verfolgung ihr Anhang, die Bestraften wurden als Martyrer angesehen und verehrt, der blinde Eifer trieb sogar Mehrere an, sich die Marterkrone zu erwerben, ja Viele stürzten sich freiwillig in das Feuer, um sich durch diese Feuertaufe zu reinigen, und selbst Eltern warfen ihre Kinder freudig in die hochlodernden Flammen und sprangen ihnen nach. Viele Adepten gewann das Raskolnikenthum besonders in Klöstern, wo in Rußland von jeher der Fanatismus thronte, und da es sich bei der Wuth und Unwissenheit der Stürmer gegen die Niconianer (so nannten sie die Anhänger der herrschenden russischen Kirche) nicht um ein einheitliches Symbol handelte, so nahmen sie auch alle die noch vorhandenen Fragmente der frühern russischen Secten in sich auf. Dadurch und indem nun jeder Fanatiker, selbst Viele aus dem gemeinsten Volke, sich für berufen hielten, gegen die Niconianer und Antichristen zu donnern, das Verschwinden des wahren Glaubens und der rechtgläubigen Kirche von dem Erdboden unter Verfluchungen und Verwünschungen zu

beseufzen und an die Stelle der russischen babylonischen Hure eine eigene Kirche zu bauen, gestaltete sich das Raskolnikenthum bald zu einem Aggregate einer Menge von Secten, die unter einander selber sich befeindeten und bekriegten und nur in gewissen Puncten mit einander übereinstimmen. Natürlich kommen sie alle in dem tiefen Abscheu gegen die Niconianer überein. Sodann unterscheiden sie sich im Allgemeinen durch folgende Puncte von der herrschenden russischen Kirche: 1) das Kreuzzeichen machen sie mit dem Zeige- und Mittelfinger, nicht mit den drei ersten Fingern, wie es die andern Russen thun; 2) sie bedienen sich nur der alten Kirchenbücher; 3) sie sagen das Alleluja nur zweimal mit dem Zusatze: Lob sei dir Gott; 4) bei kirchlichen Gebräuchen und Ceremonien gehen sie nicht wie die andern Russen von der Rechten zur Linken, sondern von der Linken zur Rechten; 5) das Meßopfer verrichten sie nicht wie die Russen mit fünf, sondern mit sieben Waizenbroden; 6) nur den alten oder den von ihren Glaubensbrüdern gemahlten Bildern erweisen sie die Verehrung; 7) sie bedienen sich statt des gewöhnlichen eines achteckigen Kreuzes; 8) sie gehen ausschließlich nur in ihre Kirchen und in ihren Gottesdienst; 9) sie lassen sich nie auf eine Communion in sacris mit Geistlichen der herrschenden Kirche ein; 10) sie scheeren sich nie den Bart oder das Haupthaar, tragen den alten russischen Rock u. dgl. m. — Diese Puncte ausgenommen, unterscheiden sich die vielen Secten der Raskolniken untereinander im Allgemeinen in solche, welche Priester haben und in solche, welche keine haben, aber jede dieser beiden Parteien faßt wieder eine Menge von verschiedenen Secten in sich. Bezüglich der popischen Secten ist es zwar wahr, daß sie im Ganzen weniger wild und grausam waren als die Ohne-Poper, dennoch bietet ihre Geschichte des Wilden und Unsinnigen genug dar, demzufolge auch sie von der russischen Regierung verfolgt wurden. Ihre Popen waren nicht selten entlaufene ungeweihte Mönche und solche Popen, welche wegen ihrer Vergehen und Verbrechen aus der Staatskirche sich flüchten mußten. Uebrigens fehlt es auch bei den Popern nicht an Beispielen, daß auch Laien, Nonnen und alte Weiber die hl. Functionen verrichteten, Beicht hörten, altgeweihtes Brod als Communion austheilten u. dgl. m. Ihr größtes Heiligthum, zu dem auch die Ohne-Poper häufig pilgerten, hatten sie auf der Insel Wjetka unter polnischem Schutze; mit den Raskolniks aber, die sich da von allen Seiten her ansiedelten, vermengten sich auch viele desertirende russische Soldaten, flüchtige leibeigene Bauern und andere Unzufriedene; zu wiederholten Malen wurde daher die Wjetka'sche Ansiedelung durch russische Regimenter auseinander gesprengt, das letzte Mal im Jahre 1764 auf Catharinas II. Befehl durch den General Maßlow, wodurch die berühmte Wjetka für immer aufgelöst wurde. Nach dieser Auflösung der Wjetka nahm sich die Secte der Starodubowzen um die Balken und Trümmer der zu Wjetka niedergerissenen Kirche an, schaffte dieselben nach der Slobode Starodub und richtete damit wieder eine Kirche sammt einem zahlreichen Kloster auf, in welchem die Mönche und Nonnen ebenso ungebunden und zuchtlos lebten, wie vorher zu Wjetka. Ueberhaupt kann man den Raskolniks-Klöstern nur Schlimmes nachsagen; in ihnen brütete der Raskolnikismus unaufhörlich neuen Unsinn aus. So nahm die Secte der Wiedersalber (Peremasanowschtina oder Jorschenzü) in dem 1771 zu Moskau errichteten Raskolnikenkloster ihren Ursprung; diese Secte hält es für nothwendig, die zu ihr übertretenden Popen mit Chrysam wieder zu salben, und kocht sich denselben selbst. Andere von Mönchen ausgebrütete Secten sind die Jewlewschtschina und die Dositheowschtschina. Von jener soll nur so viel gewiß sein, daß die Anhänger derselben ihre Weiber unter sich wechseln so oft es ihnen gefällt; diese wurde von dem Mönche Dositheus gestiftet, welcher lehrte, man brauche nur alle zehn Jahre oder auch erst am Ende des Lebens zu beichten und zu communiciren; diese Handlung könne man auch bei dem Aeltesten der Gemeinde verrichten; vor keinem Menschen, sondern nur vor Gott allein brauche man das Haupt zu beugen 2c. Oft genug waren es aber selbst unter den popischen Secten

nur Bauern, die wieder neue Secten stifteten. So stifteten 1775 einige Bauern die Secte der Tschernobolzi; ihre Lehrsätze waren: das Schwören sei verboten; das Bartscheeren sei auch bei den Soldaten die größte Sünde; das von der h. russischen Synode vorgeschriebene Gebet für den Kaiser und die kaiserliche Familie dürfe nicht gebetet werden, da es die neue russische Kirche vorgeschrieben habe; zudem glauben sie an das nahe Ende der Welt, chrismatisiren alle Popen und Laien, die zu ihrer Secte übertreten, zerreißen die Pässe, weil sich darauf das Petschaft des Antichrists, das russische Staatssiegel mit dem Ritter Georg, befinde &c. — Die Raskolniks ohne Popen, bei denen Bauern und Weiber die geistlichen Functionen verrichten, zerspalteten sich in noch mehrere Secten, als die popischen Raskolniks; darunter sind die merkwürdigsten die sogenannten Wiedertäufer oder Pomoränen, die Theodosier, die Philipponen und die Duchoborzen. Die Pomoränen (Pomorier) halten alle Priester seit Nicons Verbesserung der Kirchenbücher für Wölfe, verwerfen die von diesen vorgenommenen Taufen als Profanationen, taufen Alle, die zu ihnen übergehen, von neuem, erklären alle von Priestern eingesegneten Ehen für Häresie und Unzucht, betrachten die Kirchen der Niconianer als Häuser des Antichrists, behaupten, der Antichrist sei schon erschienen und herrsche bereits, und habe die Sacramente und alles Heilige von der Erde verbannt, daher sei consecrirtes Brod und consecrirter Wein der Antichrist selbst u. s. w. Die Pomoränen waren es auch vorzugsweise, welche der Fanatismus oft bis zur sogenannten Feuertaufe durch Selbstverbrennen hinriß; überdieß werden sie der gröbsten Unsittlichkeit beschuldiget und beteten früher auch nicht für den Kaiser, jetzt thun sie dieß wohl, aber Kaiser nennen sie ihn nicht, weil dieser Name nicht russisch und von den frühern russischen Herrschern nicht gebraucht worden sei. Von den Pomoränen trennten sich die Theodosier und bildeten eine eigene Secte, die sich von jenen durch einen noch weiter getriebenen Haß gegen die Niconianer unterscheiden, denn die Theodosier werfen der herrschenden Kirche vor, sie sei voll von allen Ketzereien, glaube an keinen Gott, wohl aber an den Antichrist und verehre diesen unter dem Namen Jesu &c.; sie reinigen auch alle auf dem Markte gekauften Victualien durch eine Menge von Verbeugungen und Gebeten von den Einflüssen des Antichrists. Vorzüglich gewannen die Theodosier an Kraft und Ausdehnung, als sie zur Zeit der Pest in Moskau 1771 auf eigene Kosten ein Spital erbauten; Alles strömte dahin und Viele ließen sich bereden, durch die Wiedertaufe zur Secte überzutreten, und da die Meisten der Kranken starben, woran das Einstecken in die Wasserkübel zur Wiedertaufe das Seinige beitrug, so trug das Bekehrungsgeschäft auch großen Gewinn, indem die Sterbenden ihr Vermögen häufig ihren Bekehrern vermachten. Die Philipponen geben den Pomoränen und Theodosiern in dem Hasse gegen die Niconianer nichts nach, taufen die Uebergetretenen, verwerfen alle andern Sacramente, da der Antichrist alle von der Erde verbannt habe, halten den Eid und Kriegsdienst für verboten und treiben ihren Fanatismus wie die Pomoränen bis zum Selbstmorde, weil ja auch die hl. Martyrer freiwillig sich in's Feuer oder Wasser gestürzt oder sonst die Martyrerkrone nicht ausgeschlagen hätten. Manche Aehnlichkeit mit den protestantischen spiritualistischen Secten haben die Duchoborzen (Streiter des Geistes, Seelenstreiter). Diese Secte zeigte sich zuerst unter der Regierung der Kaiserin Anna in Moskau und andern Städten; sie nimmt die Lehre von der Dreieinigkeit nicht an, hat wie keine Priester so auch keine Kirchen, verwirft die Sacramente, bedient sich als einzigen Gebetes nur des Vaterunsers, hält den Eid und Kriegsdienst für verwerflich und weigerte sich früher auch, die weltliche Obrigkeit anzuerkennen und Abgaben zu entrichten. Außer den Pomoränen, Theodosiern, Philipponen und Duchoborzen möge noch einiger unpopischen Secten gedacht sein. Die Nowoschenü (Neuvermählten) theilen nicht die Lehre von der Verwerflichkeit der Ehe mit andern unpopischen Secten, und nehmen sich's heraus, wenigstens für die Einsegnung derselben zu den Popen der herrschenden Kirche zu

gehen, kehren aber sogleich nach erhaltenem Segen wieder zu ihrer Gemeinde zurück und reinigen sich durch Buße, Verbeugungen und Abbitte vor ihrer Gemeinde. Die Tschuvstwenniki (die Gefühlvollen) sagen, wer sich nur immer zum Alterthum hält, wird selig werden, mag er sich nun wiedertaufen lassen oder nicht, und mag er zu den popischen oder unpopischen Secten gehören. Die Samokreschtschina (Selbsttäufer) taufen sich selbst, und die Samostrigolschtschina (Selbstordinirer) machen sich selbst zu Mönchen und Nonnen, indem sie sich selbst die Haare abschneiden, vor Heiligenbildern die Kutte anziehen &c. Die Akulinowschtschina, von einem Weibe gestiftet, bilden eine unsaubere geistliche Bruder- und Schwesterschaft und sprechen die zu ihnen übergehenden Popen und Mönche von ihren Weihen und Gelübden los. Die Molokani und Szubodniki (Milchtrinker und Samstager) genießen an Mittwochen und Freitagen Milch, Eier und Käse, an Samstagen aber fasten sie. Eine besondere Erwähnung verdienen noch die Messalianer, Bogomilen und die Secte der Szelesnewschtschina. Strahl führt sie unter den unpopischen Raskolniks-Secten auf; indeß möchten sie nur im weitern Sinne den Raskolniks beigezählt werden, insoferne nämlich darunter alle Secten begriffen werden, die mit der herrschenden Kirche im Widerspruche stehen; doch läßt sich nicht läugnen, daß die Messalianer und Bogomilen (s. d. Art.), obgleich sie offenbar häretische Ueberreste aus sehr alter Zeit sind, mit mehreren unpopischen Raskolniks-Secten ziemliche Aehnlichkeit haben. In Betreff der Szelesnewschtschina, welche vom Christenthume nichts haben, sondern ganz die Gebräuche der Juden beobachten und auf die christliche Religion schmähen, möchte es noch mehr zu bezweifeln sein, ob sie auch nur im weitern Sinne den Raskolniks beizuzählen oder nicht, vielmehr für eigentliche und ursprüngliche Juden anzusehen seien; indessen werden sie doch von Einigen für Nachkommen der oben erwähnten Judensecte betrachtet. — Seit ihrer Entstehung suchte man die Raskolniks sowohl seitens der herrschenden Kirche wie auch seitens der russischen Regenten zur Rückkehr in die russische Kirche zu bringen, aber weder Belehrungen noch Verfolgungen halfen etwas; doch milderte sich, seitdem man gelindere Maßregeln gegen sie in Anwendung brachte, ihre Schwärmerei und Wildheit. Schon Peter der Große (s. d. Art.), beschränkte in späterer Zeit seine Maßregeln gegen sie darauf, daß er sie zu doppelter Kopfsteuer und zum Tragen eines Abzeichens verpflichtete; jetzt zeigt man gegen sie eine noch viel größere Toleranz. Noch schätzt man ihre Zahl auf fünf Millionen. Vgl. den Art. Russen. S. Strahls Beiträge zur russischen Kirchengesch. Halle 1827; Schlözers Aufsatz in der N. Berliner-Monatsschrift 1802, August; Lenz, de Duchoborzis, Dorp. 1829; Andr. Iwanow, Vollst. hist. Nachr. von den alten Strigolniken oder den neuen Raskolniks. 2te Aufl. Petersb. 1795. [Schrödl.]

Rasin (Rezin, רְצִין), der letzte König von Syrien (Damascus, s. d. Art. Damascus), bekriegte, mit Phacee von Israel verbündet, den König Achaz von Juda (2 Kön. 15, 37; 16, 5 ff.; 2 Paral. 28); sie belagerten endlich auch Jerusalem, eroberten es aber nicht. (In diese Zeit fällt die Weissagung Is. 7, 1 ff.) Achaz suchte Hilfe bei Tiglathphalasar von Assyrien und dieser eroberte Damascus; die Einwohner wurden in's Exil abgeführt, Rasin getödtet. (2 Kön. 16, 7—9.)

Räthe, evangelische (consilia evangelica). Die katholische Sittenlehre erkennt außer den Sittengesetzen, welche in den Geboten Gottes und der Kirche ihre Begründung haben, Räthe, evangelische genannt, weil sie im Evangelium enthalten sind; und demgemäß außer den streng pflichtmäßigen Handlungen, sittlich rathsame oder gerathene Willensäußerungen. Sie heißen: freiwillige Armuth, stete Keuschheit und vollkommener Gehorsam unter einem geistlichen Obern. — Die evangelische Armuth besteht in der freiwilligen Verzichtleistung auf jede Art von Eigenthum aus Liebe zu Gott, und um desto ungehinderter nach den höhern und ewigen Gütern trachten zu können. Sie wurde von Christus gerathen Matth. 19, 16—20. Marc. 10, 17 ff. Luc. 18, 18. 30. Christus selbst war das vollkommenste Muster der

evangelischen Armuth, Matth. 8, 20. 2 Cor. 8, 9. Ebenso sind Beispiele der freiwilligen Armuth Johannes der Täufer, Matth. 3, 4.; die Apostel, Matth. 19, 27.; die ersten Christen, Apg. 4, 32—37. — Die stete Keuschheit verzichtet auf das Recht und die sittlicherlaubten Genüsse des ehelichen Lebens und ist vom Herrn gerathen, Matth. 19, 9—12. Paulus gibt denselben Rath, 1 Cor. 7, 7. und 32—38. und ermuntert zu dessen Befolgung durch sein Beispiel. — Der vollkommene Gehorsam besteht in der freiwilligen Unterwerfung des eigenen Willens unter den Willen eines geistlichen Obern hinsichtlich der ganzen Sphäre erlaubter selbstständiger Willensbethätigung. Christus hat solchen Gehorsam gerathen, Matth. 19, 21. 28. 29., in welchen Stellen nicht nur die Verläugnung zeitlicher Güter, sondern auch die des eigenen Willens in der Nachfolge Jesu empfohlen ist. Der Herr selbst stellte in seiner ganzen Lebenserscheinung das vollkommenste Bild solchen Gehorsams dar, Phil. 2, 8. Hebr. 10, 7. Evangelische Beispiele sind ferner die Johannis-Jünger und die Jünger und Freundinnen Jesu, Matth. 11, 2. 27. 55. — Die in Rede stehenden drei Aeußerungen des christlich sittlichen Willens sind keineswegs von Christus geboten, weder allgemein noch speciell denjenigen, welchen sie nach ihrem innern Beruf und ihren äußern Verhältnissen empfehlenswerth erschienen. Sie involviren eine Stufe sittlicher Vollkommenheit, zu deren Erstrebung Niemand unter einer Sünde verpflichtet ist. Christus sagt zu dem Jüngling, dem er Matth. 19, 21 den doppelten Rath der freiwilligen Armuth und des vollkommenen Gehorsams gibt, nachdem er ihm schon unter der Bedingung, daß er die Gebote gehalten, die Seligkeit zugesichert Matth. 19, 17.: „willst du vollkommen werden, so verkaufe Alles, was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel finden, und komm und folge mir nach". Der Schatz im Himmel kann nicht die ewige Seligkeit absolut bedeuten, denn dieß hatte der Herr schon der Beobachtung der Gebote als Lohn zugesprochen, sondern ein relativ höheres Maß des himmlischen Glückes. Hinsichtlich des Rathes der steten Keuschheit Matth. 19, 11. u. 12. fügt der Herr dem gegebenen Rathe die Worte bei: „nicht Alle fassen dieses Wort, sondern nur die, denen es gegeben ist; wer es fassen kann, der fasse es". Auch der Apostel spricht von dieser Tugend nicht im Sinne der Vorschrift, sondern des Rathes, wodurch der freie Wille keineswegs gebunden und verpflichtet wird. Es sind also hier überall keine Gebote, sondern Räthe. Aber wie es dem menschlichen Gemüthe eigen ist, das von der Liebe Gerathene noch viel hingebender zu erfüllen, als was das Gesetz geboten hat, so sehen wir auch in den ersten und wärmsten Zeiten des Christenthums, was die ewige Liebe gerathen, mit einer so außerordentlichen Hingebung und in so großer Ausdehnung erfüllt. Bei der Erfüllung des Gesetzes bleiben wir allweg noch unnütze Knechte, und wenn von diesem Gefühle auch derjenige Christ, der über das Gesetz hinaus seinen Willen dem Herrn opfert, nur um so inniger durchdrungen ist, so ist doch in seinem Bewußtsein Etwas, was ihn erhebt und begeistert, obwohl er weiß, daß wenn er mehr liebt, als Andere, dieß nur daher kommt, weil er mehr geliebt wird und Alles, was er thut, nur ein Werk der Gnade ist, welcher in einem höhern Grade mitwirken zu können aber eben sein inneres Glück ist. Auch hier kommt man aus dem circulus, nicht vitiosus, sondern virtuosus, aus dem mystischen Ringe nicht heraus, in welchem Freiheit und Gnade sich begegnen und durch ihre wunderbare Reciprocität das geistige Leben schaffen, dem Ringe, den die Logik des Rationalismus nie begreifen wird, den sie durch Vernichtung des einen oder andern Factors, die ihn schließen, nur zerstören kann. Der absoluten Wahrheit, die darin liegt, wird nur durch Erfahrung das christliche Gemüth inne, wie dieses auch nur durch solche unmittelbare aber über jeden Zweifel erhobene Erfahrung erkennt, wie im Stande der Vollkommenheit, zu welcher die evangelischen Räthe erheben, die höhere Bethätigung der Freiheit durch die Macht der Gnade jenes beglückende Gefühl des höhern Verdienstes in der Seele verbreitet. **Die evangelischen Räthe** waren daher immer das kräftigste Lebenselement in

der christlichen Kirche, und ihre Befolgung der Gradmesser der Wirksamkeit des christlichen Geistes in den verschiedenen Perioden ihres Bestandes. Das Wahre lebt sich zuerst. Dann erst kommt die Reflexion darüber und versucht seine begriffliche Bestimmung. — Der hl. Thomas stellt den Begriff des **Rathes** fest und unterscheidet zwischen **Geboten** und **Räthen**. Prim. Secund. P. Volum. I. qu. 14. art. 2. sagt er: „der Rath bezieht sich nicht auf den Endzweck, sondern auf die Mittel zum Endzweck"; und quaest. 108. art. 4. setzt er auseinander: „zwischen Rath und Gebot besteht der Unterschied, daß das Gebot dem Willen eine moralische Nöthigung auflegt, der Rath aber der freien Wahl des Subjects überlassen bleibt. Im neuen Gesetze, als dem Gesetze der Freiheit, erscheinen Räthe an ihrem Orte, die im alten Gesetze der Knechtschaft keinen Raum fanden. Die Gebote des neuen Gesetzes schließen Alles das in ihre Forderungen ein, was zur Erlangung des absoluten Zweckes unerläßlich ist. Dieser Zweck ist die ewige Seligkeit, auf welche das neue Gesetz unmittelbar hinführt. Die Räthe können sich aber nur auf dasjenige beziehen, wodurch der Mensch besser und leichter den absoluten Zweck erreicht. Nun ist der Mensch in die Mitte gestellt zwischen die irdischen und geistigen Güter, in welchen letztern die ewige Seligkeit besteht. Je mehr sich der Mensch an die einen dieser Güter hingibt, desto weiter entfernt er sich von den andern. Wer sich an die erstern dergestalt festhängt, daß die Bestimmungsgründe seiner Handlungen lediglich aus ihnen hervorgehen, der geht der geistigen Güter völlig verlustig. Dieser Verkehrtheit arbeiten die **Gebote** entgegen. Daß aber der Mensch auf die zeitlichen Güter gänzlich verzichte, ist zur Erreichung des absoluten Zweckes nicht **nothwendig**. Denn er kann auch dieser Güter gebrauchend selig werden, so ferne er nur seinen Endzweck nicht in sie setzt. Aber **leichter** wird er den Endzweck erreichen, wenn er sich der irdischen Güter gänzlich entschlägt, was daher die evangelischen Räthe empfehlen. Die irdischen Güter aber, deren der Mensch gebrauchen kann, umfassen drei Gattungen, den Reichthum, welcher der Augenlust entspricht, die sinnlichen Genüsse, welche der Fleischeslust, und Ehren und Würden, welche der Hoffart des Lebens entsprechen 1 Joh. 2. — Diesen drei Gattungen irdischer Güter gänzlich zu entsagen, so weit es möglich ist, wird vom Evangelium **gerathen**, weßhalb auch jede Genossenschaft von Religiosen auf dem Grunde der Befolgung dieser Räthe nach Vollkommenheit strebt. Denn der Reichthum wird verläugnet durch die freiwillige Armuth, das sinnliche Vergnügen durch die stete Keuschheit, die Hoffart des Lebens durch den vollkommenen Gehorsam". Der hl. Thomas dehnt diese Lehre noch weiter aus. „Außer dieser vollständigen Beobachtung der evangelischen Räthe", fährt er fort, „gibt es noch eine specielle Anwendung derselben in einzelnen Fällen. Wer z. B. einem Dürftigen Almosen spendet in einem bestimmten Falle, wo er dazu nicht verpflichtet wäre, befolgt einen Rath. Ebenso wer zu einer bestimmten Zeit sich erlaubte sinnliche Vergnügungen versagt, um des Gebetes besser pflegen zu können, befolgt einen Rath. So auch, wer in einem einzelnen Falle, wo es die Pflicht nicht verlangt, seinen Willen einem andern unterordnet, wer z. B. seinem Feinde Gutes thut, unter Umständen, wo es die Pflicht der Feindesliebe nicht gebietet, oder auf eine Genugthuung verzichtet, die er mit moralischer Berechtigung fordern könnte, der befolgt einen Rath. Und auf diese Weise lassen sich alle einzelnen Räthe auf jene drei allgemeinen zurückführen." So der hl. Thomas von Aquin. Auf ähnliche Art erklärt den Unterschied zwischen Gebot und Rath der hl. Franciscus von Sales Theot. 1, 8. c. 6. — Die Kirche hat zu allen Zeiten auf die Befolgung der evangelischen Räthe einen hohen Werth gelegt, und diejenigen ihrer Glieder, welche nach deren Anleitung zur Vollkommenheit strebten, als ihre vorzüglichsten Zierden betrachtet. — Die **Reformatoren** dagegen haben ihrem Principe zufolge, daß der Glaube allein rechtfertige und ein verdienstliches Wirken dem Menschen unmöglich sei, wodurch die christliche Sittenlehre in ihrer Wurzel angegriffen wurde, die evangelischen Räthe theoretisch und practisch ver-

worfen, und in ihnen eine Hauptquelle der an der katholischen Kirche so leidenschaftlich getadelten Werkheiligkeit gesehen. Die Aussprüche des Evangeliums haben sie nach ihrer Weise verdreht, und ihrem klaren Sinne zuwider auf andere Beziehungen zu bringen gesucht. — Die antikatholische Moraltheologie aber, wie sie sich insbesondere seit Kant ausgebildet hat, und auch manche katholische Morallehrer beherrschte, hat über die evangelischen Räthe wissenschaftlich den Stab gebrochen, indem sie zu zeigen suchte, daß es zwischen sittlich gebotenen und verbotenen Handlungen nichts in der Mitte liegendes, daß es weil keine moralisch gleichgültigen Willensbestimmungen, so auch keine evangelischen Räthe vor dem Forum der Sittenlehre geben könne. In jedem eintretenden concreten Falle sei entweder Thun oder Unterlassen Pflicht. Die Pflicht aber trete mit einem moralischen Befehl, nicht mit einer bloßen Empfehlung an den freien Willen, ihre Uebung sei stets geboten, nie bloß gerathen. — Diese Lehre hat für's Erste gerade so wie die der Reformatoren von der angenommenen Unmöglichkeit sittlich verdienstlicher Handlungen oder guter Werke das unvertilgliche moralische Gefühl und das gesunde Urtheil des practischen Menschenverstandes gegen sich, und die Behauptung, daß zwischen gebotenen und verbotenen Handlungen nicht ein großer Spielraum moralischer Freithätigkeit in der Mitte liege, sieht sich practisch gerade so entschieden und mit dem besten Gewissen verworfen, wie die Läugnung der guten Werke, selbst unter den Glaubensgenossen der Reformatoren. Daß die Sittlichkeit dieser Confessionen nicht tiefer gesunken ist, wie sie bei folgerichtiger Anwendung des falschen und verderblichen Grundsatzes hätte sinken müssen, hat aber seinen Grund im Widerspruche des moralischen Gefühles und damit in der practischen Verleugnung des Lehrsatzes. — Suchen wir aber den wissenschaftlichen Grund des gerügten Irrthums, der aus dem Systeme der christlichen Sittenlehre die evangelischen Räthe verbannt, so finden wir ihn darin, daß die neuere Moral seit Kant das formale Moralprincip ganz einseitig und mit gänzlicher Beseitigung des materiellen an die Spitze der Moralsysteme gestellt hat. Kant leitete das ganze Sittengesetz aus der moralischen Natur des Menschen ab. Er glaubte, daß das Moralprincip durch jede Deduction aus einer andern Quelle als der practischen Vernunft verunreinigt würde, und die sittlichen Handlungen der Menschen all ihren Werth verlören, wenn sie durch eine andere Auctorität, als die des absoluten Dictates der Vernunft motivirt erschienen. „Handle in jedem Falle so, daß du überzeugt sein kannst, die Maxime deines Handelns müsse auch die Maxime des Handelns aller vernünftigen Wesen sein"; das war das Princip der Kantischen Moral. Dabei waren zwei unbegründete Voraussetzungen gemacht. Erstens daß die menschliche Vernunft gleich sei der absoluten Vernunft, und die andere, daß die menschliche Vernunft in der Menschheit rein und vollständig zur Erkenntniß ihrer selbst, zu ihrer Selbstdarstellung und Offenbarung im menschlichen Bewußtsein komme. Letzterer Annahme widerstreitet aber, abgesehen von dem Dogmatismus, der in der erstern liegt, durchgängig die Erfahrung. Die Folge war, daß das Kantische Moralprincip überall, wo es zur Anwendung kam, eine andere Form annehmen mußte, und sich in den Satz deteriorirte: „Handle in jedem Falle deiner besten Ueberzeugung gemäß." Hiedurch wurde das formale Moralprincip auf seine Spitze getrieben; zugleich damit aber auch dem willkürlichsten Subjectivismus Thür und Thor geöffnet, und die Moral all ihres objectiven Gehaltes entleert, weil der arbiträren Ansicht des Individuums nun die Zügel des ganzen sittlichen Lebens in die Hand gegeben waren. Die ganze moderne Moral ist von diesem formalen Princip der Kantischen Schule inficirt, ja der Art beherrscht, daß auch katholische Moralisten sich des Einflusses desselben nicht immer erwehren konnten. Demnach gab es freilich keine sittlich gleichgültigen Handlungen mehr im Sinne der alten Sittenlehre und auch für die Räthe fand sich keine Stelle mehr im Systeme. Die katholischen Theologen sahen sich daher unter dem Druck der dominirenden Kantischen Idee genöthigt, nach allen möglichen Hilfsgedanken zu greifen, wie wir

selbst bei Möhler in seiner Antwort auf Baurs Antisymbolik wahrnehmen, um die Kirchenlehre von den evangelischen Räthen noch auf eine precäre Weise unterzubringen. Denn freilich, wenn ich nur dann sittlich gut handle, soferne ich in jedem vorkommenden Falle meine Handlung nach dem absoluten Gebot meiner practischen Vernunft, wie sie eben in mir spricht, einrichte, so bin ich unaufhörlich moralisch gebunden, und stehe beständig unter Gebot und Pflicht. Anders zu handeln ist dann moralisch unmöglich. — Dem Anscheine nach stellt sich solche Sittenlehre als sehr strenge dar. Es ist aber in der That nicht so, sondern die Folge davon ist vielmehr ein ausgearteter Probabilismus, der keine Grenzen kennt. Das sittliche Leben müßte bei consequenter Anwendung dieses Princips alle plastische Gestalt verlieren. Kant ist der Luther der Moral; und wie sich die Glaubenslehre durch folgerichtige Entwicklung des dogmatischen Princips der Reformatoren verflüchtigen mußte, so führt das Kantische Princip zur Auflösung der Moral. Dieß wird nachgerade so tief gefühlt, daß der bessere Sinn der Zeitgenossen sich unwillkürlich wieder nach der alten, so sehr geschmähten und verpönten „Verstandesmoral" der katholischen Kirche zurückwendet, und die geistreichen und nicht geistreichen Moralgebäude der Neuern sich alsbald auf trockenen Sand gesetzt sehen dürften. — Die katholische Moral, immer auch die Moral der gesunden practischen Menschenvernunft, wie sie überall im Leben sich Geltung verschafft, unterscheidet ein doppeltes Princip: das formale und das materiale. Ersteres lautet einfach: „Thue Alles, was du zu thun verpflichtet bist aus Liebe zu Gott." Das andere: „Halte die Gebote Gottes." Wenn man beide in eine Formel zusammenfassen und den absoluten Endzweck des Handelns miteinschließen will, so kann man etwa sagen: „Suche dich mit Gott zu vereinigen, indem du aus Liebe zu ihm seine Gebote hältst." Hieraus ergibt sich für alle Fälle der Begriff der Pflicht. Pflicht ist überall da vorhanden, wo ein Gebot Gottes zum Thun oder Unterlassen auffordert. Wo kein Gebot spricht, ist das Subject moralisch frei und hat das Recht nach eigenem Ermessen zu handeln. Jeder Christ erreicht den absoluten Endzweck, der den in den Geboten objectiv ausgesprochenen Willen Gottes aus Liebe zu Gott vollzieht. Die Gebote umgrenzen den Pflichtkreis, die Liebe beseelt ihn. — Aber das Lebenselement des Christen, die Liebe, kann sich dermaßen steigern, daß sie den Pflichtkreis durchbricht und die moralische Freiheit und das sittliche Recht Gott gänzlich zum Opfer bringt. Solche moralische Transcendenz ist dem menschlichen Gemüthe eigen, und wir finden sie in der Sittengeschichte aller Völker und Religionen. Wo sie aber nicht durch die Weisheit einer höhern Auctorität gelenkt und geordnet wird, artet sie in Schwärmerei und Fanatismus und in allerlei Verirrungen aus, welche, anstatt den Menschen zu erheben, ihn und die moralische Ordnung, über welche ein innerer Drang ihn hinaus führt, zerstören. Da kommen dann dem christlichen Gemüthe die evangelischen Räthe entgegen, welche die nach Vollkommenheit ringende Liebe leiten und regeln, daß ihre Flamme, statt verzehrend um sich zu greifen, erleuchtend und heiligend in den von höherer Weisheit gewiesenen Wegen und Richtungen emporlodere. — Die drei evangelischen Räthe stellen sich genau, wie schon in der angeführten Stelle des hl. Thomas gezeigt ist, den drei Hauptästen des sittlich Bösen entgegen, und ihre Erfüllung erscheint nur als die höchst mögliche Potenzirung der gebotenen sittlichen Wirksamkeit, die gegen jene gerichtet ist. Sie sind keineswegs Sonderwege, die von der allgemeinen sittlichen Heerstraße abführen, sie sind nur eine von freier Liebe hervorgerufene Progression auf dem Wege, der den Menschen überhaupt zu seinem Ziele leitet. — Daß es auch protestantischerseits Männer gibt, die den Werth solches Strebens zu würdigen vermögen, beweist Leo, der in seiner Geschichte von Italien 2. B. 4. Buch, 7. Cap. über den hl. Franciscus von Assisi (s. d. A.), ungeachtet seiner protestantischen Abneigung gegen das Ordenswesen, nicht umhin kann, in folgenden anerkennenden Worten sich auszusprechen: „Wir müssen die Tiefe und Liebenswürdigkeit eines Gemüthes, wie das des hl. Franciscus von Assisi war, in jeder Weise aner-

kennen. Er flüchtete aus des Lebens Verwirrung in eine Region des Geistes, wo der, den sein inniges, tiefes Gefühl dahin geführt hat und erhält, im ewigen Frieden wohnt. Jene ewig gleiche, reine Begeisterung, die die eigene sinnliche Persönlichkeit ganz und aus innerstem, unwillkürlichstem Antrieb und Bedürfniß verläugnet, die nur für Andere und in Liebe lebt, sie durchdrang ihn so, daß er, der alle weltlichen Güter verachtete, seinem eigenen weltlich gesinnten Bruder ein Gegenstand des Spottes, seinem Vater ein stetes Aergerniß ward, und er zuletzt aus dem Hause wich. Daß in ihm kein Arges, keine Eitelkeit war, daß ihn nur die Welt und deren Verhältnisse anekelten, wenn er sie mit dem Bilde ewiger Harmonie verglich, daß in ihm der Gedanke, daß alle Menschen Christi Brüder seien und Gottes Söhne, wenn sie den Willen des Vaters thäten, der im Himmel ist, erzeugt hatte, daß er, wenn er ein Schwärmer zu nennen ist, zugleich einer der edelsten Menschen war, die je gelebt haben, beweist die einfache Liebenswürdigkeit seiner Briefe, die Wahrheit des Gefühls in seinen Liedern. Wer vermag es, an der Glut der himmlischen Liebe zu zweifeln, die Franz durchdrang, wenn er jene wunderbaren Gesänge liest, die sie schildern, und in denen selbst der bloße Wortklang eine Kraft und Fülle des Gefühles offenbart, wie sie sich schwerlich irgendwo wieder findet. Er lebte in der rein christlichen Empfindung, und indem er mit allen einzelnen weltlichen Gütern und Beziehungen gebrochen hatte, hatte er sich in eine Sphäre erhoben, wo ihm kein Verlust mehr drohte und wo er nur seiner Liebe leben konnte." — Wir fügen an diese Aeußerungen die Frage an: hätte der hl. Franz, wenn er mit seiner ganzen concreten Persönlichkeit, dem Drange seines Gemüthes weniger gefolgt, und in der Mitte der weltlichen Beziehungen, in die ihn die Vorsehung gestellt hatte, beharrend, nach dem Worte des Apostels der Welt gebraucht hätte, als brauchte er sie nicht, die gegebenen irdischen Verhältnisse, ohne sich ihnen zu entziehen, mit christlichem Geiste durchdrungen und in einem thätigen Leben verwendet hätte, pflichtwidrig gehandelt? Ja! müssen jene modernen Moralisten sagen, welche die Pflicht noch über das Gebiet der gebotenen Sittlichkeit hinaustragen, und die außerordentlichen Gnadenrufe zur besten subjectiven Ueberzeugung rechnend, es für Sünde zu erklären gezwungen sind, wenn ihr auch in solchem Falle nicht Folge geleistet wird. Nein! sagen wir dagegen im Einklang mit der katholischen Lehre. Denn gänzliche Verzichtleistung auf die irdischen Güter ist nicht geboten, sondern nur gerathen für den, der es fassen kann. Die Entscheidung darüber bleibt dem freien Ermessen des Subjects anheimgestellt. Dabei will aber keineswegs gesagt werden, daß es subjectiv ganz gleichgültig sei, wie immer das Subject entscheide, weil es nicht gleichgültig sein kann, ob ein von der höchsten Weisheit gegebener Rath befolgt werde oder nicht von demjenigen, der Ursache hat zu glauben, daß der Rath für ihn gegeben sei. Ein solcher würde den höhern Lohn verscherzen, zu dessen Gewinnung ihn die Gnade qualificirt und eingeladen hat. Allein der Seligkeit ginge er dadurch nicht verlustig, würde also nicht sündigen, nicht pflichtwidrig handeln, weil er kein Gebot verletzte. Sein Verhalten fiele nicht unter die moralische Imputation, sondern stünde innerhalb des über den Pflichtkreis hinausliegenden Gebietes der moralischen Freiheit, wo es nur Räthe gibt, die keine Verbindlichkeit auflegen. Man hat gegen diese Lehre eingewendet, sie begründe eine doppelte Tugend. So wenig als die Vaterlandsliebe eine doppelte wird, wenn der eine Bürger gerne und aus Liebe zum Vaterlande alles das leistet, was der Staat von ihm fordert, der andere aber mehr zu thun sich gedrungen fühlt, als nur die nackte Schuldigkeit, und sich ganz dem Vaterlande aufopfert. — Man hat weiter gesagt; man könne nicht mehr als den Willen Gottes erfüllen. Den vollständigen Willen Gottes zu erfüllen ist dem Geschöpfe ewig unmöglich. Den gesetzlich verkündeten zu erfüllen ist seine Pflicht. Räthlich aber ist auch denjenigen Willen Gottes zu erfüllen, der mittelst besonderer Gnade sich uns zu vernehmen gibt und unsern Willen anregt. — Die evangelischen Räthe sind indessen nicht nur Mittel, durch deren Anwendung der

Christ eine höhere Liebe auf eine Gott wohlgefällige Weise bethätigen kann. Sie sind auch Mittel zur Sicherstellung des Heils überhaupt. — Wie die Standeswahl Sache freier Ueberlegung und, ohne daß man sagen kann, daß die Ergreifung eines bestimmten Berufes von Seite eines bestimmten Individuums für dieses Pflicht sei, so daß eine Ausweichung Sünde wäre, dennoch von großer moralischer Wichtigkeit ist, so ist auch die Frage, wenn sie sich einem Christen nahe legt, ob er die evangelischen Räthe befolgen und etwa in den Ordensstand treten solle, ein Gegenstand wichtiger Erwägung. Denn es gibt moralische Naturen, denen ein sittliches Verhalten unter weltlichen Verhältnissen weit schwieriger wird, als der gänzliche Verzicht auf den Gebrauch und den Genuß dieser Verhältnisse. Arm zu sein ist für Manche eine leichtere Aufgabe als in Berührung mit den Gütern der Welt lebend, ihren Anziehungskräften gegenüber die sittliche Freiheit zu behaupten. Mancher beobachtet leichter den Rath der steten Jungfräulichkeit als den der standesmäßigen von der Pflicht gebotenen Keuschheit. Und es sind deren Viele, welche Kraft genug haben, den Rath des vollkommenen Gehorsams auszuführen, während Freiheit und Selbstständigkeit eine gefährliche Klippe für sie sind. Es gibt Menschen, denen das Höchste zu erschwingen leichter ist, als sich in einer Mittelstellung sittlich zu behaupten. Vielleicht war der Jüngling im Evangelium einer dieser Menschen und der Herr gab ihm darum den Rath der freiwilligen Armuth, weil er wußte, daß er den Schlingen des Reichthums nicht entgehen würde. In solchen Fällen sind die evangelischen Räthe wahre Tugendmittel, wiewohl wieder keine solche, die wie Beten, Fasten, Almosen geben, geboten sind, so daß ihr Nichtgebrauch pflichtwidrig wäre, sondern gerathene, also mit der Erreichung des Endzwecks in keiner nothwendigen Verbindung stehende. — Was von den evangelischen Räthen im Allgemeinen gilt, das gilt auch von ihrer vereinzelten Anwendung im Weltleben, wovon wir oben den hl. Thomas sprechen hörten. Auch hier tönt nirgends ein kategorischer Imperativ, der eine Pflicht in sich schließt. Wir verweisen hierüber auf den Artikel „Gelübde". Auf drei Stufen erhebt sich also das Gebäude der Offenbarung des freien menschlichen Willens. Auf der untersten Stufe tritt ihm die Rechtspflicht mit äußerem Zwange, auf der zweiten die Moralpflicht mit innerer Nöthigung entgegen. Auf der obersten Stufe waltet der durch beide untern Stufen hindurchgegangene und geläuterte Wille mit voller Freiheit nur vom Rathe geleitet und von der Gnade gelockt. — Man wendet gegen die evangelischen Räthe ein, daß sie allgemein befolgt die Absichten der Vorsehung bezüglich der Menschen und ihrer Entwicklung aufheben würden. Sie könnten also nie die Maxime aller vernünftigen Wesen sein. Das sollen sie auch nicht. Darum sind sie nur Räthe, keine Gebote, Räthe für die, welche dafür von eben jener Vorsehung durch besondere Berufung disponirt sind. Die Erhaltung des menschlichen Geschlechtes beruht in der Ehe; die mannigfachen Kräfte der menschlichen Natur entwickeln sich durch die Arbeit, welche ihren Reiz und ihr Interesse im Besitze und Eigenthume hat, und ohne Geltendmachung persönlicher Selbstständigkeit würde eine Einförmigkeit in der menschlichen Entwicklung eintreten, welche den Schatz der in das Geschlecht gelegten Kräfte und Anlagen nie zum Vorscheine kommen ließe. Die drei Triebe des menschlichen Wesens, welche die Gebote regeln, und denen die drei evangelischen Räthe gegenüber stehen, haben also ihre wohlbegründete Berechtigung. Darum eben stehen ihnen keine Gebote, sondern Räthe gegenüber. Aber diese haben gleichfalls ihre Berechtigung. Die Menschheit bildet ein Ganzes, das auf der Erde ruht und zum Himmel emporstrebt. Wenn die große Masse die irdischen Beziehungen, jedoch geweiht, veredelt und gehoben durch ihre Verknüpfung mit den himmlischen darstellt, so müssen auch die letzteren ihre vorwiegende Darstellung haben, wobei das Irdische als mehr und mehr verschwindendes Substrat erscheint. Diejenigen Individuen, welche die evangelischen Räthe fassen und üben, completiren nach der obersten Seite hin die sittliche Totalität des Menschengeschlechts. — Noch übrigt uns über die specielle Wichtigkeit

der evangelischen Räthe überhaupt und insbesondere in gegenwärtiger Zeit ein Wort zu sagen. — Was im Gebiete des theoretischen Geistes die Meister der freien Künste, die Dichter und Denker sind, das und von derselben Wirkung sind in der Sphäre des practischen Geistes die Virtuosen der Sittlichkeit, die, wie jene über die Kreise der gewöhnlichen Weltanschauung, über die der allgemeinen Pflichtenlehre sich erheben; und ihren von den Sorgen und Geschäften des Lebens niedergebeugten, von den Leidenschaften und Interessen der Welt gefesselten Brüdern durch ihre ganze Erscheinung die so leicht vergessene Wahrheit lebendig vor den Geist stellen, daß wir göttlichen Geschlechts und für die Ewigkeit bestimmt sind. Die wahrhaft „hohen Menschen", von denen uns die Dichter erzählen, existiren entweder nur in ihrer Einbildungskraft, oder sie finden sich in den Reihen derjenigen, die an der Hand der evangelischen Räthe nach Vollkommenheit trachten. Sie sind es, die die sittliche Natur des Menschen erweitert, Schätze sittlicher Kraft und Gesinnung aus ihren Tiefen zu Tage gefördert, die moralische Ehre des Geschlechts gerettet, und die erhebensten Beispiele der Mitwelt und Nachwelt hingestellt haben, zeigend was der Mensch durch Vereinigung mit Gott in seiner höchsten Daseins- und Wirkungssphäre zu sein und zu vollbringen vermag. — Die ascetische Literatur zeigt uns den Reichthum des von ihnen cultivirten menschlichen Gemüthes; und die heilige Poesie, die Theosophie und die christliche Mystik verdanken das Meiste, was sie von der Gattung der höchsten Schönheit und der tiefsten Wahrheit besitzen, jenen edeln Geistern, die in Regionen vordrangen, die nur geweihten und gereinigten Seelen zugänglich sind. Auch die systematische theologische Wissenschaft hat am Fuße des Kreuzes ihren Anbau gefunden. — Wer vermöchte aber die Verdienste zu schildern, welche sich die auf jene Räthe basirten religiösen Genossenschaften um die Verbreitung der christlichen Wahrheit und Gesittung der Völker erwarben? Nur eine Gesinnung, die sich mit der Welt gänzlich abgefunden hatte, konnte das Große leisten, was in dieser Hinsicht gewirkt wurde. Von unermeßlichen Folgen war ferner das Beispiel jener Männer und Frauen auf die ganze christliche Kirche. Sie waren das Salz der Erde, und haben das Geschlecht immer von neuem wieder aus religiöser Erschlaffung und sittlicher Fäulniß gehoben. — Wo dagegen jene schwunghaften Seelen fehlten, wo die religiösen Genossenschaften selbst zu leeren Hüllen und Gehäusen des entwichenen ehemaligen Geistes herabsanken, wo sie aus eben diesem Grunde, oder in Folge eines verkehrten dem Christenthum überhaupt feindlich gesinnten Zeitgeistes gänzlich verfielen; da versank auch die Welt in den Sumpf der gemeinsten irdischen Sinnesart, verschwamm in den trostlosen, matten Dämmer einer flachen Aufklärung und erstarb endlich in sittlich religiöser Asthenie. — Wir fragen mit einem Blick auf die Gegenwart: welche unübersehbaren glücklichen Folgen ließen sich für die moralisch religiöse Regeneration unseres Geschlechts selbst in diesen Zeiten der Erschlaffung aller höhern Triebe erwarten, wenn recht viele Seelen mit dem Verlangen nach evangelischer Vollkommenheit erfüllt sich fänden, und demselben nachkämen? Die gemeinen Leidenschaften, die jetzt alle Welt beherrschen, und den Harpyen gleich Heiliges und Unheiliges mit ihrem Unrathe besudeln, diese unersättliche Habsucht, diese alle Stände durchgreifende und quälende Genußsucht, diese bis zum Souveränitätsgelüsten des Individuums sich steigernde Hoffart des Lebens, sie werden kein anderes radicales Heilmittel finden, als die volle Geltendmachung der Kraft des Evangeliums in seinen lebendigen Beispielen moralischen Heldensinns, der Selbstverläugnung und Opferung. Die Verführungen, Vorspiegelungen und Eingebungen des Geistes der Finsterniß werden erst dann wieder machtlos verschwinden, wenn die Menschen vom Geiste des Christenthums erleuchtet die evangelischen Räthe, welche der Heiland der Welt gegeben, wieder begreifen, achten und ehren lernen. Vergl. hiezu die Art. Armuth, Gebot, Gelübde, Keuschheit; ferner Riegler, christliche Moral 4. Bd. S. 512. Probst, katholische Moraltheologie 1. B. S. 791 ff. [S. Miller.]

Ratherius von **Verona** gehört zu den wenigen Eiferern für das Haus Gottes, welche im zehnten Jahrhunderte den Kampf gegen die mannigfachen äußern und innern Feinde der Kirche in Italien eröffnen, aber von der Uebermacht des herrschend gewordenen bösen Geistes überwältigt nach unsäglichen Leiden und Drangsalen zuletzt, wenn auch ehrenvoll, unterliegen. Ratherius ist zu Anfang des zehnten Jahrhunderts im Lüttich'schen geboren und erhielt im Kloster Laubes die allgemein wissenschaftliche und theologische Ausbildung. Mit einem gelehrten Geistlichen, Hildnin, der, nachdem ihm das Bisthum Lüttich entgangen war, von seinem Verwandten, König Hugo von Provence, das Bisthum Verona erhielt, kam er nach Italien und erhielt durch seinen Freund von Hugo die Zusage, daß er Bischof von Verona werden würde, sobald Hildnin auf eine bessere Stelle befördert würde. Dieser wurde nun zwar 931 Erzbischof von Mailand, allein Hugo änderte seine Gesinnung und nur durch ein Empfehlungsschreiben des Papstes, das er nebst dem Pallium für Hildnin aus Rom mitbrachte, kam es dahin, daß Hugo sein Versprechen hielt, zumal auch Ratherius in eine tödtliche Krankheit verfallen war. Als er wider Verhoffen des Königs wieder genas, schwor dieser, der Bischof solle seiner erlangten Würde nie froh werden und alsbald begann er, seine Betheurung zu verwirklichen. Er ließ ihm nur einen Theil des bischöflichen Einkommens verabreichen, auf das übrige sollte er eidlich verzichten. Vertraute des Königs reizten den Bischof, daß er sich eines Vergehens gegen den König schuldig mache. Leider blieb der Bischof nicht frei von Schuld. Als im J. 934 Arnold, Herzog von Bayern und Kärnthen, in Italien eindrang, öffneten ihm Ratherius und Graf Milo die Thore der Stadt. Ratherius verläugnete selbst seine Schuld nie, sondern klagte nur darüber, daß er unverhört von Hugo, der die Oberhand behielt, dritthalb Jahre in Pavia gefangen gehalten, dann nach Como verbannt wurde (epist. ad Johannem, summum pontif. in d'Achery, spicil. T. I. p. 372 sq.). Später (939) stellten ihm Manche die Verzeihung von Seiten des Königs in Aussicht; er reiste zu ihm und wurde nun ein Gefangener **Berengars**, der jetzt mit Hugo um die Krone Italien's stritt. Manasses, Erzbischof von Arles, bereits im Besitze von vier Bisthümern, hoffte nun das fünfte, auf das er schon, als Ratherius inthronisirt wurde, seine Augen gerichtet hatte, zu erlangen. Da aber Ratherius nach $3\frac{1}{2}$ Monaten frei wurde, so verband er sich mit Graf Milo, um durch diesen den Bischof wenigstens so viel als möglich zu erbittern, ja er nahm es sich sogar heraus, einen Bischof seiner Diöcese zum Bischofe von Verona zu weihen. Und wirklich erreichte er seinen Zweck. Auf den Rath des Königs Lothar zog sich Ratherius, da er jeden Augenblick neue Gefangenschaft befürchten mußte, nach Teutschland zurück. Als ein Mann von gründlicher classischer, überhaupt vielseitiger Bildung, wurde er Lehrer Bruno's, des Bruders Otto's I., und war, wie Fulcuin (de gestis Abbatum lobiensium c. 22, bei d'Achery, spicil. T. II. p. 737) erzählt, der erste Philosoph an der Hofschule. 951 reiste er im Gefolge Otto's nach Italien, um sein Bisthum wieder zu erlangen, auf das er nie verzichtet hatte. Allein die Stelle war inzwischen von Manasses an einen Neffen Milo's verkauft worden, der sich apostolischer Bestätigung rühmte und bei seiner weitverzweigten Verwandtschaft nicht leicht zu beseitigen war. Den Ratherius suchte nun sein hoher Gönner, Bruno, seit 951 Erzbischof von Cöln, durch das Bisthum Lüttich zu entschädigen, das er ihm in der Hoffnung ertheilte, Ratherius werde als ein Neutraler die heftigen Parteikämpfe, durch welche diese Diöcese seit geraumer Zeit zerrüttet war, beizulegen wissen. Allein diese Hoffnung ging nicht in Erfüllung: schon 955 wurde er auch hier verdrängt. Der genannte Fulcuin läßt uns die Ursache hievon in der Bemerkung erkennen, es sei sofort ein Mann aus dem hohen Adel des Landes gewählt worden, (**Fulcuinus**, l. c. c. 23) womit übereinstimmt, was Ratherius im Eingange zu der einige Jahre nachher abgefaßten Schrift de contemtu canonum klagt, man habe ihm nichts als die Consecration des hl. Chrisma gelassen. Also auch hier wie

damals überall das Streben der Adelsparteien, die Kirchenstellen ohne Rücksicht auf Verdienst an sich zu reißen. Der aus seinem Bischofssitze widerrechtlich Vertriebene schrieb damals die „Conclusio deliberativa Leodii acta“, in welcher er 40 Gründe angibt, aus denen er auf sein Bisthum nicht verzichten könne. Gegen seinen Nachfolger, Balderich, als einen Eindringling, ist die heftige Schrift: phrenesis u. a. gerichtet. Sie waren ohne Erfolg. Unter diesen Umständen machte er bei Otto's zweitem Römerzug (961), einen wiederholten Versuch, in Verona sich zu behaupten und wandte sich zu dem Ende an Johann XII., dem er in einem wehmuthsvollen Schreiben die Geschichte seiner zwanzigjährigen Leiden erzählt. „Zu meiner Verfolgung, sagt er, hat sich die ganze Welt dergestalt verschworen, daß es mir Unglücklichen, den auch die Hülfe der Verwandten ganz und gar verlassen hat, oft scheint, daß auch der Gerechteste gegen mich ungerecht, der Freigebigste gefühllos, der Mildeste gegen mich ein zweiter Tarquinius, der Wahrhaftigste gegen mich ein Lügner geworden ist, von den obersten Kreisen bis zu den niedersten. Soll ich Jemand ausnehmen, so sind es die teutschen Bischöfe. Ich, o Herr! ich bin es, von dem Griechenland dem Orient, Spanien dem Occident verkünden kann, es habe ihn entweder blaß vor Traurigkeit oder erröthet vor Scham gesehen“ ... Nachdem er hierauf sein Mißgeschick ausführlich geschildert, bittet er den Papst um Entscheidung, wer von den Beiden der rechtmäßige Bischof von Verona sei. Freiwilliges Zurücktreten würde als Selbstverurtheilung erscheinen. Auch die Bischöfe Italiens, Frankreichs und Teutschlands, deren gemeinsames Interesse es sei, daß kein Bischof widerrechtlich aus seinem Sitze verdrängt werde, fordert er zur Vertheidigung seiner Sache auf (ep. 4. in d'Achery spicil. l. c. p. 374 sq.). Er erlangte wirklich die Einsetzung in sein Bisthum und durch den Kaiser behauptete er sich. Allein nun erst kamen für ihn Jahre voll Bitterkeit und Kämpfen, als er die Verwaltung der so sehr vernachlässigten Diöcese wirklich in die Hand nahm. Erschwert wurde ihm dieselbe allerdings als gebornen Teutschen, der sich in die italienische Weise (und umgekehrt) nicht finden konnte, wie sich denn Ratherius bisweilen allerdings sehr stark über die Italiener aussprach. Der Weichlichkeit der Italiener setzte er die größte sittliche Strenge, dem Adelstolz der Lombarden die bloße Berücksichtigung des Verdienstes, der gehaltlosen Geschwätzigkeit den Ernst der That entgegen, und stieß eben dadurch allenthalben an. Was ihm aber die größten Kämpfe verursachte, die bedeutendsten Schwierigkeiten bereitete, was zuletzt seine Kraft verzehrte, war die sittliche Verkommenheit des Clerus. Schon die Aufschriften zu den Werken, die er während dieser Zeit in Verona verfaßte, beweisen es. Es gehören hieher die Schriften: Volumen perpendiculorum (ad Hubertum parmensem episc.) de contemtu canonum, discordia inter ipsum Ratherium et clericos, apologeticus liber, qualitatis conjectura cujusdam (Zusammenstellung aller gegen ihn erhobenen Vorwürfe, welche sich meistentheils von selbst als Empfehlung seiner Person herausstellen), de clericis sibi rebellibus (sämmtlich in d'Achery, spicil. I. p. 345—369), synodica ad presbyteros et ordines caeteros per universam dioecesin constitutos (l. c. p. 377 sq.). In Verona hatten, wie auch wohl anderwärts, die dem Adel angehörigen höhern Cleriker das ganze Kirchenvermögen an sich gezogen, zum Theil zur Ausstattung ihrer Kinder verwendet und den niedern Clerikern kaum das Nöthige zum Lebensunterhalte übrig gelassen. Darauf stützten sich nun diese, um ihre Verbindung mit vermöglichen Frauen zu rechtfertigen. Als nun der Bischof, um diesen Vorwand zu entziehen, eine Revision der frühern Beneficienverleihung vornahm, widersetzten sich die Betreffenden beharrlich: wie wir, sagten sie, auf den Tod unseres Vorgängers warten mußten, so mögen Andere auf unser Hinscheiden warten, und als sie der Bischof an die Pflicht des eidlich angelobten Gehorsams erinnerte, erwiederten sie, sie wüßten wohl, daß sie Vieles geschworen, was sie nicht halten könnten, wie es denn überhaupt ein Grundsatz des damaligen Clerus gewesen zu sein scheint, diejenigen Kirchengesetze, deren Beobachtung ihnen unmöglich schien,

unbedenklich zu übertreten (de contemtu can. l. c. p. 347). Da griff Ratherius endlich kraft seiner Amtsgewalt entschieden ein und vollzog, was einige Cleriker nicht gutwillig thun wollten. Er vertheilte die widerrechtlich genossenen Einkünfte Einiger an die untergeordneten darbenden Cleriker. Von da an erhob sich eine systematische Opposition gegen ihn (discordia inter ipsum etc. l. c. p. 363—366). „Mit solchen Menschen, bemerkt Ratherius l. c., kann man nicht im Frieden leben, wie auch Christus sagt: ich bin nicht gekommen Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Jahrelange Uebertretungen der Kirchengesetze stempeln sie zu einem Recht des usus, der consuetudo. Alle göttlichen und menschlichen Rechte könnten auf diese Art per usum aufgehoben werden. Sollte die Gewohnheit derer, die jetzt ohne Zweifel in der Hölle sind, den Gesetzen Derer, die bei Gott im Himmel sind, vorangehen?" Es ist nun begreiflich, warum Ratherius in den angeführten Schriften so oft auf das Recht des Bischofs auf die Verwaltung des gesammten Kirchenvermögens zurückkommt, in dessen Vertheidigung er freilich nach seinem eigenen Geständnisse (Ista dum alter ut Chremes tumido iratissimus ore deliligo etc. de cont. can. l. c. p. 347) bisweilen vom heiligen Eifer zur Heftigkeit, die oft mit beißenden Bemerkungen begleitet war (petulanti, ut saepe, respondi sermone, l. c. p. 348), sich fortreißen ließ. Auch konnte ihm die Ansicht keine Anhänger gewinnen, daß der italienische Clerus sich in der Verachtung der Canones vor dem übrigen hervorthue, durch den Gebrauch von Wollust erregenden Mitteln, durch häufigen Genuß des Weines und durch nachlässige Disciplin ihrer Lehrer, weßhalb sie denn auch alle Achtung bei den Laien verloren hätten (l. c. p. 354). In der Schrift de contemtu canonum führt er mehrere, ihm persönlich bekannt gewordene Bischöfe auf, die durch Unkeuschheit, oder Simonie, oder kriegerischen Sinn, oder Trunkliebe ihr Amt entweihten. Den Bischof Martin von Ferrara ermahnt er in sehr bescheidener Weise, sich der Simonie zu enthalten: „erwäge, was heutzutage in ganz besonderer Weise mir und Dir gilt": „„Wisset, jetzt ist die Stunde, vom Schlafe aufzustehen"", und: „„Lege Niemand die Hände unvorsichtig auf?"" Die Ursache der so allgemeinen Verachtung der Canones findet Ratherius in dem Mangel an der Liebe zu Christus, der nur zu dem ihn Liebenden gesagt hat: Weide meine Schaafe! sodann in dem pharisäischen Beobachten kleinerer Gebote und der Nichtachtung der größern und wichtigern. So hält Mancher keine Hunde zum Jagen, wohl aber Buhldirnen zur Unkeuschheit, ein Anderer beleidigt Niemand, absolvirt aber die schwersten Verbrecher mit unverzeihlicher Leichtfertigkeit. Aber auch das Oberhaupt der Kirche vernachläßigt bisweilen seine Pflicht. „Wenn ein Mann, der vor dem erlangten Clericate zweimal verheirathet, nach erlangter Priesterwürde mehrfach verheirathet (multinubus) war, kriegerisch, meineidig, der Jagd, dem Würfelspiele, dem Trunke ergeben, bei einer günstigen Gelegenheit auf den apostolischen Stuhl erhoben wird, was die Langmuth Gottes bisweilen zuläßt, von mir angerufen wird gegen eine widerrechtliche Handlung, und er erläßt nun eine Verfügung, um dem Unrecht zu steuern, wird nicht der Angeschuldigte eine solche Verfügung verlachen? Er hat nur mich, einen unbedeutenden Menschen, der Papst die ganze Welt beleidigt. Wird jener nicht dem Papste sagen: was siehst du den Splitter in meinem Auge? Ziehe zuerst den Balken aus dem deinigen! Doch, der Papst wird ihn nicht strafen, denn beide haben ja die gleiche Gesinnung! So geht alle Scheu vor den Canones und Kirchenstrafen verloren, und mit Recht sagt Gregor d. Gr.: der Ruin des christlichen Volks sind schlechte Priester" (de cont. can. p. 349. 353). Und in der That blieben die Wirkungen des schlechtberathenen Volks nicht aus. Eine derselben waren die um sich greifenden craß anthropomorphistischen Vorstellungen von Gott, der einen menschlichen Körper haben müsse, weil der Mensch nach seinem Bilde geschaffen sei. Andere behaupteten, der Erzengel Michael singe an jedem Montage eine Messe vor Gott, weßhalb an diesem Tage die Kirche des hl. Michael mit besonderer Andacht zu besuchen sei u. dgl. m. Ratherius bekämpfte diese Irrthümer unter Anderm

in einer langen Fastenpredigt (l. c. S. 384 ff. vergl. S. 391) mit den bekannten Gründen. Gegen eine bloß bildliche Auffassung der Gegenwart Christi im hl. Abendmahle und für die Verwandlung (transfiguratio) der Substanzen spricht er sich aus in dem Briefe an den Priester Patricius (l. c. S. 375 ff.) Auf Belehrung des Volks und der verschiedenen Stände desselben war auch die größte unter seinen Schriften, Meditationes cordis seu volumen praeloquiorum von ihm genannt, die er schon während seiner ersten Gefangenschaft (zwischen 935 und 938) verfaßte, berechnet. Das Buch sollte nach ihm eine Anleitung zum geistlichen Kampfe, agonisticon, sein und ist so ziemlich eine Moral, welche im speciellen Theile die Pflichten des Kriegers, Künstlers, Arztes, Sachwalters, Richters, der Eheleute, der Ehelosen ɿc., (im ersten und zweiten Buche) der Fürsten (im dritten und vierten Buche) besonders gegenüber der Kirche, der Bischöfe (im fünften Buche), endlich im generellen (sechstes Buch) Theile die Gesinnungen, welche den Christen überhaupt durchdringen sollen, darstellt. Das Werk ist reich an biblischer und patristischer Gelehrsamkeit (Martene et Durand, coll. ampliss. vet. monum. T. IX., p. 785 bis 964). Doch kehren wir zur Geschichte des bischöflichen Wirkens zurück. Mit seinem Clerus wollte es nicht besser werden. Er spricht sich im J. 963 ungemein stark über denselben aus. Keiner finde sich, der den Kirchengesetzen gegen die personae subintroductae, gegen bigami, gegen Verschwörer, Meineidige, Trunkenbolde genüge. Er wisse nun nicht mehr, was weiter zu thun sei, es bleibe ihm nichts übrig als zu der in Rom (J. 963) abzuhaltenden Synode sich zu begeben, um hier, an der Quelle der christlichen Erkenntniß, bei dem obersten Lehrer der ganzen Welt, wo alles Falsche seine Verwerfung, alles Wahre seine Bestätigung findet, sich Raths zu erholen. Ueber diese Absicht seiner bevorstehenden Reise will er den Clerus in der Schrift: Itinerarium Ratherii Romam euntis (d'Achery l. c. p. 379—384) belehren. Ob es wirklich zur Reise kam, ist ungewiß, gewiß aber, daß Ratherius noch einige traurige Jahre in Verona verlebte, das er 967 zum dritten Male zu verlassen genöthigt war, um es nie wieder zu sehen. Seine Gegner wußten zuletzt auch den Papst und Kaiser gegen ihn einzunehmen. Er kehrte wieder in's Bisthum Lüttich zurück und wurde Abt in einigen Abteien, Hautmont, Alna und Namur. Aber auch hier erfuhr er noch manches Unangenehme, obwohl der jetzige Bischof von Lüttich, Heraclus, einer seiner Schüler, sich seiner sehr annahm. Er starb 974 zu Namur. Die Grabschrift, die er selbst verfertigte, lautete: Zertretet, o Füße der Menschen, das kraftlos gewordene Salz (conculcate pedes hominum sal infatuatum). — Außer den im Verlaufe der Darstellung aufgezählten Abhandlungen und Briefen besitzen wir noch mehrere Predigten auf Festtage und Fasten. Nach Folcuin (l. c. c. 24) schrieb Ratherius, während er Hofmeister bei einem angesehenen Manne in der Provence war, eine Grammatik, mit dem Titel: Servadorsum oder Sparadorsum, „Erhalt den Rücken", weil durch ihre Anleitung die Schüler sich Züchtigungen ersparen konnten. — Ratherii Veronensis opp. Veronae 1765. fol. mit einer Vorrede der Brüder Ballerini. Histoire liter. de la France, T. VI. p. 339—383. Engelhardt, kirchengeschichtl. Abhandlungen S. 295 ff. Vergl. hiezu die Art. Bruno, Erzbischof von Cöln, und Mailand. [Scharpff.]

Rathschluß Gottes, unbedingter, s. Prädestination.

Rationalismus, s. Vernunftglaube.

Ratpert, s. St. Gallen und Notker.

Ratramnus, s. Paschasius Ratbertus und Gottschalk.

Ratum, s. Definitoren in Decanaten.

Ratzeburg, Bisthum. Zur Zeit, als die slavischen Völker an der untern Elbe in die Geschichte eintreten, das ist unter Carl d. Gr., wohnten die Obotriten im heutigen nördlichen Mecklenburg, die mit ihnen verwandten Wagrier im östlichen Holstein, eine Unterabtheilung der Obotriten aber, die Polaben, wohnten um den Ratzeburger und den Schaal-See. Ratzeburg (Racisburg) war ihre Hauptstadt. Die

Polaben erstreckten sich über die spätern Provinzen Ratzeburg, Wittenburg und Gadebusch, wohl auch über das Land Boitin und Boizenburg. Ueber die Christianisirung der Polaben s. d. Art. Obotriten. Der Fürst Gottschalk (um 1040) gab dem Christenthum den Sieg auch bei den Polaben und Lingonen (s. d. Art. Gottschalk, der Wendenfürst). Zu Ratzeburg wurde (1040 oder 1063) ein Kloster errichtet, dessen Abt Ansverus, ein Adeliger aus Schleswig, wurde, während auf dem St. Georger Berge bei Ratzeburg ein Seminar gegründet wurde. Zwischen den Jahren 1051—1062 theilte der mächtige Erzbischof Adelbert von Hamburg das Bisthum Oldenburg in drei Bisthümer: Oldenburg, nachher Lübeck, Mecklenburg, nachher Schwerin, und Ratzeburg. Adelbert setzte den hl. Aristo als Bischof in Ratzeburg ein, wo im J. 1062 auch eine Domkirche erbaut worden sein soll. Doch Gottschalk wurde im J. 1066 von den Heiden ermordet, mit ihm viele Geistliche. Der Abt Ansverus zu Ratzeburg wurde mit 28 seiner geistlichen Brüder am 15. Juli auf dem Wege von Ratzeburg nach Lübeck gesteinigt. Die Martyrer wurden heilig gesprochen. Bischof Aristo entkam. Der bischöfliche Stuhl von Ratzeburg blieb über 80 Jahre unbesetzt; alle Versuche der Wiedereinführung des Christenthums scheiterten. Erst als das siegreiche Schwert Heinrichs des Löwen (s. d. A.) diese Gegenden sich unterwarf, kehrte das verfolgte Kreuz siegreich zurück. — Germanisiren war damals Christianisiren. Pribislav, ein Nachkomme des erwähnten Königs Gottschalk, und Niklot, Stammvater des jetzigen Hauses Mecklenburg, regierten um das Jahr 1136, jener über die Polaben und Wagrier, dieser über die eigentlichen Obotriten im Mecklenburger-Lande; „sie beide waren fürchterliche Thiere, der Christen ingrimmige Feinde“ (Helmold, chr. St.). Auf's neue erblühte das alte Heidenthum; von den Polaben wurde besonders die Göttin Siwa (Synna) geehrt; während der Gott Radegast in Rethra von den Obotriten besonders verehrt wurde. Die gefangenen Christen wurden auf das Grausamste gemartert; sie wurden theils gekreuzigt, theils ihnen die Eingeweide aus dem Leibe gerissen. Pribislav hatte seinen Sitz in (Alt-) Lübeck. Er verlor jedoch diese Stadt und den größten Theil seines Landes an den Grafen Adolph II. von Schauenburg. Der Graf Heinrich von Badewide aber erhielt durch Vergleich mit Adolph die Stadt Ratzeburg und das Land der Polaben. Später ließ sich Heinrich von Badewide durch Heinrich den Löwen mit dem Besitze dieser Landstriche belehnen. Der Name „Polaben“ verschwindet; das Land nahm den Namen „die Grafschaft Racesburg“ an, und blieb bei Teutschland. Um das Jahr 1150 beschloß der Erzbischof Hartwig von Bremen, die seit mehr als 80 Jahren eingegangenen 3 Bisthümer Oldenburg, Mecklenburg und Ratzeburg wieder zu errichten; doch konnte Hartwig mit Ratzeburg nicht zum Ziele kommen, weil Heinrich der Löwe sich zu große Gewalt auch in geistlichen Dingen zueignete. Heinrich ließ sich von Kaiser Friedrich I. das Recht der Investitur in den drei mehrerwähnten Bisthümern geben; zugleich dieselben Rechte für etwa neu zu gründende Bisthümer. Im J. 1154 stiftete nun Heinrich das Bisthum Ratzeburg; und der 13. Juli dieses Jahres gilt als Anfangstag desselben. Die Bestätigung des Bisthums ertheilte Papst Hadrian IV. am 21. Januar 1157. Zwölf Domherrn und der Präpositus bildeten die Domgeistlichkeit; sie erhielten die Regel des hl. Augustinus mit der Prämonstratenser-Tracht. Im J. 1160 wurde Ratzeburg auf's Neue unter das Erzbisthum Hamburg gestellt. Die Grenze Ratzeburgs gegen das Erzbisthum Hamburg war der Fluß Bille, der in die Elbe mündet; die östliche Grenze, gegen Schwerin, bildete der Wismar'sche Meerbusen; von da lief die Grenze herab bis zur Elde, die in die Elbe fließt, und Ratzeburg von dem Bisthum Havelberg trennte. Südwestlich lief die Grenze an der Elbe hin; die Trave und die Ostsee waren die natürlichen Grenzen gegen Nordwesten und Norden. Nach der heutigen Eintheilung umfaßte das Bisthum das ganze Herzogthum Lauenburg; sodann die sogenannten Vierlande. Von dem Großherzogthum Mecklenburg-Schwerin umfaßte es den ganzen Klützer Ort, einen großen Theil der Herrschaft

Wismar, die Aemter Grevismühlen, Rehna, Gadebusch, Zarrentin, Wittenburg, Boitzenburg, Hagenow, Toddin, Eldena, Dömitz, und einen Theil von Grabow. Vom Königreich Hannover umfaßte es das Amt Neuhaus, sowie die Gerichte Preten und Wehningen. Das jetzige Fürstenthum Ratzeburg war die Ausstattung der Kirche. Durch teutsche Colonisten, besonders aus den Niederlanden und Westphalen, wurde das Land in Kurzem ein teutsches, und nach 80 Jahren gab es nur noch wenig ganzslavische Ortschaften. Bischof (1) Evermodus, der als Heiliger in der Kirche verehrt wird, starb im J. 1178. Im folgte Bischof Isfridus (1180—1204), früher Propst eines Magdeburgischen Stifts; „ein Mann von großer Geduld, äußerster Enthaltsamkeit und ganz der Gottesverehrung ergeben". Auch er wird als Heiliger verehrt. Das Leben des hl. Evermodus steht im III. Bande des Februar, p. 45—50; das Leben des hl. Isfrid im II. Bande des Juni, p. 1089—1090 der Acta Sanctorum. Bischof (3) Philippus regierte von 1204—1215. Zu seiner Zeit regierte Waldemar II. von Dänemark (1202—1241), der sich „von Gottes Gnaden König von Dänemark und der Slaven, Herzog von Jütland, Herr von Nordalbingen" nannte, auch über das Bisthum Ratzeburg; doch dauerte die dänische Gewalt nur bis zum J. 1226. Auch von Bischof Philipp heißt es, daß er in Heiligkeit und Gerechtigkeit sein Amt verwaltet, und den Spuren seines Vorgängers nachgefolgt sei. Im J. 1210 unternahm er mit mehrern andern Bischöfen einen Kreuzzug nach Liefland, zur Unterstützung des Bischofs Albert von Riga, des Apostels der Liefländer (s. d. A. und „Liefland und die Anfänge teutschen Lebens daselbst", von Kurd von Schlözer, 1850); Philipp blieb bis in's vierte Jahr in Liefland. Von Riga wollte Philipp zum IV. Lateran-Concil nach Rom reisen. Doch starb er in Verona. Der Dompropst (4) Heinrich war sein Nachfolger (1215—1228). Ihn nennt Kranz einen ausgezeichneten Mann. Bischof (5) Lambertus wurde vom Papste eingesetzt, regierte aber kein volles Jahr. Bischof (6) Godescalcus regierte von 1229—1235. Im J. 1230 bestand die Domgeistlichkeit aus 1 Propst, 10 Priestern, 4 Diaconen und 4 Subdiaconen. Gottschalk stiftete das Kloster Eldena. Sein Nachfolger (7) Petrus starb noch im J. 1236. Bischof (8) Ludolphus (1250) wird gerühmt als ausgezeichneter Mann, mit allen Tugenden geziert. Unter ihm herrschte große Gottesfurcht, Heiligkeit und strenge Zucht in Ratzeburg. Im J. 1237 stiftete er das Nonnenkloster Rehna. Mit Herzog Albrecht von Niedersachsen kam er in harten Conflict; auf dessen Anlaß wurde er gefangen, an Händen und Füßen gebunden, in Wälder geführt und den Stichen der Mücken preisgegeben (1249). Freigegeben zog er sich nach Wismar zurück, und starb als ein Heiliger des Herrn daselbst im J. 1250. Nach seinem Tode wirkte er viele Wunder. Sein Leben s. t. III. Martii (29. März) p. 793—794 bei den Bollandisten, wo er als Martyrer angeführt wird. Bischof (9) Fridericus regierte bis zum J. 1257. Einstimmig wurde ihm (10) Ulricus zum Nachfolger gegeben, der von 1257—1284 regierte, und in dessen Lob alle Nachrichten übereinstimmen. Im J. 1274 wurde er von Kaiser Rudolph von Habsburg als Fürst mit dem Scepter belehnt. Seine Wohlthätigkeit gegen die Armen wird besonders gerühmt. Bischof (11) Conradus verwaltete die Kirche von Ratzeburg bis zum J. 1291. Ihm folgte (12) Hermannus, Bruder des Bischofs Ulricus (1291—1309); unter ihm bereitete sich die Erwerbung der Landeshoheitsrechte für das Bisthum vor. Der Convent oder die aus Prämonstratensern bestehende Domgeistlichkeit zählte damals 16 Priester, 4 Diaconen, 4 Subdiaconen, wozu als der 25ste der Präpositus oder Probst kam. Dem Hermannus wurde einstimmig zum (13) Nachfolger Marquardus, aus dem Geschlechte von Jesow, gegeben, der die Würde eines Bischofs von Ratzeburg von 1309—1335 verwaltete. Er hat das Lob eines klugen und umsichtigen Hirten. Doch war in jener Zeit die Kirche von Ratzeburg sehr verschuldet. Marquard verlegte die bischöfliche Wohnung nach Schönberg. Nachdem er des Rühmlichen viel für seine Kirche gethan, starb er nach 26jähriger Amtsführung, hochbetagt, am

3. April 1335, und wurde im Dome zu Ratzeburg begraben. Um das Jahr 1335 hatte das Bisthum Pfarreien oder Kirchen: I. im Lande Boitin 3; II. im Lande Ratzeburch 21, worunter Mulne, das heutige Mölln; III. im Lande Sadelbande 11 Kirchen, worunter Bergerdorpe (Bergedorf) und Lowenburg (Lauenburg); IV. im Lande Gamme 3 Kirchen; V. im Lande Boizeneborch (Boitzenburg) 5 Pfarreien, worunter Boizeneborch; VI. im Lande Wittenborch (Wittenburg) 12 Kirchen, worunter Haghenowe (Hagenow); VII. im Lande Godebuz (Gadebusch) 8 Kirchen; VIII. im Lande Zwerin (Schwerin) 1 Kirche; IX. im Lande Dartzowe 3 Kirchen; X. im Lande Brezen 13 Kirchen, wovon 3 in Wismar; XI. im Klützer Orte 5 Kirchen; XII. im Lande Jabel 3 Kirchen; XIII. im Lande Waninke 5 Kirchen, worunter Eldena; XIV. im Lande Dirtzinke 1 Pfarrei. Zusammen 94 Pfarreien oder Kirchen, deren Einkommen sich zwischen 9 und 80 Mark Lüb. Pf. bewegte; das Kloster Rehna oder Rehne hatte 500, das Kloster Eldena 330 Mark Lüb. Pf. Einkommen. Die bischöfliche Tafel hatte 2000 Mark Lüb. Pf.; das Capitel 1500 Mark. Die Gesammtsumme aller Einkünfte des Bischofs, des Capitels, der Klöster und Pfarreien belief sich auf 6600 Mark Lüb. Pf. = 26,400 Reichsthaler. Nach Marquardus wurde einstimmig (14) Volradus zum Bischofe gewählt, unter dessen 20jähriger Regierung sich die Verhältnisse des Stiftes besserten; wie er überhaupt eine ruhige und friedliche Regierung führte. Der Bischof (15) Otto regierte nun bis zum J. 1336. Bischof (16) Wipertus wurde ihm einstimmig zum Nachfolger gegeben (1356—1367). Er stammte aus der Familie Blücher, und war bei seiner Wahl erst 30 Jahre alt, so daß er sich selbst die Altersdispense in Rom einholen mußte, die er sich nur wie durch ein Wunder erwarb. Er nannte sich zuerst „von Gottes und des apostolischen Stuhles Gnaden“, die frühern nur „von Gottes Gnaden“. Für seine Kirche war Wipert äußerst thätig und besorgt. Auch von ihm heißt es, daß er seine Residenz von Dodow nach Schönberg verlegt habe. Nach ihm regierte (17) der bisherige Propst Henricus, aus dem Geschlechte von Wittorp, von 1367 bis 1388. Er erwarb viele Ländereien für das Stift, und war für es sehr thätig und besorgt. Im J. 1382 hielt er eine strenge Kirchenvisitation in Ratzeburg, welche Kirche übrigens zu Heinrichs Zeit in gutem Rufe stand. Der Propst Gerhardus wurde nach ihm mit allen Stimmen zum (18) Bischofe erwählt (1388). Seine Regierung wird gerühmt, weil er die früher verpfändeten Güter alle einlöste und sie der Kirche zurückgab, auch alle Schulden derselben tilgte. Kränklichkeits halber sandte er seine Resignation nach Rom, und empfahl als seinen Nachfolger den Domherrn Detlev von Parkentin, starb aber vor der Entscheidung am 20. Juli 1395 in Schönberg, und wurde am 23. in Ratzeburg begraben. Ihm folgte (19) durch eine sogenannte Compromißwahl der erwähnte Detlevus, der inzwischen auch durch Papst Bonifaz IX. zum Bischofe erwählt wurde. Aus Schwächlichkeit und Kränklichkeit dankte er im J. 1418 ab und starb im folgenden Jahre. „Er wäre unter die besten Bischöfe zu zählen, wenn nicht seine Verschwendung diesem Lobe entgegen wäre.“ In Folge seiner unbesonnenen Ausgaben aber stürzte er seine Kirche in die größte Schuldenlast. So viel ist sicher, daß er viel mehr Güter ankaufte, als er bezahlen konnte. Kein Wunder denn, daß das Capitel sich nach einem bessern Verwalter umsah. Dieser war (20) Johannes (1419—1431), der seine Kirche gut verwaltete, namentlich die verpfändeten Güter derselben wieder einlöste. Nach ihm wählte das Capitel den (21) Pardamus, der seine Bestätigung mit vieler Mühe in Rom durchsetzte (1431—1440). Seine Regierung, die durch den verschuldeten Zustand des Stifts beschwert war, wird als löblich geschildert. Bischof Johannes II. Präl ward ihm zum (22) Nachfolger vom Capitel gegeben, 1440—1454. Sein (23) Nachfolger Johannes III. Preen aus Wittenburg war ein strenger ernster Mann, der seiner Kirche in jeder Hinsicht gut vorstand, und für ihr Bestes sorgte, 1454—1461. Der (24) Bischof Ludolphus (1461—1466) wird hochgerühmt, „fromm, klug, demüthig, milde, keusch, züchtig, gerecht und

ruhig war er, und in seinem Munde ward kein Betrug gefunden; um sein Fleisch zu züchtigen, trug er ein härenes Kleid auf dem Leibe". Ihm folgte (25) Bischof Johannes IV. Stalkoper, über den nichts Besonderes berichtet wird. Er starb am 21. Januar 1479; seine Grabschrift im Dome zu Ratzeburg lautet: „Im Jahre des Herrn 1479, den 21. Januar, starb, seligen Andenkens, der in Christo verehrungswürdige Vorsteher und Herr, Johannes Stalkoper, durch Gottes Gnade 25ster Bischof dieser Kirche von Ratzeburg, Magister der freien Künste, Doctor der Medicin; bittet für ihn." Nach ihm regierte (26) Johannes V. von Parkentin, vom J. 1479 bis 1511. In Differenzen mit der Stadt Rostock machte er in Begleitung des Herzogs Magnus von Mecklenburg im J. 1486 eine Reise nach Rom; Herzog Johann von Sachsen stiftete im J. 1497 das Kloster Kuddewärde im Lauenburgischen. Im J. 1504 wandten sich der Bischof und das Capitel, unterstützt von Herzog Johann und Magnus von Sachsen, mit der Bitte an den Papst, daß sie die Prämonstratenserregel verlassen, und weltliche Domherrn werden dürften. Am 22. Mai 1504 erging die Bulle Papsts Julius II., welche, um das Beste der Kirche von Ratzeburg zu befördern, den Orden aufhob, und ein weltliches Domherrnstift einsetzte. Die Bischöfe Theodorich von Lübeck und Detlev von Schwerin wurden von dem Papste beauftragt, die Transmutation zur Ausführung zu bringen. Doch scheint diese Umwandlung nicht günstig aufgenommen worden zu sein. Bischof (27) Henricus III. Bergweyger regierte von 1511 bis 1524. Mit Herzog Magnus von Sachsen-Lauenburg stand er im Conflicte; von Kaiser Maximilian wurde er geehrt, und ward von den benachbarten Königen und Fürsten wegen seiner Weisheit, Geschäftsgewandtheit und Beredtsamkeit geachtet und geliebt. Ihm folgte der letzte (28) katholische Bischof, Georgius von Blumenthal; er hatte früher zu Lebus und zu Frankfurt an der Oder kirchliche Würden begleitet; war im J. 1520 zum Bischofe von Havelberg, im J. 1523 zum Bischofe von Lebus ernannt worden. Er nannte sich von Gottes und des apostolischen Stuhles Gnaden, behielt aber sein Bisthum Lebus bei. Weil Georg mit andern Geschäften sehr beladen war, konnte er auch der Kirche von Ratzeburg keine ungetheilte Thätigkeit zuwenden. Er starb im J. 1550 zu Lebus, 60 Jahre alt. Gegen das Eindringen der Reformation kämpfte er mit aller Macht. Allmählig fanden sich einige lutherisch gesinnte Domherrn in dem Capitel zu Ratzeburg; der Domherr Joachim Blücher resignirte im J. 1538 seine Würde und heirathete. Nach Georgs Tode wählte das Capitel einstimmig seinen Propst Christoph von Schulenburg zum (29) Bischofe. Seine kurze Regierung (1554) war nur durch äußere Unglücksfälle bezeichnet, der Graf Volrad von Mansfeld überfiel, im Auftrage des Herzogs Franz von Sachsen-Lauenburg, dessen Sohn Magnus die Domherrn nicht hatten zum Bischofe wählen wollen, am 23. Mai 1552 Ratzeburg, drang um 12 Uhr, als man die Mette sang, in den Dom, plünderte die Kirche, nahm alle silbernen Bilder, Kleinodien, Monstranzen und Kelche weg; raubte die Leuchter aus der Kirche, 7 Glocken aus dem Thurme; zerstörte die Kirche dergestalt, daß nicht ein Stück ganz blieb, selbst die Fenster wurden zerschlagen; nur die Mauern blieben stehen. So drang das Licht des neuen Evangeliums in Ratzeburg ein, und siegte über den papistischen Greuel. Dann plünderte man die Häuser der Domherrn, nahm die gefangen, welche nicht entfliehen konnten, und zwang sie, den Magnus, des Herzogs Franz Sohn, als Bischof zu postuliren. So mußten 9 Domherrn schriftlich bezeugen, „daß sie aus längst gehabtem, ganz freiem und wohlbedachtem Entschluß den Herzog Magnus zum Bischof erwählt, postulirt und angenommen hätten". Die Stiftshäuser Schönberg und Stove mußten dem Herzog Franz überliefert werden. Der Bischof Christoph hatte entfliehen können. Indeß resignirte er am 5. Oct. 1554, zog sich zurück, wurde lutherisch, heirathete am 24. Januar 1555, starb im J. 1580, und hinterließ einen Sohn, Albrecht, von dem die Reichsgrafen von der Schulenburg abstammen. Vor seiner Resignation hatte er heimliche Verhandlungen mit dem Herzoge Albrecht von

Mecklenburg gepflogen, der ihn um eine Summe von 10,000 Thalern vermochte, zu Gunsten seines Bruders Christoph abzudanken. Die Domherrn postulirten diesen Christoph am 5. October 1554, welcher damals erst 17 Jahre alt war. Bei seiner Minderjährigkeit war Herzog Johann Albrecht Verwalter des Stifts, mit dem Auftrage, „die Bestellung, Verordnung und Unterhaltung des Kirchenregimentes, der Schulen, Hospitalien und derselben Diener befördern und fortsetzen zu wollen". In dem Stifte sollte nichts anderes gelehrt, verordnet und gehalten werden, als was der christlichen apostolischen Lehre und dem rechten Verstande der Augsburgischen Confession gemäß sei. So wurde das Bisthum Ratzeburg mecklenburgisirt und protestantisirt. Die Herzöge von Mecklenburg versprachen, das Stift beschirmen und vertreten zu wollen, auch sich zu befleißigen, daß das Stift als ein eingeleibter Stand der Lande Mecklenburg bei aller Freiheit der Election und Jurisdiction gelassen werde. Um anständiger versorgt zu werden, wurde „Bischof" Christoph im J. 1555 Coadjutor des Erzbischofs von Riga. Doch gelang es ihm nicht, sich seine Anerkennung in Riga zu erzwingen. Vielmehr wurde er in jahrelanger Haft gehalten. Im J. 1569 mußte er auf Riga Verzicht leisten. Christoph, immer noch Bischof von Ratzeburg, vermählte sich im J. 1573. Die Reformation aber siegte unter ihm in dem Stifte Ratzeburg. Christoph starb im J. 1592. Als eigentliches Jahr der Einführung der Reformation in Ratzeburg wird das J. 1566 mit Recht bezeichnet. In diesem Jahre faßte das Capitel den Beschluß: „die papistischen und abergläubischen Ceremonien abzuthun, das reine Evangelium zu predigen, und eine anständige Heirath zu erlauben". Bei einer protestantischen Kirchenvisitation vom J. 1581 zeigte es sich, daß „der religiöse und sittliche Zustand des Volks im Ganzen kein erfreulicher gewesen". Nach Christoph wurde sein jüngerer Bruder Carl „Administrator" von Ratzeburg (1592 bis 1610). Herzog Augustus von Braunschweig-Lüneburg folgte ihm (1610 bis 1636). Das Restitutionsedict hatte auf Ratzeburg keine Wirkung. Im J. 1636 wurde Gustav Adolph, Sohn des Herzogs Hans Albrecht von Mecklenburg, ein Kind von 3 Jahren, von dem Capitel vertragsmäßig als Coadjutor postulirt. Im westphälischen Frieden wurde das Stift Ratzeburg vollends säcularisirt, und an Mecklenburg als Entschädigung abgegeben. Von nun an hieß es Fürstenthum Ratzeburg. Durch Vertrag vom J. 1701 kam es an die Linie Mecklenburg-Strelitz, bei der es bis heute geblieben. — Vergl. neben den Aeltern, Helmold, Arnold, Kranz, Chyträus, Schröder, Westphalen, Schlöpken, Klüber, Buchholz, Koppe u. a. m., besonders: 1) Neuendorff, „die Stiftsländer des ehemaligen Bisthums Ratzeburg", 1832. 2) Masch, „Geschichte des Bisthums Ratzeburg", 1835. S. 780, das letztere eine vortreffliche Arbeit; nebst dem viele Aufsätze, besonders in den „Jahrbüchern für mecklenburgische Geschichte", s. die Jahrgänge 1845, 1848 und 1849. Die Bischöfe von Ratzeburg findet man auch verzeichnet bei Binterim, „Rat. Concilien", I. Bd. 2. Ausg. 1851. S. 328. [Gams.]

Raub, s. Diebstahl.

Räubersynode, s. Ephesus.

Rauchaltar, s. Stiftshütte und Tempel.

Räucherung ist jener aus dem vormessianischen Opferritus entlehnte zur Verherrlichung des neutestamentlichen Opfers und anderer rituellen Handlungen dienende Gebrauch, zu Folge dessen der functionirende Priester oder eine andere hiezu bestimmte kirchliche Person Weihrauch in einem besondern kirchlichen Gefäße mittelst glühender Kohlen verzehren und als lieblichen Duft emporsteigen läßt. Nach dem mosaischen Ritus wurden die dargebrachten Opfer mit einigen wohlriechenden Harzen bestreut, auch vor der Bundeslade wurde zur Morgen- und Abendandacht auf einem eigens bereiteten Altare köstliches Rauchwerk verbrannt, und später im Tempel zu Jerusalem mußte täglich am Morgen und am Abende Rauchwerk dargebracht werden. Die

christliche Kirche behielt die Verbrennung von derlei Rauchwerk, Incensatio genannt, bei; und zwar finden wir diesen Gebrauch in der morgenländischen Kirche früher als in der abendländischen eingeführt. Die apostolischen Constitutionen und der Verfasser des Buches: „Hierarchia ecclesiastica" machen hievon Meldung; auch kömmt die Incensation der Opfergaben in der Liturgie des hl. Jacobus, und in der alexandrinischen des hl. Marcus vor. In der abendländischen Kirche erwähnt der Räucherung beim Gottesdienste zuerst der hl. Ambrosius. In Frankreich und England war die Thurification schon vor den Zeiten des hl. Bonifacius üblich, wie aus seinen Briefen zu ersehen ist. In den Capiteln des Hincmar von Rheims wird Cap. 6 vorgeschrieben, daß jeder Priester ein Rauchfaß und Rauchwerk habe, damit er bei dem Evangelium und nach dem Offertorium über der Oblation zum Andenken des Todes unseres Erlösers räuchern könne. Dieses Statut wiederholt auch das Concilium von Rheims (gehalten im J. 878); von dieser Zeit an wurde die Incensation allgemein üblich. — Sie geschieht nach den heut zu Tage vorgeschriebenen Regeln bei folgenden liturgischen Handlungen. Bei der feierlichen Messe und der Vesper wird angeräuchert: das hochwürdigste Gut, die Reliquien der Heiligen, das Evangelienbuch, die Opfergabe des Brodes und Weines und der Liturg selbst; bei Segnungen die zu weihende Sache, und bei Leichenfeierlichkeiten der Leichnam des Verstorbenen. Unsere hl. Kirche, welche alles Sinnliche zu vergeistigen und ihm eine höhere Deutung zu geben weiß, betrachtet die Räucherung als ein Symbol der Opferspende des Gebetes, die das von Andacht erfüllte Herz zum Himmel schickt und als den Ausdruck der Anbetung, die Gott als dem alleinigen Helfer der Menschen und ihrem höchsten Herrn erwiesen wird. In diesem Sinne erscheint das Opfer der Weisen des Morgenlandes als Zeichen der göttlichen Verehrung, die sie dem neugebornen Heilande darbrachten, wie der hl. Papst Gregor d. Gr. (homil. 10. in Evangelia) bemerkt. Und an mehreren Orten der hl. Schrift wird das Gebet einem Rauchwerke verglichen, wie in Psalm 140. V. 2 das Gebet des königlichen Sängers David, und der hl. Johannes sah in seiner Apocalypse Cap. 5, 8 einen Engel, der ein goldenes Rauchfaß hatte, dem viel Rauchwerk gegeben wurde, damit er das Gebet der Heiligen auf dem goldenen Altare, der vor dem Throne Gottes stand, aufopfere. Hieraus ist ersichtlich, daß durch die Incensation des hochwürdigsten Gutes die dem in Brodeshülle gegenwärtigen Herrn und Gott gebührende Anbetung, durch die Beräucherung der Reliquien die den Heiligen schuldige Verehrung, durch die Beräucherung des Meßbuches die dem Worte Gottes mit Recht zukommende Ehrfurcht und durch die Beräucherung der Opfergaben und des Altares die demüthige Bitte symbolisch dargelegt wird, der Herr wolle die Gebete, die am Altare in Verbindung mit den dargebrachten Opfern verrichtet werden, wohlgefällig aufnehmen. Dahin zielen auch die sinnvollen Gebete, die mit der Segnung des Weihrauches und mit der Räucherung selbst verbunden sind: Ab illo benedicaris, in cujus honorem cremaberis. — Dirigatur Domine oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo etc. Um die Gemeinschaft des Gebetes von Seite des Priesters und der Gemeinde auszudrücken wird auch der Priester angeräuchert, der für die Gemeinde betet und opfert, auf daß Beider Gebete und Vorsätze beim heiligsten Opfer als ein lieblicher Wohlgeruch nach Oben wallen, und in Beiden das Feuer der heiligen Liebe sich entzünden solle, was durch das Gebet beim Offertorium: Accendat in nobis Dominus ignem sui amoris et flammam alternae charitatis angedeutet wird. Die Räucherung bei kirchlichen Segnungen und Weihungen ist eine sinnbildliche Darstellung, wie die irdischen Gaben von nun an dem gemeinen Gebrauche entzogen und nur Gott und seinem Dienste geheiliget werden, und deßhalb unserer Verehrung würdig sind. Endlich die Räucherung bei Leichenfeierlichkeiten drückt unsern sehnlichen Wunsch aus, daß unser Gebet für die Verstorbenen die Wolken des Himmels durchdringen und ihnen ein gnädiges Gericht bereiten möge. Uebrigens dient auch die Räucherung bei den verschiedenen gottesdienstlichen Feierlichkeiten

dazu, um einzelne mehr auszuzeichnen und dadurch den Eindruck derselben auf die Gläubigen zu erhöhen und zu vermehren. [Vater.]

Rauchfaß ist dasjenige aus edlem oder auch unedlem Metall in Vasenform verfertigte mit einem an vier Kettchen befestigten Deckel und kleinen eisernen Becken versehene kirchliche Gefäß, welches zur rituellen Räucherung verwendet wird. Der Gebrauch desselben war schon im alten Testamente üblich, und ging von der Synagoge in's Christenthum über. Wir finden hier schon in früheren Zeiten zweierlei Rauchfässer, kleinere, Thuribula, die herumgetragen werden konnten und die wahrscheinlich den heut zu Tage im Gebrauche befindlichen ähnlich waren, und größere, Thymiamateria, welche an der Seite des Altares hingen, ringsumher geschlossen waren, aber in dem obern Deckel Oeffnungen hatten, durch welche der Rauch aufstieg. Diese Art von Rauchfässern war zuweilen von besonderer Kostbarkeit und Größe, und diente als vorzügliche Zierde in Kirchen. So schenkte der Kaiser Constantin der Große der Kirche von Constantinopel ein goldenes Rauchfaß im Gewichte von 20 Pfund. Papst Sergius ließ, wie der Bibliothecar Anastasius von ihm erzählt, ein großes goldenes Rauchfaß verfertigen mit Ketten und einem Deckel, woran es hing; während der Feier der hl. Messe wurde in dasselbe Weihrauch gestreut und angezündet. An der Seite des Rauchfasses waren künstliche Köpfe und Bilder angebracht. Solche Rauchfässer sind in der neuern Zeit außer Uebung gekommen, wahrscheinlich seitdem es Sitte wurde, Lampen von verschiedener Größe und Kostbarkeit in unsern Kirchen aufzuhängen. Einige nähere Bestimmungen über die Einrichtung unserer jetzigen Rauchfässer enthält die Prager Synode im Artikel: de Sacristia: Thuribulum sit quadruplici catenula et operculo; catenularum autem longitudo sit cubitorum duorum et unciarum circiter duodecim. — Zu dem Thuribulum gehört auch das Gefäß, worin der Weihrauch aufbewahrt wird Acerra thuris, Incensorium, und in spätern Zeiten Navicula (Schiffchen) von seiner Form genannt. Bei demselben, welches wenigstens zur Hälfte soll aufgeschlossen werden können, befindet sich von gleichem Metall ein Löffelchen, um das Rauchwerk mittelst desselben in das Rauchfaß einzulegen. Hierüber enthält Gavantus in Appendice in Rubricas Missalis part V. folgende Bestimmungen: Acerra, sive navicula incensi ex argento vel aurichalco cum cochleari ejusdem materiae fieri debet, ita capax, ut capiat quantitatem thuris ultra, quam sit necessarium in missa. [Vater.]

Rautenstrauch, Franz Stephan von R. ist 1734 zu Platten in Böhmen geboren. Er lehrte als Benedictiner Philosophie, canonisches Recht und Theologie. Im Jahre 1773 wurde er Prälat zu Braunau in Böhmen, Director der theologischen Facultät und Beisitzer der Bücher- und Studien-Commission in Prag. Ein Jahr darauf kam er als kaiserlicher Hofrath bei der böhmisch-östreichischen Hofkanzlei nach Wien. — Rautenstrauch hatte sich im Sinne seiner Zeit noch unter Theresia für solche Stellen befähigt; denn er war Josephiner vom reinsten Wasser. Zunächst übersetzte er eine französische Flugschrift von Delaurir, die den Titel führt: Vorstellung an Sr. päpstlichen Heiligkeit, Pius VI. In derselben wird dieser aufgefordert, jede Glaubens-Tyrannei, wie jeden Unglauben zu verbannen, alle Controverspuncte zu streichen, um einen vernünftigen philosophischen Glauben zu gründen und die Getrennten zu einigen; für seine Person aber soll sich Pius alles weltlichen Ansehens, aller zeitlichen Macht und Herrschaft willig begeben, weil der Besitz solcher Dinge von Christo förmlich verboten sei. Mein Reich, sage dieser, ist nicht von dieser Welt. In einer andern von Rautenstrauch selbst verfaßten Flugschrift (eine „patriotische Betrachtung") beantwortet er die Frage: „warum kommt Pius VI. nach Wien?" Nichts characterisirt den Verfasser mehr als dieses Schriftchen. Am Schlusse desselben gibt er die Antwort: Pius komme, um den Heldengang des Joseph zu bewundern und sich mit ihm zu verewigen, indem er manche zurückbehaltene heilsame und zum Besten der Religion abzweckende Anstalten Josephs zur Reife bringe. Zuvor aber führt Rautenstrauch die Meinungen Anderer an,

wornach Pius kommen sollte, um zu protestiren gegen das Verleihungsrecht der Bisthümer, Abteien und Probsteien von Seite der Regierung, gegen die Einziehung und Verwaltung der Güter des Clerus, sofern sie Gottes sind, und gegen einzelne Verfügungen Josephs. Das Erste bilde für Pius keine Ursache zu einem Besuche, sofern die Verleihung obiger Aemter durch den Monarchen ein historisches Recht sei. „Die Kaiser," sagt er, „übten das Recht aus, die Päpste zu bestätigen. Alle Zeugnisse hierüber zu citiren, würde der Raum zu eng sein." Ohne für den letzten Satz auch nur Ein Zeugniß zu nennen, fährt er dem Sinne nach so fort, Joseph habe sonach nichts gethan, als was er in weit ausgedehnterem Maße zu thun berechtigt gewesen wäre. Die Güter des Clerus für Eigenthum Gottes zu betrachten, sei ein falscher Grundsatz. Ueberhaupt sei es wunderlich, alle Geschenke, welche Päpste, Bischöfe und Klöster zu erschleichen wußten, für unverletzliche Dinge zu erklären. Die römische Kanzlei würde in keine kleine Verlegenheit gerathen, wenn die katholischen Regenten verlangten, die Schenkungsurkunden untersuchen zu lassen. Wir sehen, Rautenstrauch hat hier die Personen verwechselt, die untersuchen und dann in Verlegenheit gerathen dürften. Im weiteren Verlaufe zieht er gegen den Reichthum der Kirche und dessen Folgen los, wobei er des päpstlichen Hofes nicht vergißt. Zu all dem disponire Joseph nur über die in seinen Staaten gelegenen Güter, damit der rechte Gebrauch davon gemacht werde. Erbaulich ist es, wie der Verfasser den dritten Punct, das kaiserliche Verbot der Verschickung von Meßgeldern, der Exemtionen, Reservatfälle, das Toleranzedict, Placetum regium und die Aufhebung der Klöster vertheidigt. All das, schließt er, wisse der einsichtsvolle und bescheidene Pius so gut und besser wie er selbst. Darum könne keiner dieser Puncte einen Grund abgeben, der ihn nach Wien führe. Wir waren hierin weitläufig, weil es unsern Mann, wie sonst nichts, vor unsre Augen führt und uns zugleich einen Blick thun läßt, warum Joseph gegen die Kirche Alles wagen konnte. Rautenstrauch arbeitete an dem jetzt zur Reife gebrachten glaubenslosen Indifferentismus; die Grundsätze Hontheims (s. d. A.) über Beschränkung der päpstlichen Macht waren die seinigen geworden. Welche Einigung, welche Kirche und welche Früchte solche Bestrebungen herbeiführen, davon könnte sich Rautenstrauch vielleicht heutigen Tages leichter überzeugen. Mit Recht wurde er für sein gegen Joseph schmeichelhaftes und plumpes Gerede von den Jesuiten ordentlich tractirt. — In seiner hohen Stellung innerhalb der Kaiserstadt schrieb er seinen Entwurf einer neuen theologischen Lehrart, durch den er die jetzige Weise des theologischen Lehrcurses begründete. (Neue allerhöchste Instruction für alle theologischen Facultäten in den kaiserlichen Erblanden 1776, Vermehrte Aufl. 1784). In dem 5jährigen Cursus des Theologen wurde neben alt- und neutestamentlicher Exegese, Dogmatik, Moral, Kirchenrecht, Pastoral und Polemik besonders die Kirchengeschichte mit aufgenommen. Das Verdienst Rautenstrauchs ist es, daß „die christlichen Jahrhunderte" des Canonicus Ducreux in's Teutsche übertragen wurden. Die biblische Hermeneutik mußte nach diesem Entwurf vollständig vorgetragen und die Anwendung derselben auf einzelne schwere Schriftstellen gezeigt werden. Erst im dritten Jahre darf der Studierende Dogmatik hören, die ihn in ihrer Anlage von den Grenzen der natürlichen Theologie auf die Nothwendigkeit einer Offenbarung leiten sollte. Im Kirchenrecht verläßt Rautenstrauch die Ordnung der Decretalen. Das fünfte Jahr behandelt die Theile des Pastoralamts: Katechetik, Homiletik, Casuistik (das Hirtenamt im Beichtstuhl), Pastoralklugheit und Ascetik, welch' letztere nicht mit spanisch-brausenden Schwärmereien, sondern mit der sanften Hitze des Evangeliums die Pflichten des Christen mit jenen des Menschen, Hausvaters, Bürgers und Patrioten vereinigt und auf dieser Wanderschaft einer glücklichen Ewigkeit entgegenführt. Die Polemik schließt den Plan in der Art, daß von jeder Secte nicht bloß Einzelnes, sondern das ganze System besonders angeführt und in seinem vollständigen Umfange widerlegt wird. Zur Durchführung forderte Rautenstrauch erweiterte Lehrkräfte. Er schließt mit

den Worten: „Wenn nun alle diese Anstalten der Majestät der Religion wirklich angemessen sind, so wird es die Nachwelt diesen eben so wichtigen als nothwendigen Verbesserungen zuschreiben, daß der ganzen Theologie ein neuer Geist und die nöthige Richtung auf das thätige Christenthum gegeben, hingegen dem so schädlichen Dämon der Streitsucht und der Reihe der Meinungen die gehörige Grenze gesetzt worden ist. Dieser evangelische Weg des Christenthums wird sich durch den Weg des Unterrichts nicht allein zu den niedrigen Classen der Menschen herablassen, sondern auch dem Throne der Mächtigen beistehen. Auch wird die genauere Kenntniß der reinen Disciplin und die majestätische Einfalt des Alterthums unsere Kirchenhäupter zur Wiederherstellung dieses himmlischen Glanzes statt jenes irdischen Pomps und weltlichen Getümmels veranlassen, welche noch verschiedene Zweige unserer geistlichen Institute verunstalten. Es wird eine christlich sanfte Polemik jenen glücklichen Zeitpunct näher herbeirücken, wo man in unserem teutschen Reiche die Spaltungen der Christen durch stille Beilegung weniger Irrungen vereinigen und jetzt besonders von jenem günstigen Moment weisen Gebrauch machen kann, wo eben unsere getrennten Mitbürger wegen sehr wichtiger innern Unruhen einen Friedensmittler sehnlichst zu erlangen und die Nothwendigkeit eines obersten Richters in Glaubenssachen deutlich zu erkennen scheinen.“ Rautenstrauch schrieb außerdem eine institutio juris eccles. Prag 1769 und 1774, eine Synopsis juris eccles. Wien 1776 und Anderes. Er starb 1785 zu Erlau in Ungarn. (Vergl. außer den angeführten Schriften Rautenstrauchs Schröckh, Kirchengesch. seit Reform. 7. Thl. S. 144 ff.; Menzels neuere Geschichte der Teutschen, 12. Bd. I. Abthl. S. 205). [Stemmer.]

Ravenna, Erzbisthum. Die Geschichte der Erzbischöfe von Ravenna bis in das neunte Jahrhundert hinein ist von mehr als bloß localem Interesse, namentlich seitdem (404) Kaiser Honorius Ravenna zur Residenz des weströmischen Reiches machte. Als erster Bischof von Ravenna wird Apollinaris, ein Schüler des hl. Fürstenapostel Petrus gerühmt. Von seinen Nachfolgern bis auf den Bischof Severus (346—391) weiß man nicht viel mehr als die bloßen Namen, und auch von Severus läßt sich nur dieß als gewiß sagen, daß er nach Apollinaris bis auf seine Zeit der durch Tugend und Wirksamkeit hervorragendste unter den Bischöfen von Ravenna war; unter Anderm erzählt Agnellus, Priester und Abt zu Ravenna, der unter Papst Gregor IV. (828—844) die Geschichte der Bischöfe von Ravenna schrieb (herausgegeben von Muratori Rer. Ital. Script. t. II. Mediol. 1723), Severus sei mit den päpstlichen Legaten auf der Synode zu Sardica anwesend gewesen. Unter dem Bischofe Ursus (400—412) schlug Kaiser Honorius seine Residenz zu Ravenna auf. Von Ursus berichtet Agnellus, er habe den prächtigen Ursianischen Tempel erbaut, ohne Zweifel wurde er dabei von dem Kaiser unterstützt, und von dem Kaiser rühren wohl auch die Patrimonien her, welche dieser Tempel in Sicilien besaß. Unter den auf Ursus folgenden Bischöfen Petrus I. (412—425), Neo (425—430) und Exsuperantius (430—432) wurden die Kirchenbauten und Verschönerungen eifrigst fortgesetzt, wobei sich nach dem Tode des Kaisers Honorius († 423, s. d. Art.) der Eifer der um den Glanz Ravennas, des zweiten Roms, höchlich besorgten Galla Placidia, Schwester des Honorius und Mutter Valentinians III., rühmlichst auszeichnete. Von dem Nachfolger des Exsuperantius Johannes Angeloptes (432—439) berichtet Agnellus, Kaiser Valentinian III. habe ihn zum Metropoliten über 14 Städte gesetzt und mit dem Pallium geschmückt: „iste (Johannes) primus ab Augusto (Valentiniano) pallium ex candida lana accepit, ut mos est Romanorum Pontifici super duplo idem induere, quo usus est ipse et successores sui usque in praesentem diem.“ An dieser Nachricht des Agnellus ist wohl nur so viel wahr, daß der päpstliche Stuhl nach dem Wunsche des Kaisers Valentinian das Bisthum Ravenna zur Metropole erhob, nicht aber das, was der dem päpstlichen Stuhle feindselige Agnellus von der Ertheilung des Palliums durch den Kaiser erzählt; übrigens hat die aus Agnellus angeführte

Stelle die Veranlassung zu der vielseitig ausgesprochenen Behauptung, daß das Pallium (s. d. Art.) den Erzbischöfen ursprünglich von den Kaisern ertheilt worden sei, gegeben (S. Muratori l. c. S. 8—15, 73, 81). Wie wenig etwaige von dem Kaiser dem Erzbischofe Johannes Angeloptes ertheilte Privilegien (wenn solche wirklich ertheilt worden sein sollten) den Stuhl von Ravenna von der besondern Abhängigkeit vom Papste als Patriarchen entbanden, ersieht man am besten daraus, daß Petrus Chrysologus (s. d. Art. Chrysologus), der unmittelbare Nachfolger des Johannes Angeloptes, vom Papste Sixtus III. zu Rom ordinirt wurde, wohin ein Ausschuß der wahlberechtigten Ravennatenser gekommen war, um einen andern Gewählten dem Papste darzustellen und von ihm ordiniren zu lassen (Muratori l. c. S. 78). Als Ergänzung zu dem Artikel: Chrysologus möge hier folgendes bemerkt werden. Dupin und Andere behaupten, die Worte am Schlusse des Briefes des Chrysologus an den Häretiker Eutyches: In omnibus autem hortamur te, frater honorabilis, ut his, quae a beatissimo Papa Romanae civitatis scripta sunt, obedienter attendas, quoniam beatus Petrus, qui in propria sede vivit et praesidet, praestat quaerentibus fidei veritatem. Nos enim pro studio pacis et fidei extra consensum Romanae civitatis episcopi causas audire non possumus" — seien eine spätere Zuthat von Schmeichlern des päpstlichen Stuhles; allein dagegen steht, daß Agnellus in seinem Auszuge aus diesem Briefe die obigen Worte dem Sinne nach anführt: „Vere oportet te humiliari ad sanctum Romanum Pontificem et diligenter ejus praecepta custodire. Et non aliter aestimes, nisi quod beatus Petrus Apostolus vivus sit et apostolatus Cathedrae Romanae Sedis in carne teneat principatum" (Mur. S. 78). Chrysologus stund nach Muratori der Kirche von Ravenna 439—450 vor. Ihm succedirte Johannes II. 450—496, kein unwürdiger Nachfolger des Petrus Chrysologus; er wurde zwar, weil er einen Bischof gegen dessen Willen geweiht, von Papst Simplicius scharf getadelt, tritt aber überall, wo es zu helfen und zu retten gab in seiner für Italien so unglücklichen Zeit, hervor; so befand sich Johannes bei der Gesandtschaft, an deren Spitze Papst Leo der Große stand und die den Attila (s. d. Art.) zum Rückzug aus Italien bewog; so unterhandelte er auch im Namen Odoakers mit dem Ostgothen-König Theodorich bezüglich der Uebergabe Ravennas, und flehte den Theodorich um Gnade für die Ravennatenser und alle Römer an. Von den zwei Nachfolgern des Johannes II. weiß man nicht viel mehr als ihre Namen, Petrus III. und Aurelian; letzterer starb um 523; Petrus III. wohnte mehrern Synoden bei, welche in der Angelegenheit des Papstes Symmachus gegen den Afterpapst Laurentius zu Rom gehalten wurden. Nach Aurelian schmückte den erzbischöflichen Stuhl von Ravenna Ecclesius 524—534, der Begleiter des Papstes Johann I. auf seiner Sendung nach Constantinopel. Bekanntlich wurde Papst Johann I. nach seiner Rückkehr aus Constantinopel zu Ravenna von König Theodorich eingekerkert und starb im Gefängniß 525. Im nämlichen Jahre starb zu Ravenna auch noch König Theodorich, der diese seine Residenzstadt mit mancherlei prächtigen Gebäuden verschönert hatte. Seine Tochter Amalasuntha errichtete ihm an einem erhabenen Orte, der die Stadt Ravenna, den Hafen und die umliegende Küste beherrschte, ein Grabmal, bestehend in einer cirkelförmigen Capelle, 30 Fuß im Durchschnitt, von einer Kuppel aus einem einzigen Granitstück gekrönt; aus der Mitte der Kuppel erhoben sich vier Säulen, welche die Ueberreste des gothischen Königs in einem Porphyr-Gefäße, umgeben von den Statuen der zwölf Apostel, trugen. Ein anderes Gebäude unter der Regierung der Amalasuntha erhielt Ravenna durch Julianus Argentarius und den Erzbischof Ecclesius durch den Bau der berühmten Vitalis-Kirche, welcher aber erst unter der Regierung des Erzbischofs Maximian zur Vollendung kam. Erwähnungswerth ist ein Streit, der zwischen Ecclesius und einem Theile seines Clerus entstand und auf die von den Contendenten angerufene päpstliche Entscheidung durch ein Decret des Papstes Felix IV. beigelegt

wurde; s. das Decret bei Muratori l. c. S. 85—91. Ecclesius starb 534 und hatte den Ursicinus zum Nachfolger, dieser († um 538) den Victor († 546), beide ungeachtet der Kriegsunruhen dennoch mit Verschönerung der Kirchen beschäftiget. Während der Sedisvacanz zwischen Ursicinus und Victor in den letzten Tagen des J. 539 wurde Ravenna von Belisar eingenommen, und im Mai 540 kehrte der ruhmgekrönte Feldherr mit dem gefangenen Gothenkönig Vitigis nach Constantinopel zurück, bald darauf stellte jedoch der tapfere Gothenkönig Totila das Gothenreich auf kurze Zeit wieder her. Victors Nachfolger auf dem erzbischöflichen Stuhle von Ravenna war Maximian, ordinirt vom Papste Vigilius im Oct. 546 zu Paträ in Achaja. Von Maximian berichtet Agnellus wieder, er habe das erzbischöfliche Pallium vom Kaiser Justinian erhalten, was wohl eben so wenig auf Wahrheit beruht als die berichtete Ertheilung des Palliums durch König Valentinian III. an Johannes Angeloptes; wahr scheint nur zu sein, daß Maximian, vom Kaiser Justinian zum Erzbischof von Ravenna ernannt und von Papst Vigilius ordinirt, von Seite des letztern das Pallium nicht ohne die kaiserliche Zustimmung erhalten habe. Die Ravennatenser wollten anfangs den neuen Erzbischof nicht annehmen, aber durch Freigebigkeit und Freundlichkeit gewann er sich die Herzen der Vornehmen der Stadt und nun zog ihm Alles mit „crucibus et signis et bandis et laudibus" entgegen; man führte ihn unter großem Jubel in die geschmückte Stadt ein, küßte seine Füße und setzte ihn auf den erzbischöflichen Stuhl. „Iste (Maximianus) plus omnibus laboravit, quam caeteri Pontifices praedecessores sui" sagt Agnellus (l. c. S. 107). Und in der That, seine Bauten, Verschönerungen und Dotirungen von Kirchen, seine Herbeischaffung von Kirchengeräthschaften und Reliquien, seine öftern Reisen nach Constantinopel an den Hof Justinians und seine Revision aller Kirchenbücher beurkunden einen sehr thätigen Kirchenhirten. Bezüglich der Bauten, Verschönerungen und Geräthschaften der Kirchen führt Agnellus hier, sowie auch an sehr vielen andern Stellen seines Werks, viele Einzelheiten auf, welche wegen ihrer Erheblichkeit von Muratori beleuchtet werden. Die öftern Reisen Maximians nach Constantinopel schreibt Muratori vorzugsweise dem zwischen diesem und dem Kaiser Justinian bestehenden Freundschaftsverhältnisse zu, indessen scheint wohl auch der starke kaiserliche Einfluß auf das kirchliche Ravenna heraus. Eine der Reisen soll Maximian auf Geheiß des Kaisers zur Ueberbringung des Leibes des hl. Apostels Andreas nach Constantinopel gemacht haben, worüber Agnellus in die sinnlose Klage ausbricht: „Et revera, fratres, quod si corpus Andreae germani Petri principis hic humasset (i. e. Maximianus), nequaquam nos Romani Pontifices sic subjugassent" (l. c. S. 107). Aus dem, was Agnellus über die von Maximian unternommene Revision der Kirchenbücher erzählt, ersieht man, daß die Kirche zu Ravenna sich der Uebersetzung der Septuaginta und bezüglich des N. T. der Uebersetzung des Hieronymus mit Zuziehung der Lucubrationen Augustins bediente. Maximian, auch Schriftsteller — aber seine Werke sind verloren gegangen — starb im Febr. 552. Einige Monate nach Maximians Tod verlor der tapfere Gothenkönig Totila gegen den Feldherrn Narses Schlacht und Leben, und im März 553 ging das gothische Reich in Italien durch die Niederlage und den Tod des Tejas, letzten Königs der Gothen, für immer zu Grunde. Dem Nachfolger Maximians auf dem erzbischöflichen Stuhle von Ravenna, Agnellus (den Einige mit dem schon oft angeführten Historiker Agnellus vermischen), ging aus dem Sturze des ostgothischen Reichs ein großer Gewinn zu: „Justinianus rectae fidei Augustus, omnes Gothorum substantias huic Ecclesiae (i. e. der Kirche von Ravenna) et b. Agnello episcopo habere concessit, non solum in urbibus, sed in suburbanis villis et viculis etiam, et templa et aras, servos et ancillas, quidquid ad eorum jus vel ritum Paganorum pertinere potuit, omnia huic condonavit et concessit et per privilegia confirmavit et corporaliter per epistolam tradi fecit, ex parte ita continentem: S. Mater Ecclesia Ravenn. vere mater, vere orthodoxa, nam caeterae multae ecclesiae falsam propter metum et

terrores principum superinduxerunt doctrinam, haec vero et veram et unicam sanctam catholicam tenuit fidem, nunquam nutavit vel fluctuationes sustinuit, a tempestate quassata immobilis permansit. Igitur iste Beatissimus (Agnellus) omnes Gothorum ecclesias reconciliavit, quae Gothorum temporibus vel regis Theodorici constructae sunt, quae Ariana perfidia et haereticorum secta doctrina et credulitate tenebantur.“ Agnellus starb 566. Unter dessen Nachfolger Petrus IV. 567—575 kam der erste Exarch Longinus nach Ravenna (s. d. Art. Exarchat). An den Erzbischof Johann III. 575—595, einen Römer von Geburt, der von dem römischen Stuhle selbst nach Ravenna gesandt worden war, sind verschiedene Briefe von Papst Gregor I. vorhanden. Mehrere dieser Briefe verbreiten sich über den Gebrauch des Palliums und sind in dieser Beziehung und rücksichtlich des Verhältnisses der Kirche von Ravenna zur römischen von Bedeutung; in einem andern wird Johannes wegen seines Eifers in der Dreicapitelfrage (s. Dreicapitelstreit) belobt. (S. Greg. ep. edit. Maur. l. I, 23, 37; II, 35, 40, 46; III, 56; V, 1, 11, 15, 23, 24, 25.) In Angelegenheit des Palliums schrieb hinwieder auch Johannes einen Brief an Papst Gregor, den wir noch besitzen (inter ep. Greg. III. 57) und worin er anerkennt, daß seine Kirche alle ihre Privilegien von den Päpsten erhalten habe. Ebenso enthält die Sammlung der Briefe Gregors mehrere an Marinianus, den Nachfolger Johannes III. auf dem Stuhle zu Ravenna. Dieser Marinianus, ein ehemaliger Klostergenosse des Papstes Gregor, wurde erst gewählt, nachdem Gregor zwei andere Vorgeschlagene verworfen hatte. Als Einige Marinians Orthodoxie bezüglich der Dreicapitelangelegenheit in Zweifel stellten, übernahm Papst Gregor selbst seine Vertheidigung (ep. VI, 2). Dagegen schonte ihn auch der Papst nicht, wenn er an ihm etwas zu rügen fand, blieb ihm jedoch immer in Liebe zugethan, wie namentlich aus Gregors Brief XI, 33 hervorgeht, worin er ihn einladet, bei ihm zu Rom seiner geschwächten Gesundheit zu pflegen. Marinianus starb im Oct. 604 (S. Gregorii ep. V, 48, 56; VI, 1, 2, 24, 29, 30, 31, 34; VII, 42, 43, 45; VIII, 15, 16, 20; IX, 9, 10, 52, 74, 79, 80, 95, 96, 98, 124; X, 6, 7, 8, 30; XI, 6, 26, 32, 33, 40; XII, 5, 6, 24; XIII, 17, 47; XIV, 6). Auf Marinian succedirte Johann IV, 605—610; diesem folgte Johann V, 610—629, und nach Johann V. Bonus 630—642: Agnellus weiß von diesen drei Erzbischöfen nichts Merkwürdiges zu erzählen, preist sie jedoch als würdige Männer. Desto merkwürdiger, wenn auch nicht im guten Sinne, ist Erzbischof Maurus 642—671. Dieser stolze Prälat, früher Oeconomus der Kirche von Ravenna und Abt zu St. Bartholomä, in der erstern Zeit seines Episcopates dem römischen Stuhl ergeben, wie aus der Theilnahme seiner Legaten an der von Papst Martin I. (s. d. Art.) 649 abgehaltenen großen Synode gegen die Monotheliten erhellt, benützte das Unglück dieses Papstes und den Haß des gegen Rom erbitterten Kaisers Constans II., um dem erzbischöflichen Stuhle von Ravenna die Autokephalie zu verschaffen, d. h. den erzbischöflichen Stuhl von Ravenna von dem besonderen Abhängigkeitsverhältniß zu befreien, in welchem er bisher zu den Päpsten als Patriarchen des Occidentes stand, und welchem zufolge die Erzbischöfe von Ravenna bezüglich ihrer Wahl von dem Papste bestätiget, zu Rom consecrirt und mit dem Pallium geschmückt wurden, alle Jahre zu Rom sich präsentiren und auch sonst auf besondern Befehl des Papstes daselbst erscheinen mußten, überhaupt in größerer Abhängigkeit von Rom als die außeritalienischen Erzbischöfe des Occidentes stunden. Das Decret des Kaisers Constans II., worin die auf Bitte des Maurus ausgesprochene Autokephalie enthalten ist, steht bei Muratori l. c. S. 146 und erklärt, der erzbischöfliche Stuhl von Ravenna „ab omni majoris sedis ditione exui et sui esse juris“ — „liberam ab omni superiori episcopali conditione“ — „et non subjacere pro quolibet modo patriarchae antiquae Urbis Romae, sed manere eam autocephalam“ „sicut reliqui Metropolitae pro diversis reipublicae manentes provinciis, qui et a propriis consecratus episcopis,

vestris videlicet, et decore palei, sicut nostrae divinitatis sanctione superna inspiratione perlargitum est.“ Einige meinen, und Agnellus (l. c. S. 144) berichtet dieß allerdings, der Papst Vitalian (657—671) habe die Autokephalie zugegeben; allein dieß scheint nicht der Fall gewesen zu sein, oder Vitalian zog doch sein Zugeständniß wieder zurück, wie Agnellus erzählt, und schleuderte gegen den widerspenstigen Maurus das Anathem, worauf dieser die ungeheure Frechheit hatte, gegen den Papst den Bann auszusprechen! Maurus starb 671 und hatte zum Nachfolger den Reparatus 671—677. Reparatus war gerade der rechte Mann, das Schisma fortzusetzen; hatte sich ja Maurus seiner als Werkzeug zur Erreichung der Autokephalie bedient. Reparatus also ließ sich nicht zu Rom consecriren, sondern empfing die Weihe von drei seiner Suffraganbischöfe und das Pallium von dem Kaiser. In der letzten Zeit seines Lebens scheint er sich jedoch eines Bessern besonnen und die Autokephalie entweder aufgegeben oder über die Aufhebung derselben mit dem Papste Donus (677—679) unterhandelt zu haben (s. l. c. 148—50; lib. Pont. Anast. bibl. in vita Doni). Nach Reparatus bestieg Theodor den erzbischöflichen Stuhl von Ravenna (677—691); auch er ließ sich nicht zu Rom von dem Papste, sondern von seinen Suffraganbischöfen weihen. Recht deutlich zeigten sich bereits die Folgen der Autokephalie — der Clerus von Ravenna verfiel in Laxität und pochte dem Bischof gegenüber widerspenstig bis zum Schisma auf seine Rechte, der Bischof behandelte den Clerus mit rücksichtsloser Härte, hob die bisher beobachteten Statuten des Erzb. Ecclesius auf „quae in tempore Felicis Papae inter Sacerdotes et Clerum facta sunt“ und verkürzte den Clerus an seinen Einkünften. Es kam soweit, daß der gesammte Clerus von Ravenna sich von Theodor trennte und bereits im Sinne trug, sich nach Constantinopel und nach Rom an den Papst um Hilfe zu wenden. Endlich gab Theodor den Forderungen seines Clerus nach. Mürbe gemacht durch Erfahrung ließ sich aber nun auch Theodor von den Päpsten Agatho (679—681) und Leo II. (682—684) für die Aufhebung der angemaßten Autokephalie gewinnen, auch der Kaiser Constantin Pogonatus nahm das Decret des Kaisers Constans II. bezüglich der Autokephalie zurück, und so vereinbarte man sich dahin, daß die Bischöfe von Ravenna künftig, wie früher, zu Rom consecrirt werden, aber bei dieser Gelegenheit nur acht Tage daselbst verweilen und das Pallium unentgeltlich empfangen, auch alljährlich am Peterstag nicht persönlich, sondern durch einen Legaten zu erscheinen gehalten sein sollten (s. l. c. S. 150—154; Anast. Bibl. in vit. R. P. Agathonis et Leonis II.). Demgemäß wurde auch Erzbischof Damian in herkömmlicher Weise 691 wieder zu Rom consecrirt und lebte im Frieden mit der römischen Kirche bis zu seinem Tode 708. Aber der sonst würdige Erzbischof Felix (708—716), obwohl vom Papste Constantin zu Rom consecrirt, scheint für seine Kirche, zwar nicht die Autokephalie doch aber ungewöhnliche Begünstigungen in Anspruch genommen zu haben, worüber er mit dem Papste in Spannung gerieth; doch stund er davon nach seiner Rückkehr aus dem über ihn durch Kaiser Justinian II. verhängten Exil wieder ab (s. Murat. l. c. S. 164—167, Anast. Bibl. in Constantino et Nicolao I.). Ueberhaupt dauerte noch lange eine gewisse Repugnanz des Clerus von Ravenna gegen Rom fort und fanden sich die Päpste noch öfter genöthigt, die Anmaßungen der Erzbischöfe von Ravenna zu bekämpfen. So deponirte Papst Stephan II. (752—757) den Erzbischof Sergius, der nach Pipins Sieg über die Longobarden, wodurch das Exarchat an den Papst kam, gleichsam den Exarchen spielte; Papst Paul I. (757—767) setzte ihn aber später wieder ein (Cenni, Mon. dom. Pont. sive Cod. Car. Romae 1760, t. I. 138, 178, 322). Noch anmaßender war Erzbischof Leo (770—779), der unter dem Prätext einer Schenkung Carls d. Gr. an die Kirche von Ravenna „Faventiam, Forum populi, Forum Livii, Cesinas, Bobium, Comiadum, ducatum Ferrariae seu Imolas atque Bononias unacum universa Pentapoli“ sich aneignete und mit den Feinden des Papstes und der Franken in Verbindung stand (s. Cenni, S. 321—328). Selbst noch unter

Papst Nicolaus I. (858—867) machte der erzbischöfliche Stolz ungemessene Ansprüche, denen jedoch Nicolaus fest entgegentrat. Auch mögen die Controversen mehrerer Erzbischöfe mit den Päpsten im eilften Jahrhunderte noch als letzte Zuckungen der frühern Streitigkeiten angesehen werden. Schließlich sei noch hingedeutet auf Papst Johann XI., Sohn der Marozia und vorher Erzbischof von Ravenna, auf den Pseudopapst Clemens III. (Erzbischof Guibert von Ravenna), auf Papst Sylvester II., Anselm von Havelberg. — [Schrödl.]

Raymund Martini, der Verfasser des Pugio fidei, blühte in der zweiten Hälfte des 13ten Jahrhunderts. Er war gebürtig aus Subiras in Catalonien und trat gegen das Jahr 1236 zu Barcellona in den Dominicanerorden. Auf den Vorschlag des hl. Raymund von Pennaforte (s. d. Art.) gründeten damals die Könige von Castilien und Aragon in mehreren Dominicanerklöstern Collegien für das Studium der orientalischen Sprachen zum Zwecke der Bekehrung der damals in Spanien zahlreichen Juden und Saracenen. Raymund war eines der 8 ersten Mitglieder seines Ordens, welche ein Provincial-Capitel zu Toledo 1250 für dieses Studium bestimmte. Er zeichnete sich bald sehr aus und soll hebräisch und arabisch ebenso geläufig gesprochen haben, wie lateinisch. Er benutzte seine Kenntnisse dazu, in Predigten und Schriften an der Bekehrung der Juden und Mohammedaner zu arbeiten und ihre Einwendungen gegen das Christenthum zu widerlegen; eine kurze Zeit wirkte er in Tunis, sonst in Spanien. Genaueres über sein Leben ist nicht bekannt, wir wissen nicht einmal das Jahr seines Todes; doch fällt dieser jedenfalls nach 1286. — Die meisten seiner Schriften sind verloren oder noch ungedruckt; selbst die berühmteste derselben, Pugio fidei contra Mauros et Judaeos, war lange fast ganz unbekannt. Der Carthäuser Porchetus citirt dasselbe in seiner Victoria contra Judaeos, der Minorit Petrus Galatinus schrieb beide in seinem Buche Secreta veritatis catholicae fleißig aus, ohne sie zu nennen. Raymunds Buch selbst fand aber erst 1629 Franz Bosquet, Bischof von Montpellier, handschriftlich in der Bibliothek des College de Foix zu Toulouse, und Joseph de Voisin gab es nun mit Anmerkungen aus den rabbinischen Schriften heraus (Paris 1651). Später besorgte Joh. Ben. Carpzov (s. d. Art. Bd. 2, S. 370) eine neue Ausgabe mit einer Einleitung und einer Abhandlung des bekehrten Juden Hermann (Leipzig und Frankfurt 1687). Das Werk zerfällt in drei Theile: im ersten werden diejenigen bekämpft, welche gar keine göttliche Offenbarung anerkennen, im zweiten und dritten wird die christliche Offenbarung gegen die Einwendungen der Juden vertheidigt, und zwar handelt der zweite Theil von der Ankunft des Messias, der dritte von der Trinität, dem Sündenfalle und der Erlösung; überall argumentirt Raymund dabei aus dem Urtext der Bibel und den Schriften der Rabbinen. In der Bibliothek der Dominicaner zu Neapel soll sich ein von Raymund selbst geschriebenes Exemplar des Pugio in lateinischer und hebräischer Sprache befinden. — Außerdem werden ihm zugeschrieben ein Werk: Capistrum Judaeorum, welches sich handschriftlich in der Dominicanerbibliothek zu Bologna befinden soll, und eine Widerlegung des Koran unter dem Titel Summa Saracenorum, die in arabischer Sprache geschrieben sein soll. — Vergl. Du Pin Bibl. 10, S. 84. Rohrbacher hist. eccl. t. 20, p. 190.

Raymund von Pennaforte, s. Pennaforte.

Raymund von Sabunde, s. Sabunde.

Raymundiana, s. Casuistik.

Raymundus Lullus, s. Lullus.

Raynald, s. Kirchengeschichte und Baronius.

Razis (Ῥαζίς, Vg. Razias, hebr. wohl רָזִי), war einer der angesehensten Aeltesten zu Jerusalem in der Maccabäerzeit, ein eifriger Anhänger des mosaischen Gesetzes. Der syrische Feldherr Nicanor schickte Soldaten aus, um ihn gefangen zu nehmen, als sie ihn ergreifen wollten, brachte er sich selbst um's Leben, „indem

er, wie die hl. Schrift sagt, lieber edelmüthig sterben wollte, als den Sündern in die Hände fallen und auf eine seiner Volksgenossen unwürdige Weise mißhandelt werden." 2 Macc. 14, 37—46. Die Frage, ob Razis durch diese That gesündigt habe, hat namentlich der hl. Augustinus (ep. 61. und c. Gaud. l. 1. c. 31) ausführlich erörtert und bejaht (Quamvis homo ipse fuerit laudatus, factum tamen ejus narratum est, non laudatum, et judicandum magis, quam imitandum, quasi ante oculos constitutum). Ebenso entscheidet der hl. Thomas Sec. Sec. 9. 64. art. 5, ad 5. Franz Victoria und Andere dagegen suchten die That durch die Annahme einer göttlichen Eingebung zu rechtfertigen. Vgl. Serarius zu 2 Macc. 14.

Realisten, s. Aristotelisch-scholastische Philosophie.

Reccared, s. Gothen.

Reception der Kirche im Staate, s. Reformationsrecht des Landesherrn.

Recht. Der Ausdruck Recht entspricht nicht nur dem lateinischen Worte jus, sondern bisweilen auch dem Worte justitia. Der Begriff des Rechts wird je nach den verschiedenen Gesichtspuncten, unter welche derselbe gestellt werden kann, bald so, bald anders bestimmt. Man versteht nämlich unter Recht bisweilen das, was gerecht und gegenüber von einem Andern pflichtgemäß ist, wie die Redensarten: Recht gewähren, Recht schaffen u. s. w. zeigen; bisweilen den Inbegriff unter sich zusammenhängender gesetzlicher Bestimmungen, wie in den Ausdrücken: römisches, teutsches, canonisches u. s. w. Recht; bisweilen die Befugniß zu etwas, oder das moralische Vermögen, etwas zu haben, zu erwerben, zu thun, zu unterlassen, zu fordern oder zu verhindern (cf. Lessius, de justitia et jure cp. 2. dub. 1). Man sieht, es sind dieß rein empirische Bestimmungen, doch enthalten sie so ziemlich alle Momente des Rechtsbegriffs. Vor allem nämlich setzt das Recht voraus, daß der Mensch in Relation zu andern Wesen seiner Gattung stehe. Würde das menschliche Wesen in der Einheit einer Individualität existiren, so würde es kein Recht geben, wie denn auch der Mensch gegen sich selbst keine Rechtspflichten im strengen Sinn des Wortes hat, außer inwiefern er die Rechte Anderer auf ihn respectiren muß. Je nachdem man sich das ursprüngliche Verhältniß der menschlichen Individuen zu einander denkt, wird man auch die Quelle des Rechts bestimmen müssen. Bleibt man bei der unsinnigen Vorstellung stehen, daß ursprünglich die menschlichen Individuen nur durch den Zufall neben einander gestellt worden, so muß man auch behaupten, daß die Menschen nur aus sich selbst zu einander in Relation getreten seien und daß sie somit aus sich selbst die Art dieser Relation festgesetzt haben. Das Recht wäre somit nichts anders als eine Art Gesellschaftsvertrags, welchen die Menschen einmal bezüglich ihrer gegenseitigen Relationen zu einander geschlossen und dessen Verbindlichkeit sich auf alle Menschen fortgeerbt hätte. Diese Ansicht, die vorzüglich von Rousseau in seinem contrat social durchgeführt worden und welche die heutige Jurisprudenz noch großentheils beherrscht, ist durchaus unhaltbar. Denn abgesehen von dem Unsinnigen, welches die angeführte Vorstellung an sich hat, abgesehen davon, daß der betreffende Vertrag sich historisch nicht nachweisen läßt, so wird dadurch nicht einmal erklärt, was erklärt werden soll, denn der Vertrag ist nur eine von den vielen rechtlichen Handlungen und weit entfernt, daß aus ihm das Recht sich ableiten ließe, setzt er vielmehr den Bestand desselben voraus. Ohne Recht kein Vertrag, während es viele Rechte gibt, die schlechterdings nicht als auf einem Vertrag beruhend angesehen werden können, daher müssen wir die Quelle des Rechts anderwärts und zwar in Gott suchen. Es ist, auch abgesehen von der Offenbarung, schon zum voraus nichts natürlicher, als daß von dem, welcher das Menschengeschlecht in's Dasein gerufen, auch die Normen für das Zusammensein der menschlichen Individuen herrühren. Dieses Zusammensein ist aber ein doppeltes, ein unorganisches und ein organisches, weil der Mensch überhaupt eine Doppelstellung einnimmt, indem er eben so sehr ein für sich bestehendes Individuum als

Mitglied der Gattung, Gattungswesen ist. In ihrem unorganischen Zusammensein bildet die Menschheit ein Aggregat einer unbestimmbar großen Anzahl von Individuen, die insofern als sie das an sich tragen, was specifisch die menschliche Individualität constituirt, unter sich gleich sind. Dagegen in ihrem organischen Zusammensein constituirt sie eine Reihe größerer oder kleinerer auf die mannigfaltigste Weise unter sich zusammenhängender Organismen, zu denen jeder Einzelne sich als Glied, und zwar bald als höheres bald als niederes, verhält. Demgemäß können wir vorläufig das Recht bestimmen als den Inbegriff der aus dem göttlichen Willen hervorgehenden Normen, durch welche das Zusammensein der Menschen sowohl im Verhältniß von Individuum zu Individuum als auch im Gattungsverhältniß geordnet wird. Nach dieser Auffassung, sieht man wohl, hängt das Recht auf's engste mit dem Gesetze zusammen. Eben jene Normen werden dem Menschen nur in der Form des Gesetzes zum Bewußtsein gebracht. Doch fällt der Begriff des Gesetzes noch keineswegs mit dem des Rechtes zusammen, denn es gibt Gesetze, welche keine Rechte begründen, aber es gibt kein Recht, das nicht auf einem Gesetze beruhte. Daher ist zunächst zu untersuchen, welche Gesetze Rechte begründen und welche nicht. Letzteres ist der Fall beim Gesetze der Liebe, der Gnade, mit einem Worte bei dem neutestamentlichen Gesetze im engern Sinn des Wortes, ersteres dagegen bei dem natürlichen Gesetze und bei den Gesetzen, welche sich theils als Restauration, theils als Fortbildung zu demselben verhalten, soweit diese Gesetze das Zusammensein der Menschen zu ihrem Objecte haben. Das natürliche Gesetz ist den Menschen unmittelbar von Gott eingepflanzt — eingeschrieben in ihre Herzen, Röm. 2, 15 — und hat an sich den Zweck, denselben eine Norm zu sein, ihre natürliche Bestimmung als freie, des Guten und Bösen fähige Wesen zu erreichen. Sofern also das natürliche Gesetz das Zusammensein der Menschen zu seinem Objecte hat, kann es dießfalls bloß solche Normen enthalten, die sowohl alle einzelnen Menschen als auch das ganze Menschengeschlecht befähigen, ihre natürliche, in der Zeit zu erreichende Bestimmung zu erfüllen. Daher kann man die Gesetze, welche Rechte begründen, näherhin so bestimmen, daß sie zu ihrem Gegenstande die zeitlichen Beziehungen enthalten, in welche sich die Menschen zu einander stellen müssen, um ihre Bestimmung sowohl in individueller Selbstständigkeit als in der organischen Unter- und Einordnung in die Organismen des Geschlechts zu erreichen. Was diesen Gesetzen entspricht, ist Recht, was ihnen widerspricht, Unrecht. Doch gilt dieser Satz ausnahmslos nur von den Gesetzen, welche rein nur Formulirungen des natürlichen Gesetzes sind. Das natürliche Gesetz ist nämlich zwar dem Menschen unmittelbar mitgetheilt, aber nur in seinen Grundprincipien; die Folgerungen aus denselben aber hat er selbst zu ziehen. Da nun die ursprünglichen geistigen Vermögen der Menschen durch die Sünde geschwächt sind, so ist natürlich, daß diese Folgerungen von bloßen Menschen nirgends vollkommen, vielfach aber in ganz verkehrter und mangelhafter Weise gezogen werden, deßwegen müssen die menschlichen Gesetze, die nur Folgerungen aus dem natürlichen Gesetze sein sollen und dürfen, in allen Fällen unvollkommen, oft aber mangelhaft und verkehrt ausfallen, und deßwegen kann auch das, was an sich recht ist, zum Unrecht und umgekehrt werden, wie dieß der alte Satz ausdrückt: summum jus summa injuria. Die Folgerungen aus dem Naturgesetze können von jedem Einzelnen als solchem gezogen werden und sollen es in der Regel auch; aber so haben sie nur individuell verpflichtenden Charakter, noch nicht Gesetzeskraft. Im Wesen des Gesetzes liegt nämlich, daß es für eine größere oder kleinere Gemeinschaft, für eine Communität bestimmt sein muß und daher müssen die Gesetze von einer Auctorität ausgehen, die als solche von der ganzen Gemeinschaft anerkannt ist. Diese Auctorität ist nach dem natürlichen Gesetze die jeweilige rechtmäßige Obrigkeit, die ohne Rücksicht auf die Art ihrer Constituirung als eine Stellvertreterin Gottes zu betrachten ist. Nur dieser kommt es zu, Folgerungen aus dem natürlichen Gesetze zu ziehen, um sie als Normen mit Gesetzeskraft bekannt zu

machen. Sonach ergibt sich uns als der Begriff des Rechts im objectiven Sinne, daß es die einheitlich durch das natürliche, mannigfaltig durch das darauf gebaute menschliche Gesetz normirte Ordnung der zeitlichen Beziehungen ist, in welche die Menschen zu einander zu treten haben, um allseitig ihre natürliche Bestimmung zu erreichen. Das Gesetz wird durch Vermittlung des Gewissens in einzelnen Menschen zur Pflicht. Diese ist nichts als die subjective Anerkenntniß, daß etwas zu leisten ist, und zwar dem, für welchen das Gesetz die Leistung fordert und in dem Umfang, welchen es für dieselbe festsetzt. In seinem zeitlichen Zusammensein mit andern Menschen kommt der Einzelne in Beziehung theils zu Individuen, die ihm gleich sind, theils zu der jeweiligen Communität, der er als Glied, sei's in höherer oder niederer Ordnung angehört und somit werden die betreffenden Pflichten von ihm theils Leistungen gegen jeden Einzelnen seiner Gattung, theils gegen die Organismen, in welche diese sich ausgliedert, verlangen. Wo aber die Pflicht der Leistung ist, da entsteht für einen Andern die Befugniß, diese Leistung zu verlangen. Ob nun die Leistung passiver oder activer Natur sei, ob sie in einem Geschehenlassen oder in einem Thun bestehe, ändert im Wesen nichts: die Hauptsache ist, daß die Pflicht der Leistung und damit der befugte Anspruch auf dieselbe bestehe. Die Befugniß nun von einem Andern eine Leistung zu verlangen, die er ohne Pflichtverletzung nicht verweigern darf, ist ihm gegenüber mein Recht, und das Recht in subjectivem Sinn kann somit definirt werden als die Befugniß, vermöge der ein Mensch von dem andern eine Bethätigung fordern kann, zu welcher Jeder als Mensch und Mitglied einer menschlichen Communität auf den Grund des natürlichen und des auf dasselbe basirten menschlichen Gesetzes verpflichtet ist. Die verpflichtende Macht für den Einzelnen liegt, wie wir gesehen, im Gewissen. Wäre nun dieses in seinem ursprünglichen Zustande und durch den Einfluß der Sünde nicht verdorben, so wäre weiter nichts nöthig, das Bewußtsein der Pflicht in jedem Einzelnen zu erwecken und den Vollzug derselben herbeizuführen, allein diese Voraussetzung trifft nicht ein. Da aber von der Anerkenntniß und Erfüllung der Pflichten, welche Rechte begründen, oder der Rechtspflichten der Bestand der menschlichen Gesellschaft abhängt, der nothwendig gefährdet sein müßte, wenn jene dem subjectiven Belieben auch der Gewissenlosen überlassen würden, so ist zum voraus klar, daß für die Fälle, wo die Macht des Gewissens im Einzelnen nicht stark genug ist, ihn zu Anerkenntniß und Erfüllung seiner Pflichten zu bringen, eine äußere Macht eintreten muß, die dieß bewerkstelligt. Diese äußere Macht ist der Zwang, der im Namen der Gesellschaft gegenüber von dem Einzelnen angewendet wird und dessen Anwendung daher auch in der Regel den Vertretern der Organismen vorbehalten ist, in welche sich die menschliche Gesellschaft gliedert. Nur im Falle der Nothwehr kann es jedem Einzelnen gestattet sein, diesen Zwang auszuüben; indessen ist auch hier festzuhalten, daß der Nothwehr Uebende dem ungerechten Angreifer gegenüber nicht im Verhältniß von Individuum zu Individuum, sondern als Organ der Gesellschaft gegenübersteht. Demnach ergibt sich uns als neues Moment an dem Begriff des Rechts, daß dasselbe ein Anspruch sei, dessen Realisirung auch durch Anwendung des Zwangs herbeigeführt werden könne. Dieses Moment ist an dem Rechtsbegriff ein empirisch-nothwendiges, aber keineswegs ein wesentliches, sondern nur ein accidentelles, und es ist deßwegen falsch, wenn die Kantische Schule die Erzwingbarkeit als das wesentliche Merkmal der Rechtspflicht aufstellt. Es ist ganz richtig, jeder einzelne Rechtsanspruch kann durch Zwang realisirt werden, aber es ist gewiß eben so richtig, daß wenn alle einzelnen Rechtsansprüche durch Zwang realisirt werden müßten, es gar kein Recht geben würde; denn wer sollte in letzter Instanz den zwingen, der den Zwang auszuüben hätte? Sofern indessen die Erzwingbarkeit immerhin empirisch-nothwendiges Moment am Rechtsbegriff ist, sofern aber der Zwang nur im Namen der Gesellschaft geübt werden darf, so ergibt sich für's erste ein Unterschied zwischen dem Recht und der Rechtskraft eines Anspruches. Rechtskraft bekommt nämlich

ein Anspruch, wenn er alle die Bedingungen erfüllt, unter welchen er von der Gesellschaft als zu Rechte bestehend anerkannt wird. Diese Bedingungen können zum voraus allgemein normirt sein, wie die Formen, unter welchen Gesetze, Verordnungen, Verträge u. s. w. Rechtskraft erlangen. Im Einzelnen dagegen knüpfen sie sich an den Spruch des Richters. Was der Richter im einzelnen Falle zu Recht erkannt hat, erhält als res judicata von selbst Rechtskraft und die dem Recht entsprechende Leistung kann erzwungen werden. Man sieht leicht, diese dem richterlichen Spruche gegebene Bedeutung ist nur ein Nothbehelf, zu dem man greifen muß, um Rechtsstreitigkeiten nicht in's unendliche sich ausdehnen zu lassen, und der, wenn das richterliche Amt nur an eine Individualität gebunden ist, zu den größten Mißbräuchen führen müßte. Man hat deßwegen bei gebildeten Völkern die Ausübung des richterlichen Amtes in wichtigern Angelegenheiten nur einer Mehrheit von Individuen, einem Collegium, einer Jury u. s. w. anvertraut und hat Appellationen, Recurse u. s. w. zugelassen. Allein dieß ändert im Wesentlichen nichts, da einmal die Instanz erreicht werden muß, von der keine weitere Berufung möglich ist und die Sache res judicata wird. Für's zweite aber ergibt sich, daß nur der Anspruch auf eine äußere Leistung Rechtsanspruch werden kann, denn nur ein solcher ist erzwingbar und die bloß menschlichen Vertreter der Gesellschaft sind überhaupt nicht im Stande, das Innere des Einzelnen in den Bereich ihrer Cognition zu ziehen, daher ist dem Rechte genügt, wenn die durch dasselbe verlangte äußere Leistung geschehen: auf die innere Gesinnung oder das Motiv des Leistenden kommt es gar nicht an. — An diese allgemeine Auseinandersetzung knüpfen wir die Beantwortung einiger einschlägigen Fragen an. Wenn man für's erste fragt, wem die Priorität zukomme, dem Rechte oder der Pflicht, so erhellt aus unserer ganzen Darstellung, daß die Pflicht dem Rechte vorgehe. Es kann zwar einzelne Fälle geben, wo erst aus dem Recht eine Pflicht hervorgeht, aber bei genauerer Betrachtung wird man immer finden, daß das fragliche Recht nur dadurch besteht, daß die andern Mitglieder der Gesellschaft verpflichtet sind, es zu respectiren. Ohne Pflicht gibt es kein Recht, wohl aber gibt es Pflichten, die kein Recht begründen. Der Grund dieses Verhältnisses liegt in letzter Instanz in dem Verhältnisse des Menschen zu Gott: wie hier die Abhängigkeit das frühere ist und die Freiheit erst das, was hinzukommt, so ist überhaupt auch im Allgemeinen die Pflicht das erste, das Recht erst das zu diesem hinzukommende. — Eine weitere Frage ist die nach dem Unterschiede von Rechtspflichten (quae obligant ex justitia) und specifisch christlichen oder Liebespflichten (quae obligant ex charitate). Daß ein solcher Unterschied besteht, ist klar. Es ist z. B. nicht nur Pflicht, den verdienten Lohn, sondern es ist auch Pflicht, Almosen zu geben. Daß letzteres Pflicht und nicht bloßer Rath sei, geht daraus hervor, daß man sich durch Unterlassung desselben versündigen kann. Und doch kann keiner durch eine irdische Gewalt gezwungen werden, Almosen zu geben, oder, wenn er es unterlassen, den Betrag dafür zurückzuerstatten, während beim verdienten Lohn der Zwang in beiden Beziehungen eintreten kann. Damit haben wir den wesentlichen Unterschied von Rechts- und Liebespflichten schon angedeutet, derselbe liegt für den Christen nicht in einer Verschiedenheit des Verpflichtungsgrundes, der für beide Arten von Pflichten der gleiche, nämlich der göttliche Wille ist, noch in der Verschiedenheit des Motives für die Pflichterfüllung, welches immer ein übernatürliches sein soll, sondern hauptsächlich darin, daß die Erfüllung der Rechtspflichten im Nothfall von der obrigkeitlichen Gewalt erzwungen werden kann und daß die Nichterfüllung derselben die Pflicht der Restitution im strengsten Sinn begründet, was beides in Betreff der Liebespflichten nicht der Fall ist. Ein weiterer Unterschied liegt darin, daß im Collisionsfall die Rechtspflicht vor der Liebespflicht den Vorzug hat. Für den Nichtchristen besteht die Liebespflicht als solche gar nicht, wohl aber die Rechtspflicht in ihrem ganzen Umfange. — Daran knüpft sich unmittelbar die Frage, ob die Rechtspflichten nur Gegenstand der Jurisprudenz oder

ob sie auch Gegenstand der Moral seien. Die Kantische Schule verneint letzteres; es sind aber beide Glieder der Disjunction zu bejahen: die Rechtspflicht ist sowohl von der Jurisprudenz, als auch von der Moral zur Darstellung zu bringen. Sofern nämlich das Recht die Eigenthümlichkeit an sich hat, daß es den Zwang zuläßt, von der irdischen Obrigkeit gehandhabt wird und nur eine äußere Leistung fordert, bildet es eine eigenthümliche Sphäre, innerhalb welcher es sich in der staatlichen Gesetzgebung und der Rechtswissenschaft selbstständig zu manifestiren und zu entwickeln hat. Diese Selbstständigkeit ist ebenso empirisch nothwendig, als der Zwang ein empirisch nothwendiges Moment am Rechtsbegriff bildet. Daher kann es keinem Anstand unterliegen, daß die Jurisprudenz die Rechtspflichten darzustellen hat. Allein die Auffassung des Rechts, von welcher die Jurisprudenz ausgehen muß, ist immerhin eine unvollkommene. Der Zwang, den sie als Moment am Rechtsbegriff in den Vordergrund stellen muß, mag wohl in Bezug auf diesen oder jenen Einzelnen das stärkste Element zur Erhaltung des Rechtes sein, im Großen und Ganzen ist es das schwächste; die irdische Obrigkeit würde für sich allein nicht die nöthige Kraft besitzen, das Recht zu handhaben und der Mangel an innerer Gesinnung kann allerdings so lange schadlos sein, als er vereinzelte Erscheinung bleibt; würde er allgemein werden, so würde es kein Recht mehr geben. Daher hat der Darstellung der Rechtspflichten durch die Jurisprudenz eine andere an die Seite zu treten, die statt des Zwangs das Gewissen in die erste Linie stellt, die Handhabung des Rechts auf Gott zurückführt und für Erfüllung der Rechtspflicht als unerläßliche Bedingung die innere Gesinnung fordert. Eine solche Darstellung kann aber nur die Moral geben, und daher müssen die Rechtspflichten auch in ihr zur Darstellung kommen. Die christliche Moral insbesondere, die auf der Grundlage der Offenbarung beruht, hat eben dadurch das Mittel in der Hand, die natürliche Offenbarung richtig zu verstehen und richtig zu entwickeln, und ist daher im Stande, die ewigen Grundlagen des Rechts festzuhalten und in dieser Beziehung die leitenden Grundsätze aufzustellen, an welchen sich jede andere Rechtsentwicklung orientiren muß. — Endlich wird die Frage aufgeworfen, ob es dem Christen erlaubt sei, von seinem Rechte Gebrauch zu machen. Diese Frage ist insofern zu bejahen, als das fragliche Recht nicht durch eine bestimmte Liebespflicht beschränkt ist. So ist z. B. das Recht, die zeitlichen Güter für sich zu verwenden, durch die Pflicht des Almosens limitirt. Außerdem aber kann es unter Umständen Pflicht werden, von seinem Rechte Gebrauch zu machen. Dieß ist dann der Fall, wenn sich an das Recht Pflichten anknüpfen, die nur erfüllt werden können, wenn das Recht gewahrt wird. Sofern aber die Rechte nur solche Befugnisse gewähren, die der individuellen Freiheit zu gute kommen, so gibt es kein Recht, in Bezug auf welches nicht gerathen (consilium de bono meliori) wäre, auf dasselbe Verzicht zu leisten. [Aberle.]

Recht, canonisches, s. Kirchenrecht.

Recht der ersten Bitte, s. Anwartschaften.

Rechtfertigung (iustificatio, *δικαίωσις*). Eine höchst wichtige Frage in der christlichen Dogmatik ist, wie der sündige Mensch ein gerechter werde, d. h. wie er aus dem sündhaften in den gottgefälligen Zustand versetzt werde. Auf dem alttestamentlichen Standpuncte ist derjenige Mensch gerecht, welcher das Gesetz erfüllt, der sich durch sein selbsteigenes Thun Gerechtigkeit vor Gott erworben hat. Paulus nennt diese Gerechtigkeit daher *ἰδία δικαιοσύνη* Röm. 10, 3 und Gesetzesgerechtigkeit, *ἐμὴ δικαιοσύνη, ἡ ἐκ νόμου* Phil. 3, 9. und rühmt sich als Jude in derselben tadellos gewesen zu sein Phil. 3, 6. Diese Gerechtigkeit, diese Sittlichkeit ist als eine rein äußerliche aufgefaßt, sie ist lediglich gesetzliche Selbstgerechtigkeit. Ueber diese vorherrschend äußerliche Auffassung geht aber das Judenthum vermöge seines teleologischen Charakters selbst hinaus, wenn es Opfer befiehlt, denen nicht nur der Gedanke überhaupt zu Grunde liegt, daß alle Schuld nur durch Gott getilgt werden könne, sondern noch der weitere, daß das sittliche Thun nur eine

mangelhafte Gerechtigkeit erzeuge, die, wenn sie vor Gott wohlgefällig machen soll, daher durch Sühnopfer compensirt werden müsse (Job. 1, 5). Dieser Fortschritt ist namentlich in den Psalmen und noch vielmehr in den prophetischen Büchern des A. T. sichtbar; dort, wenn der Psalmist im Bewußtsein seiner Schuld fleht: Ein reines Herz schaffe in mir, o Gott, und einen festen Geist erneuere in mir! Verwirf mich nicht vor deinem Angesicht, und deinen hl. Geist nimm nicht von mir! (Ps. 50, 12. 13. 18. 19); hier bei den Propheten, wenn sie nachdrücklich innere Sittlichkeit verlangen, Jes. 1, 11—19. Joel 2, 12. 13. Mit voller Entschiedenheit stellt sich aber erst das Christenthum auf den vom Judenthum angestrebten Standpunct, wenn es lehrt, daß alle Menschen ohne Unterschied Sünder seien, des Ruhmes vor Gott entbehren (Röm. 3, 23) und daß deßhalb Keiner, weder mit dem natürlichen, noch geoffenbarten Gesetze im A. T. wahre Gerechtigkeit erringen könne, wenn er sich auch noch so sehr anstrenge (Röm. 9, 30. 31. 32). Eben vermöge dieser schlechthinigen Unmöglichkeit für den Menschen, die Gerechtigkeit aus sich selbst zu wirken, ordnete Gott die Erlösung in Christo an (Röm. 3, 24. 25). Aber das Erlösungswerk Christi ist noch nicht die wirkliche Erlösung des Subjects, sondern nur die reale Möglichkeit, der objective Grund, auf dem der Einzelne ein factisch Erlöster wird. Um was es sich nun hier handelt, das ist bloß die Methode, d. i. die Art und Weise, wie der Mensch auf diesem Grunde gerecht wird. Die Erlösung als Object (s. d. A.) müssen wir voraussetzen; ebenso Gnade und Freiheit, worüber wir in dem Art. Prädestination das Nöthigste beigebracht haben. Die Frage ist also: wie wird der Mensch gerechtfertigt, wie ist der Begriff der Rechtfertigung zu fassen? Im Gegensatze zu der äußerlichen Auffassung im Judenthum sagt der Apostel Paulus, der Mensch werde durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt, oder, die Gerechtigkeit wird dem Menschen nicht durch sich selbst, durch sein selbsteigenes Thun, sondern von Gott mittelst des Glaubens an Jesus Christus zu Theil (δικαιοσύνη δὲ θεοῦ διὰ πίςεως Ἰησοῦ Χριςοῦ). Aus den Werken des Gesetzes wird Keiner vor Gott gerechtfertigt, denn durch das Gesetz ist nur Erkenntniß der Sündhaftigkeit. Jetzt aber (d. i. im Christenthum) ist ohne das Gesetz die Gerechtigkeit Gottes geoffenbart worden, welche bezeugt wird von dem Gesetze und den Propheten, die Gerechtigkeit von Gott nämlich durch den Glauben an Jesus Christus, welche in alle und über alle kömmt, die glauben, denn es findet kein Unterschied Statt; alle nämlich haben gesündigt und ermangeln des Ruhmes vor Gott, und werden ohne eigenes Verdienst durch seine Gnade gerechtfertigt durch die Erlösung, die in Christo Jesu ist, welchen Gott aufgestellt hat als Versöhnungsmittel durch den Glauben an sein Blut, zum Erweise seiner strafenden Gerechtigkeit, weil Gott in seiner Langmuth die früheren Sünden ungestraft ließ, zum Erweise seiner Gerechtigkeit in der jetzigen Zeit, zu dem Zwecke, daß er selbst gerecht sei und gerecht mache, der glaubt an Christus (Röm. 3, 20—27. Vgl. 1, 16. 17. 3, 28. 30. 31. 4, 3. 5. 9. 13—25. 5, 1. 2. 9, 30. Galat. 2, 16. Ephes. 2, 8. 9. Phil. 3, 9. Hebr. 11, 7. u. s. w.). Aber hier entsteht sogleich die Frage, wie der Begriff dieses den Menschen rechtfertigenden Glaubens zu fassen sei und diese Frage ist um so wichtiger, als in der verschiedenen Antwort darauf eine tief gehende Differenz zwischen Protestantismus und Katholicismus ihren Grund hat. — Der symbolische Protestantismus versteht unter dem Glauben, welcher den sündigen Menschen rechtfertigt, das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, daß um Christi willen die Sünden nachgelassen seien. Es ist ihm der Glaube die subjective Gewißheit, von Gott zu Gnaden aufgenommen zu sein im Vertrauen auf Christus um seiner Verdienste willen, durch die er für uns genug gethan hat; das Vertrauen — fiducia — daß deßhalb dem Menschen die Sünden erlassen seien, weil er dieß glaubt und lediglich nur glaubt, also die fides specialis, vermöge deren der Mensch die Verheißung Gottes sich zuwendet. Gerechtfertigt wäre also der Mensch subjectiv durch die Gewißheit der Sündenvergebung vermittelst des Glaubens, der

selbst nur ein receptiver Act ist, objectiv aber durch einen auf das einzelne Object sich beziehenden rein declaratorischen Act Gottes. In subjectiver Hinsicht ist es also der Glaube allein — fides sola — der rechtfertigt; objectiv aber ist die Rechtfertigung der Act Gottes, in welchem der gläubige Mensch eben deßhalb, weil er dieß und nur dieß ist, für gerecht erklärt, und als solcher angesehen wird, obgleich er es nicht ist. Mit Rücksicht auf das Subject ist jene göttliche Gerechterklärung nur eine rein äußerliche Handlung, ein actus forensis. Die Rechtfertigung besteht demnach bloß in dem Negativen der Sündenvergebung kraft der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, so als ob es unsere eigene wäre. Da die Rechtfertigung durch die im Glauben an das Verdienst Christi gesetzte subjective Gewißheit bedingt ist, so vollendet sich dieselbe (im protestantischen Sinne) in einem und demselben Momente, tritt in ihrer völligen Abgeschlossenheit in einem Nu ein, und ist auch eines Fortschrittes gar nicht fähig. Dieß ist in Kürze die protestantische Anschauung. Um es kurz zu sagen: dieselbe zeigt sich, man mag sie betrachten, wie man will, als ein Irrthum. Die Gerechtigkeit, die dem Subjecte um seines Glaubens willen angerechnet wird, ist nicht die in es übergegangene, nicht seine, also nicht immanente oder inhärirende, sondern außer ihm (justitia extra nos); das Subject ist also, mit Ausnahme seines Glaubens, es sei gerechtfertig, der aber selbst wieder nur eine ausschließliche Gabe Gottes ist, was es vorher war: — sündhaft, und es hat nicht der Mensch in Folge seiner Rechtfertigung seine bisherige Stellung zu Gott geändert, sondern Gott ist in ein anderes Verhältniß zu dem sich gleich bleibenden Menschen getreten. Wie nun dieß sich mit der Wahrhaftigkeit und Heiligkeit Gottes vereinigen lasse, ist rein undenkbar! Daß der wesentlich hl. Gott einen in der Wirklichkeit sündhaften Menschen für einen gerechten halte, daß der essentiell wahrhaftige Gott, Einen für Etwas ansehe, was er in der That nicht ist, das ist eine contradictio in adjecto! — Der Protestantismus setzt seinen allein rechtfertigenden Glauben in schroffsten Gegensatz zu dem in Leben, in Werken sich bethätigenden Glauben, also zur Sittlichkeit selbst. Namentlich ist es Luther und ihm folgend die öffentlichen Bekenntnißschriften, welche, um den Begriff des allein rechtfertigenden Glaubens in seiner ganzen Schärfe darzustellen, den nothwendigen, innern Zusammenhang der (guten) Werke nicht nur geradezu leugneten, sondern um ihre Nullität recht handgreiflich zu machen, an deren Stelle die Sünde setzten! Luther schalt die Scholastiker, welche lehrten, die fides formata charitate rechtfertige den Menschen, „tolle Sophisten" und ihre Lehre „nur ungeheures unnützs Gewesche," und setzte Folgendes entgegen: „der Christ oder der Getaufte, auch wenn er will, kann sein Heil nicht verlieren, so groß auch seine Sünden sein mögen, es sei denn, er wolle nicht glauben. Keine Sünde kann ihn verdammen, als der Unglaube allein." „Wenn im Glauben ein Ehebruch begangen werden könnte, so wäre es keine Sünde." „Sei Sünder und sündige kräftig, aber noch kräftiger glaube und freue dich in Christo, welcher der Sieger der Sünde ist, des Todes und der Welt; sündigen müssen wir, so lange wir hier sind. Es ist genug, daß wir durch die Reichthümer der Glorie Gottes das Lamm erkennen, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt; von diesem wird uns die Sünde nicht losreißen, wenn wir auch tausendmal an einem Tage Hurerei trieben oder todt schlügen" *). (Diese und noch andere Citate s. bei Möhler, Symbolik, und Staudenmaier, zum religiösen Frieden I. Bd. S. 232—244). Liegen hiernach Religiosität, der innere Glaube, und die Sittlichkeit völlig auseinander, so ist die Sittlichkeit principiell in Frage gestellt und dem Antinomismus (s. d. Art.) die Thüre geöffnet! Diese unvermeidlichen Consequenzen sind die beste Widerlegung der protestantischen Rechtfertigungslehre!

*) Damit vgl. man nur, was Paulus 1 Cor. 6, 9—11. und Galat. 5, 19—25. sagt: es ist das gerade Gegentheil von dem, was wir so eben von Luther hörten. In der That, man muß fragen: was hat die Gerechtigkeit mit dem Laster gemein? 2 Cor. 6, 14. 15.

Wesentlich anders ist die katholische Lehre, die wir, um sie klarer herauszustellen, mehr antithetisch entwickeln wollen. Der Protestantismus setzt die Rechtfertigung einseitig in das Negative der Sündenvergebung; diese kann aber lediglich nur durch Zurechnung, Imputation der genugthuenden Verdienste Christi erfolgen. Hält man nun in der Rechtfertigung nur dieses Negative für sich fest, so ist die Tilgung der Sündenschuld und Strafe Etwas, was ganz unabhängig von der Mitthätigkeit des Menschen, ohne sein persönliches Mitwirken eintritt; unsere Rechtfertigung in diesem Sinne ist reine Zurechnung, bloße Mittheilung. Dieser Standpunct hat seine Berechtigung: wie nämlich die Erbsünde nicht durch sein persönliches Thun auf dem einzelnen Menschen liegt, sondern nur durch seinen Geschlechtszusammenhang mit dem ersten Adam, also sofern das Individuum die Gattung an sich hat, die Erbsünde sonach Etwas bloß Empfangenes ist, die wirkliche Sünde aber nur durch persönliches Eingehen in die empfangene Sündhaftigkeit wird, so kann umgekehrt alle Schuld und Strafe, welche kein Subject, obschon es die seinige ist, tilgen kann, nur durch Einen gesühnt werden, zu welchem jeder Mensch im Gattungsverhältniß steht, d. h. der die ganze Menschheit repräsentirt; durch Christus als zweiten Adam ist die Schuld und Strafe des ganzen Menschengeschlechtes hinweggenommen durch Zurechnung der Gott wohlgefälligen Gerechtigkeit Christi. Bleibt man aber hiebei stehen, so verhält sich in der Rechtfertigung das Subject rein passiv, und es kömmt seine Persönlichkeit nicht zu ihrem Rechte, sie tritt völlig in den Hintergrund, und es bezieht sich sonach die Rechtfertigung auf den Menschen nur, nicht sofern er ein persönliches, individuelles Wesen, sondern Gattungswesen ist. So ist man aber auf dem besten Wege, der in den Pantheismus führt (s. d. A.), dem ja die Rechtfertigung auch nur in der Gattung liegen kann, darin, daß der Einzelne sich als solchen negirt und in sich die Idee der Menschheit erzeugt. Anerkennt nun das katholische Dogma allerdings den Satz, daß Schuld und Strafe nur durch Zurechnung der Gerechtigkeit Christi erlassen werden, so bleibt es doch dabei nicht stehen und kann dabei nicht stehen bleiben; denn sonst gälte der Satz: der Gattung nach ist der Mensch gerechtfertigt, nicht aber sofern er ein persönliches, d. h. bewußtes, freies Individuum ist, was ein Widerspruch ist, da jeder Mensch die Einheit von Gattung und Individualität ist (s. hierüber Staudenmaier, Philos. des Christenthums S. 898). Daher, schließt das katholische Dogma weiter, muß mit jenem Negativen, das sich auf den Menschen nur der Gattung d. h. seiner unpersönlichen Seite nach beziehen kann, und wornach nur der Sinn wäre, weil Christus gerecht ist, also weil ein Anderer dieß ist, sind es wir auch ohne weiteres, ein Zweites sich auf die persönliche Individualität des Menschen Beziehendes kommen, das ein Positives sein und darin bestehen wird, daß die uns in Christo als dem zweiten Adam imputirte Gerechtigkeit auch persönliche d. h. unsere, in uns wirklich seiende, inhärirende, immanente sei. — Darnach ist der Begriff der Rechtfertigung folgender: 1) Nachlassung der Sündenschuld und Strafe durch Imputation der genugthuenden Verdienste Christi; 2) Heiligung oder Neuschaffung des Menschen, so daß er nicht bloß als gerecht angesehen wird, sondern es auch ist; dieses positive Princip wird einem Jeden im Acte der Justification von Gott durch den hl. Geist eingepflanzt (gratia sanctificans s. d. A. Gnade); es erscheint aber entweder als ein noch unvermitteltes — justitia habitualis — wie bei den Kindern in Folge der Taufgnade, oder als eine vermittelte bei den Erwachsenen — justitia actualis. — Was das Verhältniß dieser beiden Momente zu einander betrifft, so ist es nicht dahin zu bestimmen, daß das Negative vor dem Positiven zurücktrete, so daß es sich nicht sowohl um Beruhigung des Bewußtseins wegen einer rückwärts liegenden Schuld als vielmehr um das Positive, die Begründung eines neu beginnenden Zustandes der Heiligung handle — nur die einseitige protestantische Anschauung kann die andere Einseitigkeit behaupten. Dem Katholicismus ist es ebenso sehr als dem Protestantismus um das Negative zu thun, aber — dieses Negative ist nicht ohne das Positive der

Heiligung; keines darf vom andern getrennt werden, beide sind in gleicher Weise als Momente der Rechtfertigung zu fassen; zeitlich geht daher keines dem andern voran; logisch oder begrifflich ist als erstes das Positive zu setzen: wie die Sündenvergebung in Folge des Verdienstes Christi nur unter Voraussetzung seiner Gerechtigkeit, seines Gerechtseins denkbar ist, so ist auch die Rechtfertigung des Menschen, des einzelnen Subjects, bedingt durch sein Gerechtsein. Der Protestantismus hält das umgekehrte Verhältniß fest, trennt beide und läßt die Heiligung hintendrein folgen als Etwas, was auch nicht sein kann, ohne daß deßhalb der Mensch dann nicht gerechtfertigt wäre, während das katholische Dogma beide Momente wohl verschieden und unterschieden, aber eben so sehr in ihrer wesentlichen Zusammengehörigkeit, Einheit auffaßt. — Dieser Begriff der δικαιοσύνη, nämlich, daß sie nicht bloß Erlaß der Schuld und Strafe, sondern auch wirkliche Befreiung von der Sünde und ein neues Lebensprincip sei, findet sich nun auch bei Paulus, auf den man sich sonst zur Erhärtung des Gegentheils berufen hat; am schlagendsten findet er sich im 6. Capitel des Briefes an die Römer. Paulus findet das Charakteristische der neuen Heilsöconomie darin, daß in ihr die Gnade so überfließend sei, daß sie die Sünde unter dem Gesetze übertreffe; nimmt die Sünde zu, so nimmt die Gnade noch mehr zu. Also — schließt Paulus fragend, sollen wir in der Sünde verharren, damit die Gnade sich mehre? Diese Schlußfolgerung weist Paulus als eine ganz verkehrte zurück mit den Worten: Wie könnten wir, die der Sünde abgestorben, in ihr noch weiter leben! Wer gestorben ist, ist von der Sünde gerechtfertigt, dient also der Sünde nicht mehr, sondern wandelt in der Neuheit des Lebens. Also steht das Sündhaftsein und Sündigen nach Paulus mit der δικαιοσύνη im directesten Widerspruche; sie ist also nach Paulus wesentlich Vernichtung des alten, und Setzung eines neuen heiligen Lebens. Dieß geht auch aus der erklärenden Bemerkung desselben Apostels hervor, daß diese Rechtfertigung, deren objectiver Grund Christus sei, im Menschen auch nur durch den engsten Anschluß an sein Leben subjectiv vermittelt werde, nämlich dadurch, daß wir mit Christus sterben, nämlich der Sünde, und in ihm zu einem neuen Leben auferstehen! Wisset ihr nicht, daß wir, wie viele wir getauft wurden auf Christus Jesus, getauft sind auf seinen Tod? Wir sind also mit ihm durch die Taufe in den Tod begraben, damit wie Christus auferweckt wurde von den Todten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln. Denn wenn wir in Gemeinschaft mit Christus seinem Tode ähnlich geworden sind, so werden wir es auch mit seiner Auferstehung sein, denn wir wissen ja, daß unser alter Mensch mitgekreuzigt wurde, damit der Leib der Sünde vernichtet werde, damit wir der Sünde nicht mehr dienen u. s. w. Röm. 6, 2 f. Darin also, daß unsere Gerechtigkeit ein treues Nachbild, ein Gleichbild des Lebens Christi ist (ὁμοίωμα τοῦ θανάτου Χριστοῦ ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως) liegt es, daß die Rechtfertigung zugleich Heiligung ist, und es ist keiner gerechtfertigt, dessen Leben nicht die Reproduction des Lebens Christi wäre. Daher sagt Paulus: Jetzt da ihr befreit seid von der Sünde und Gott dienet, habt ihr eure Frucht zur Heiligung, zum Ziele aber das ewige Leben! Röm. 6, 22. Wie ihr euere Glieder hingabet zum Dienste der Unreinigkeit und der Gesetzlosigkeit zur Gesetzlosigkeit, so bringet eure Glieder jetzt dar im Dienste der Gerechtigkeit zur Heiligung 6, 19. Der hl. Paulus nennt einen solchen gerechtfertigten Menschen in Christo eine neue Creatur 2 Cor. 5, 15—17. Diese Anschauung, daß δικαιοσύνη wirkliche Gerechtigkeit sei, kehrt bei Paulus immer wieder. Außer Röm. 6, 1—23. vgl. 7, 1—7. 8, 1 sqq. 2 Cor. 5, 11—21. 7, 1. 13, 3—7. Galat. 5, 5—26. Gott, der reich an Erbarmen ist, hat nach seiner großen Liebe, womit er uns geliebt, uns, die wir todt waren durch Uebertretungen, mit Christo mitbelebt und uns mitauferweckt und uns mitversetzt in den Himmel durch Christum Jesum, um in den kommenden Zeiten den unermeßlichen Reichthum seiner Gnade zu offenbaren, in der Huld, die er uns durch Christum Jesum bewiesen. Denn aus

Gnade seid ihr selig geworden durch den Glauben und dieses nicht von euch selber, Gottes Gabe ist es, nicht der Werke Lohn, daß nicht Jemand sich rühme. Denn sein Werk sind wir, geschaffen durch Christum Jesum, zu guten Werken, welche Gott zuvor bereitet hat, daß wir darin wandeln sollen. Ephes. 2, 1—10. vgl. Tit. 3, 3—8. Coloss. 2, 6—16. 3, 1 f. Mit Paulus stimmen auch die übrigen Apostel überein 1 Petr. 1, 18—23. 2, 24. 3, 18—22. 1 Joh. 1, 7. 2, 1 f. u. v. a. Stellen. — Ist nun aber die Gerechtigkeit, die δικαιοσύνη, keine bloß zugerechnete, sondern immanente, persönliche, so kann sie dieses nur durch Aneignung der Gerechtigkeit Christi, also durch einen Proceß werden, dessen Factoren außer der Gnade Gottes die Freiheit ist, wodurch der Mensch eben Subject oder Person ist. Hiermit sind wir zugleich zur Einsicht in den tiefsten Grund gekommen, warum der Protestantismus die Rechtfertigung als jenes Negative bloß auffaßt, und es nicht in ihr zu einem persönlichen Aneignungsprocesse kommen läßt, deßhalb nämlich, weil er im Menschen die Freiheit läugnet. — Aus der gegebenen Bestimmung der δικαιοσύνη geht hervor, daß das, wodurch wir sie uns aneignen, der Glaube, also der rechtfertigende Glaube Etwas ganz anderes sein müsse, als wie ihn der Protestantismus auffaßt. Der Glaube im theologischen Sinne ist das feste Fürwahrhalten des in Christo Geoffenbarten; als dieß ist er also, wie die Etymologie im Griechischen es bestätigt (πίςις v. πέπεισμαι), wiewohl er in dieser Form auch ein assensus certus, also ein Willensact ist, dennoch vorzugsweise ein Erkenntnißact (Röm. 10, 9. 13. 14—17. 1 Cor. 14, 22—24. Joh. 3, 15. 18. 17, 3), zu dem man durch Anhörung des göttlichen Wortes gelangt; dieser Glaube kömmt vom Hören. Röm. 10, 17. Derselbe bezieht sich nun aber nicht bloß auf den versöhnenden Tod Christi, sondern auf den ganzen Inhalt der Offenbarung; die Stellen Röm. 10, 9. 4, 24. 25. sprechen von dem Glauben an die Auferstehung Christi, d. h. an den ganzen Offenbarungsinhalt, weil dieser eben durch jene Thatsache seine Bestätigung erhielt. Es gibt also keine fides specialis, die sich nur auf den Tod Christi bezöge, sie ist generalis, wobei man jedoch zugeben muß, daß der rechtfertigende Glaube ganz besonders sich auf den erlösenden Tod Christi beziehe. Dieser Glaube nun ist der Anfang, die Wurzel und das Fundament eines vor Gott gerechten Lebens; er ist das Erste, Nothwendigste hiefür (Hebr. 11, 6). Aber eben weil er nur Anfang ist, kann er, wenn man bei ihm stehen bleibt, kein rechtfertigender sein, weil er bloß Erkenntniß ist und als nur in der Intelligenz ruhend, nichts wirkt, unlebendig, oder, wie die Schrift sagt, todt ist (Jac. 2, 17. 26); er wird von ihr deßhalb auch überall als unzulänglich bezeichnet. Nicht Jeder, der zu mir sagt: Herr, Herr, wird eingehen in das Himmelreich, sondern der den Willen meines Vaters im Himmel thut (Matth. 7, 21 ff.). Je weniger dieser Glaube dem Wesen und den Anforderungen des Evangeliums entspricht, das durchweg auf Leben, auf That dringt, desto mehr muß er, wenn er ein rechtfertigender sein will, ein lebendiger werden, und dieß wird er, wenn der gewußte, erkannte und anerkannte Glaubensinhalt vom Willen ergriffen wird, durch den die Wahrheit zur That wird. Zu dieser Dialectik des Gaubens wird es auch deßhalb kommen, weil die Glaubenswahrheit, in der Erkenntniß angefaßt, die Energie und den Drang hat, Leben zu werden. Das aber, was die Wahrheit des Glaubens, soweit sie eine mit Zustimmung erkannte ist, zur gewollten und gewirkten bringt und fortführt, ist die Liebe; sie ist das heilige Band, welches Erkennen und Wollen zur schönen Einheit vermählt, deren Kinder die guten Werke sind. Und erst dieser Glaube, dieser in Liebe thätige Glaube ist ein rechtfertigender, weil in ihm der ganze innere Mensch, der persönliche nach allen Seiten seines Geistes durch Christi Geist geweiht ist und in ihm Christus nachbildlich sich darstellt. Daher sagt Paulus: „In Christo gilt nur der Glaube, der in Liebe thätig ist (Galat. 5, 6), d. i. derjenige, dessen inneres, treibendes, wirkendes Princip (forma) die Liebe ist, was die Scholastiker so geben, daß nur die fides formata (charitate), der sie die fides informis entgegensetzen, rechtfertigend

sei. Es leuchtet ein, welch' ein innerer, wesentlich nothwendiger Zusammenhang zwischen Glauben und Werk Statt findet; nach diesem ist nur das Werk ein rechtfertigendes, das die Frucht, der äußere Ausdruck eines von Liebe durchdrungenen Glaubens ist, so daß Glaube und Werke in einander aufgehen. Nur in diesem Sinne ist es, wenn die Schrift überall ein so großes Gewicht auf die Werke legt. Wenn du vollkommen sein willst, so gehe, verkaufe, was du hast und gib es den Armen und du wirst einen Schatz im Himmel haben; dann komme und folge mir nach (Matth. 19, 21. cf. 16—20. Luc. 12, 43. 47). Jeder gute Baum bringt gute Früchte hervor (Matth. 7, 17). Willst du zum Leben eingehen, so halte die Gebote (19, 17). Diese Anschauung von den Werken kehrt in den Evangelien immer wieder. Vgl. Luc. 18. Joh. 3, 16—18. 36. 6, 29. 40. 47. 11, 25—27, wo nach der johanneischen Anschauung unter dem Glauben der thätige in Liebe gemeint ist (1 Joh. 2, 29). Jeder, der Gerechtigkeit übt, ist aus Gott geboren (2, 15. 3, 6. 7). Jeder, der mit Gott vereinigt bleibt, der sündigt nicht; Jeder hingegen, der sündigt, hat ihn weder gesehen, noch erkannt, d. h. er glaubt nicht an Gott (4, 7—21). Jeder, der glaubt, daß Jesus der Christus ist, der ist ein Gotteskind; und wer den Vater liebt, der liebt auch dessen Kind. Daran erkennen wir, daß wir Gottes Kinder lieben, wenn wir Gott lieben und seine Gebote halten (5, 1 ff. 3 Joh. 11). Gott kennen und thätig, lebendig glauben, ist ihm Ein und Dasselbe. — Die Nothwendigkeit der Werke zur Rechtfertigung vor Gott findet sich aber auch in den paulinischen Schriften. Die Hörer des Gesetzes sind nicht gerecht vor Gott, sondern die Thäter des Gesetzes werden gerechtfertigt werden (Röm. 2, 13). Daher empfiehlt er sie den christl. Gemeinden auf das Nachdrücklichste. Gott ist mächtig, alle Gnade euch reichlich mitzutheilen, so daß ihr in Allem allenthalben genug habt und noch Ueberfluß zu jedem guten Werke (εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθον) 2 Cor. 9. 8. Den Reichen schärfe ein .... Gutes zu thun und reich zu sein an guten Werken ... damit sie das wahre Leben erlangen (1 Tim. 6, 17—19). Bringet Frucht in jedem guten Werke (Col. 1, 10. vgl. Ephes. 2, 8—10. Galat. 5, 5. 6. 1 Cor. 13, 2. 1 Tim. 1, 5. 14. 2 Tim. 1, 2. 13. 2, 5. 3, 8. Tit. 3, 8. 2, 14). Ja Paulus setzt selbst den unlebendigen Glauben dem in Werken thätigen entgegen und verurtheilt jenen: den Reinen ist Alles rein, den Befleckten und Unreinen ist Nichts rein, sondern ihr Sinn und Gewissen ist befleckt, sie gestehen, Gott zu kennen (d. h. sie glauben an ihn), aber sie verläugnen ihn durch ihre (sündhaften) Werke (Tit. 1, 15. 16). Darum fährt der Apostel, nachdem er auseinandergesetzt, wie wir gerechtfertigt in Christo, fort: Dieß ist die bewährte Lehre und ich wünsche, daß du davon fest überzeugt werdest, damit die, welche an Gott glauben, der guten Werke sich ernstlich befleißen (Tit. 3, 3—8). Nach unsern Werken wird uns einst vergolten werden (Röm. 2, 6—11). — Wie diese guten Werke zu fassen seien, darüber kann nach dem Gesagten kein Zweifel mehr sein. Es sei nur noch bemerkt, daß sie der in Liebe thätige Glaube selbst sind. Soferne die Werke nothwendig sind, sie aber nicht einseitig aus dem Glauben, sondern nur, wie die Liebe in ihm ist, hervorgehen, ist diese im rechtfertigenden Glauben ein wesentliches Moment, ohne sie ist der Glaube nicht rechtfertigend. Daher wird sie in diesem Sinne öfter für den thätigen Glauben selbst gesetzt. Christus antwortet dem Jünglinge auf die Frage, welches das größte Gebot sei: du sollst den Herrn deinen Gott lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Gemüthe; dieses sei das erste und größte Gebot, das zweite sei diesem gleich: liebe deinen Nächsten wie dich selbst. In diesen beiden Geboten sei das ganze Gesetz und die Propheten enthalten (Matth. 22, 36—40). Ebenso setzt Paulus in die Liebe die Erfüllung des ganzen Gesetzes (Röm. 13, 10. Gal. 5, 14) und erklärt er den Glauben ohne Liebe für Nichts, für werthlos (1 Cor. 13). — Läßt man diesen innern, wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Glauben und den Werken

nicht außer Acht, so löst sich auch unschwer und mühelos der Widerspruch, in dem vorgeblich die paulinische Lehre von der Rechtfertigung mit jener des Jacobus stehen soll, und den noch die neuesten Exegeten protestantischerseits für einen unauflöslichen erklären (z. B. de Wette, Kurzgefaßtes exeget. Handb. zum N. T. 3. Bd. 1 Thl. S. 125. 129. Leipzig 1847). Aber man vergißt bei einer solchen Annahme sogleich und vielleicht absichtlich, daß die Stellen (Röm. 3, 20. 28. Gal. 2, 16. Jac. 2, 24), in denen die beiden Apostel einander geradezu widersprechen sollen, einen Widerspruch nicht einmal dem strengen Wortlaute nach enthalten. Bei Paulus heißt es: der Mensch wird durch den Glauben gerechtfertigt und nicht durch die Werke des Gesetzes. Jacobus sagt: Aus den Werken wird der Mensch gerechtfertigt, und nicht aus dem Glauben allein (ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον). Wäre aber der vermeintliche Widerspruch vorhanden, so müßten die Stellen so lauten: bei Paulus: Aus dem Glauben allein, und nicht aus den Werken folgt die Rechtfertigung; bei Jacobus: Aus den Werken allein wird der Mensch gerechtfertigt und nicht aus dem Glauben. Es liegt also in diesen Stellen nicht, daß Paulus den Glauben allein für rechtfertigend hält und die Werke ohne allen Unterschied verwirft (sondern nur die Werke des mosaischen Gesetzes und des natürlichen als bloß einseitige, soferne sie der Mensch aus sich allein thut), und daß nach Jacobus die Werke allein mit Ausschluß des Glaubens rechtfertigen. Vielmehr treffen beide in ihren Anschauungen zusammen. Wenn Jacobus sagt: die Werke rechtfertigen, so sind es die dem Glauben entsprossenen. Zeige mir deinen Glauben ohne die Werke, aber ich will dir aus meinen Werken meinen Glauben zeigen, d. h. die Werke beurkunden das Dasein eines lebendigen Glaubens (Jac. 2, 18). Und wenn Paulus sagt: der Glaube rechtfertigt, so ist es der in Liebe thätige, der in Christo allein gilt (Gal. 5, 6). Bei Paulus ist es also der Glaube, wie in ihm das Werk wesentlich implicirt ist, und bei Jacobus ist das Werk der explicirte Glaube. Während also Paulus auf dem religiösen Standpunct steht, der aber den sittlichen nicht ausschließt, sondern dieses Moment als ein wesentliches in sich enthält, geht Jacobus vom sittlichen aus, der aber nach ihm seinen Grund in dem religiösen hat. Paulus also setzt den Grund ohne die daraus hervorgehende Folge zu negiren, Jacobus die Folge ohne ihren Grund zu läugnen (vgl. auch den Art. Jacobus d. Jüngere). — Dieser thätige Glaube nun, diese aus dem Glauben hervorgehenden Werke sind verdienstlich, in ihnen und durch sie sind wir gerecht, und wird ihnen als Belohnung die ewige Seligkeit zu Theil. Wohlan, du guter und getreuer Knecht, da du über Weniges getreu gewesen, will ich dich über Vieles setzen; gehe ein in die Freude deines Herrn (Matth. 25, 21. 31—44). Freuet euch und frohlocket, euer Lohn wird groß im Himmel sein (Matth. 5, 12. 10, 41. 42). Seid thätig im Werke des Herrn allezeit, wissend, daß eure Mühe nicht vergeblich ist im Herrn (1 Cor. 15, 58). Den schönen Kampf habe ich gekämpft, den Lauf vollendet, den Glauben bewahrt; übrigens ist mir hinterlegt der Kranz der Gerechtigkeit, den mir verleihen wird der Herr an jenem Tage, der gerechte Richter, doch nicht allein mir, sondern auch allen denen, die seine Erscheinung geliebt haben (2 Tim. 4, 7. 8). Aber gerade diese Verdienstlichkeit der guten Werke ist es, woran die Anhänger und Vertheidiger des allein rechtfertigenden Glaubens Anstoß nehmen; es sei diese Lehre eine wahrhaft pelagianische Irrlehre, in Folge deren das Erlösungswerk Christi als aus reiner Gnade, d. h. ohne alles vorangehende menschliche Verdienst (meritum) gar nicht zu seinem Rechte gelange. Dieß geschehe nur, wenn in der Rechtfertigung Christo Alles, dem Menschen Nichts zufalle. Es gehe sonst die reine Objectivität der Rechtfertigung verloren, wenn man ein subjectives Moment in ihr annehme (so z. B. Olshausen, Comment. z. B. an d. Röm. zu 3, 21). Aber solche Vorwürfe wegen Pelagianismus, mit denen man so freigebig ist, haben ihren Grund einmal in der absichtlichen Unkenntniß, in dem Nichtwissenwollen, daß der Katho-

licismus ebenso sehr als der Protestantismus den schlechthin objectiven Grund der Rechtfertigung in Christo sieht; nicht um der Werke der Gerechtigkeit, die wir gethan, sondern aus Erbarmen hat Gott uns erlöst durch das Bad der Wiedergeburt und Erneuung des hl. Geistes, den er uns durch Jesum Christum unsern Heiland so reich mitgetheilt hat (Tit. 3, 5. 6. u. a. O.). Wie gesagt, dieß glauben und wissen wir Katholiken so gut als die Protestanten. Sodann aber beruht jener Vorwurf auf der protestantischen Irrlehre, der Mensch nach und in der Sünde habe keinen Funken von Freiheit mehr in sich, so daß also der Mensch als das Endliche Gott dem Unendlichen gegenüber Nichts mehr, d. h. sittlich gefaßt, radical bös sei. Die Rechtfertigung kann also als Proceß, weil dieser einen zweiten Factor voraussetzt, gar nicht Statt finden; der Mensch kann gar nichts hiebei thun. Aber eben vermöge dieser durchaus unbiblischen Auffassung muß der Protestantismus jede Anschauung, die nicht seine ist, wenn sie auch zwischen seinem und dem pelagianischen Extreme, das dem Menschen alles zutheilt und Gott nichts, liegt, dennoch für eine extrem pelagianische halten; der Protestantismus muß in Beurtheilung der katholischen Rechtfertigungstheorie diese von seinem absolutistischen Standpuncte aus, als ein Extrem ansehen, er muß argumentiren: Wer nicht absolutistisch von Gott gerechtfertigt ist, wie wir behaupten, der kann nur aus sich selbst gerechtfertigt sein, der verdient, wie ein Taglöhner seinen Lohn, seine Rechtfertigung ab; die katholische Anschauung, daß im Rechtfertigungsproceß allerdings die menschliche Freiheit thätig sei, aber nur auf dem Grunde der absoluten Gnade, d. h. in Folge deren zuvorkommenden und mitbegleitenden Thätigkeit, und daß auf jedem Stadium dieses Processes die gewordene Gerechtigkeit uns vor Gott nur deßhalb wohlgefällig macht, nicht weil es unsere ist, sondern weil wir in ihr das Leben Christi reproduciren, also mit ihm sind, wie der Rebzweig am Rebstock, oder wie Glieder eines Körpers, also deßhalb, weil wir innerlich mit ihm Eins sind, das Alles kann die protestantische Anschauung, so lange sie die Freiheit läugnet, in ihrer Wahrheit gar nicht würdigen, es muß ihr pelagianisch vorkommen; von einem persönlichen Eingehen in das unverdiente Erlösungswerk Christi kann sie demnach Nichts wissen. — Während die protestantische Rechtfertigung vermittelst des Glaubens allein in einem Nu, mit einem Schlage erfolgt und einer Weiterbildung gar nicht fähig ist, faßt das katholische Dogma die Justification als Proceß auf, der, weil an einen Verlauf gebunden, seine bestimmten Stadien hat, in denen er sich vollendet. Diesen Proceß kann man nicht besser darstellen, als es das Tridentiner Concilium (Sess. VI. de justificatione) gethan, und den wir um so lieber erst hier separat geben, als sich in ihm die positive, kirchliche Lehre darstellt und er das Vorausgegangene bestätigt; zugleich werden einzelne fehlende Momente im Vorhergehenden, die übrigens schon in der Grundvorstellung von der Rechtfertigung liegen, ergänzend nachgetragen. Das Tridentinum geht von der Unmöglichkeit für den Menschen in seiner Sündhaftigkeit aus, seine Gerechtigkeit durch Beobachtung der geoffenbarten alttestamentlichen und natürlichen Gesetze zu wirken, und folgert daraus die Nothwendigkeit der Erlösung, wenn Gott sie überhaupt eintreten lassen wollte, durch Christus. Wirklich erlöst werden jedoch nur die, welche an dem Verdienste seines Leidens participiren, die in Christo wiedergeboren werden. Darnach ist die Justification die Versetzung aus demjenigen Stande, in dem der Mensch als Kind des ersten Adams geboren wird, in den Stand der Gnade und Kindschaft Gottes durch den zweiten Adam Jesus Christus. Dieselbe wird vermittelt durch das Bad der Wiedergeburt und durch das Sehnen darnach. Aber eingeleitet wird die Disposition zur Rechtfertigung, und vorbereitet wird diese von der zuvorkommenden Gnade Gottes durch Jesum Christum, welcher der Mensch freiwillig beizupflichten und mitzuwirken hat. Der Modus der Vorbereitung besteht näher darin, daß die durch die göttliche Gnade Geweckten und Unterstützten den Glauben durch das Gehör empfangen, und gläubig annehmen, besonders, daß der

Sünder von Gott durch seine Gnade und durch die Erlösung, die in Christo ist, gerechtfertigt werde. Dadurch entsteht in dem Menschen das Gefühl und Bewußtsein seiner Sündhaftigkeit, aber damit die Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit, die ihn heilsam erschüttert, zugleich aber die vertrauensvolle Hoffnung, daß Gott ihm um Christi willen gnädig sein werde; der Mensch beginnt Gott als Quelle der Gerechtigkeit zu lieben, wird durch einen Haß und Abscheu gegen die Sünde, d. i. von jener Buße bewegt, welche vor der Taufe gewirkt werden muß; das letzte disponirende Moment ist, daß er sich vornimmt die hl. Taufe zu empfangen, ein neues Leben anzufangen und die göttlichen Gebote zu halten. Erst auf diese vorhergehenden disponirenden Acte des Glaubens, der Furcht und Liebe, der Reue, der Hoffnung und des Vertrauens und des hl. Entschlusses tritt die Rechtfertigung selbst ein, die als non sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum, unde homo ex injusto fit justus, bestimmt wird. Als Ursachen dieser Rechtfertigung werden folgende angegeben: 1) Causa finalis, welches die Verherrlichung Gottes und Christi und das ewige Leben ist; 2) die causa efficiens ist die Barmherzigkeit Gottes; 3) c. meritoria ist Jesus Christus mit seinem Leiden am Kreuze; 4) causa instrumentalis ist die Taufe; 5) die causa formalis ist die Gerechtigkeit Gottes, und zwar jene, vermöge welcher er uns gerecht macht, vermöge welcher wir wahrhaft gerecht heißen und sind und nicht bloß gelten und gehalten werden; ein Jeder nach dem Maaße, das ihm der hl. Geist mittheilt, so wie er will, und nach der eigenen Disposition und Mitwirkung eines Jeden. Denn obgleich Niemand gerecht sein kann, außer es werden ihm die Verdienste des Leidens unseres Herrn Jesu Christi zugetheilt, so geschieht dieß doch in der Rechtfertigung des Sünders, indem durch das Verdienst seines heiligsten Leidens, durch den hl. Geist, die Liebe Gottes sich ausgießt in die Herzen derer, welche gerechtfertigt werden, und ihnen inhärirt: daher der Mensch in der Rechtfertigung selbst mit der Vergebung der Sünden all' dieß zugleich eingegossen empfängt durch Jesus Christus, dem er eingepflanzt wird durch den Glauben, die Liebe und die Hoffnung. — Als drittes Moment schließt das Concilium an das Vorhergehende das Verhalten des Menschen nach seiner Rechtfertigung. Die Rechtfertigung ist nämlich einer Zunahme, eines Wachsthums fähig und zwar durch Beobachtung der Befehle Gottes und der Kirche in der durch Christi Gnade empfangenen Gerechtigkeit, indem der Glaube den guten Werken mitwirkt. Aber eben deßhalb, weil die Rechtfertigung, als auch durch die Freiheit des Menschen bedingt, des Wachsthums fähig ist, ist sie der Abnahme fähig und kann verloren werden. Die durch die Sünde verlorene Gnade kann jedoch wieder unter Anregung Gottes durch das Bußsacrament erlangt werden. Was allein nicht verloren geht ist der Glaube, nämlich als Anfang der Rechtfertigung. Aus diesem Grunde der Möglichkeit des Verlustes der Rechtfertigung durch Sünde warnt auch das Tridentinum vor einem selbstgefälligen und eiteln zuversichtlichen Vertrauen auf seine Rechtfertigung und namentlich davor, daß man sich nicht unter die Zahl der Prädestinirten rechne, indem dieß ohne specielle Revelation Keiner wissen könne, und dieß um so weniger, als es nicht wahr sei, daß kein Gerechtfertigter mehr sündigen könne, oder, wenn er gesündigt habe, sich sichere Buße versprechen dürfe. Den Verlust der rechtfertigenden Gnade ziehen nur läßliche Sünde nicht nach sich; wer solche begeht, hört deßhalb nicht auf gerecht zu sein. Daraus gehe aber um so mehr die Verpflichtung hervor, den Weg der Gerechtigkeit zu wandeln. Warum diese letzteren Bestimmungen gegeben werden mußten, geht aus dem Art. Begierlichkeit hervor. Vergl. auch den Art. Buße. — Möhler, Symbolik 5. A.; vorzüglich aber Bellarmin, de controversiis christ. fidei tom. IV. [Wörter.]

Rechtgläubigkeit, s. Orthodoxie.

Rechtsgleichheit, s. Parität.

Rechtskraft, s. Recht und Decisivdecrete.

Rechtsmittel (remedia juris) heißen die gesetzlich erlaubten Hilfs- und Abwehrmittel gegen ein richterliches Erkenntniß, durch welches sich Jemand in seinen Rechten beeinträchtigt und verletzt hält. Das Erkenntniß des Richters ist entweder ein eigentliches Endurtheil (sententia decisiva, definitiva), wodurch ein Proceß (s. d. A.) endgültig abgeschlossen wird (s. Decisivdecrete), oder ein bloßes sogen. Interlocut (sententia interlocutoria) d. h. ein im Verlaufe des Processes erlassenes einfaches Decret, oder eine vorläufige Verfügung, aus der sich aber wohl der Ausgang des Processes abnehmen läßt. In beiden Fällen ist unter gewissen Bedingungen und Voraussetzungen gestattet, Einsprache dagegen zu erheben und zu den sogen. Rechtsmitteln zu greifen. Dieselben werden eingetheilt in ordentliche (remed. ordinaria), welche innerhalb des bestimmten Termins (fatale) von 10 Tagen anzuwenden, und in außerordentliche (rem. extraordinaria), die an keine bestimmte Frist gebunden sind (s. Fristen); ferner in devolutive (rem. devolutiva), bei welchen die causae cognitio an einen höhern Richter übergeht, und in nicht devolutive (non devolutiva); endlich in suspensive (rem. suspensiva), welche die Execution des Urtheils aufhalten, und in nicht suspensive (non suspensiva). Im Einzelnen zählt man solcher Rechtsmittel vorzüglich drei: die Appellation (appellatio, provocatio), die Nichtigkeitsklage (oppositio seu querela nullitatis) und die Wiedereinsetzung in den frühern Stand (restitutio in integrum. — I. Die Appellation (Begriff, Zulässigkeit, Geschichte, Form und Wirkungen derselben). 1) Unter Appellation versteht man die Berufung von einem niedereren Richter (judex a quo) an einen höheren (judex ad quem) wegen einer erlittenen oder zu befürchtenden Beschwerde. Derjenige, welcher die Appellation einlegt, heißt Appellant, derjenige, gegen den sie gerichtet ist, Appellat. — Das Recht zu appelliren hat im Allgemeinen Jeder, der sich vom Gerichte irgend beschwert glaubt, und zwar näherhin nicht bloß derjenige, gegen den ein Urtheil speciell gerichtet ist, sondern auch jeder Dritte, dem daraus ein Rechtsnachtheil erwachsen kann (c. 30. Caus. 2. q. 6). Nach älterem canon. Rechte war die Befugniß der Appellation sehr weit ausgedehnt, indem dieselbe nicht bloß gegen Decisivurtheile, sondern auch gegen Interlocute jeder Art (c. 12. X. de appell. 2. 28), ja selbst gegen solche Beschwerden gestattet war, die Jemand auch außergerichtlich (extra judicium) erlitten hatte, z. B. Gefangensetzung, Beeinträchtigung durch eine Wahl u. s. w. — appellatio extrajudicialis — c. 8. h. t. in VI. 2. 15. Das Tridentinum jedoch hat die Beschränkung getroffen, daß gegen Interlocute nur dann appellirt werden darf, wenn denselben die Kraft eines Decisivurtheils zukommt, oder wenn die in dem Interlocut enthaltene Beschwerde der Art ist, daß derselben durch eine Appellation von einem Decisivurtheil aus nicht mehr abgeholfen werden kann. Trid. Sess. XXIV. c. 20 de ref. Sess. XIII. c. 1. de ref. In einzelnen Fällen aber sind die Appellationen schlechterdings unzulässig. So darf z. B. einer augenscheinlich unbegründeten oder böswilligen Appellation vom Unterrichter nicht deferirt werden; wenn der Appellant aber dennoch den Oberrichter angeht, so hat dieser die Sache unverweilt an den niederen Richter zurückzuschicken und den Appellanten in die Kosten zu verurtheilen (c. 5. de app. in VI. 2. 15). Auch wird, wenn in derselben Sache bereits drei gleichlautende Sentenzen erfolgt sind, eine weitere Appellation als unbegründet und unstatthaft angesehen (c. 65. X. de appell. 2. 28). Ebenso ist die Appellation nicht gestattet in causis correctionum, außer es würde das Maß und die Form der Strafe überschritten (nisi formam sc. praelati excesserint) c. 13. X. de offic. jud. ord. 1. 31; c. 3. 26. X. de app. 2. 28. Die ausführliche Aufzählung dieser Ausnahmsfälle siehe in der Constitutio Benedicti XIV. „ad militantis“ a. 1742. — Die Ordnung, nach welcher die Appellation zu geschehen hat, ist der sogen. Instanzenzug, d. h. es muß von dem niederern Gerichte an das nächst höhere, ohne Ueberspringung einer Mittelstufe — gradatim — appellirt

werden (c. 66. X. de app. 2. 28). Im Falle, daß Jemand irrthümlicher Weise per saltum an einen höhern oder an einen in concreto nicht zuständigen höhern Richter appellirt, so geht die Appellation zwar nicht verloren, muß aber an den competenten Richter abgegeben werden; wohl aber geht sie verloren bei einer appellatio a majori ad minorem, weil dieß gegen den Begriff der Appellation verstößt c. 66. l. c. Trid. Sess. XXII. c. 1. S. XXIV. c. 20. de ref. Die geistlichen Oberen sollen freie Hand in Ausübung der Zucht haben, und die Execution der Strafe, wo sie nothwendig ist, durch keine Appellation aufgehalten werden. 2) In den ersten Jahrhunderten, da die Christen ihre Streitigkeiten meist vor den Bischof als den gemeinsamen Vater und Richter brachten, und dieser dieselben mehr in schiedsrichterlicher Weise, als nach dem strengen und starren Buchstaben des Gesetzes entschied, kamen Appellationen von seinen Entscheiden nicht leicht vor. Was ein Bischof über einen seiner Untergebenen aussprach und anordnete, mußte auch von seinen Nachbarbischöfen beobachtet und respectirt werden. So durfte z. B. ein von seinem Bischof Excommunicirter auch von den übrigen Bischöfen einer Provinz nicht in die Gemeinschaft aufgenommen werden. Doch gestattete schon das Concil von Nicäa, daß, wenn sich ein Cleriker oder Laie durch eine solche Sentenz seines Bischofs beschwert glaube, er berechtigt sein soll, auf eine Prüfung dieser Sentenz durch das Provincialconcil anzutragen. Zu dem Ende sollte jährlich zwei Mal, in der Quadrages und im Herbste eine solche Synode gehalten werden, „ut, cum omnes Provinciae episcopi in eundem locum communiter conveniant, ejusmodi quaestiones examinentur“ etc. (Nicaen. can. 51). In dieser examinatio läßt sich wenigstens eine Art Appellation erkennen. cf. Van Espen, Juris Eccl. Univ. P. III. tit. 10. c. 1. Später, als mit der Entwickelung der Hierarchie die bischöfliche Gerichtsbarkeit größtentheils in die Hände der Archidiaconen (s. d. Art.) gelangte, kamen auch häufiger Appellationen vor, namentlich weil diese ihre Macht vielfach mißbrauchten. Man appellirte von ihnen aus früher entweder an Schiedsrichter, oder an den Metropoliten, oder an das Provincialconcil (c. 35. Caus. 2. q. 6); später an den erzbischöflichen Official (c. 66. X. de appell. 2. 28) und von da aus an den Papst oder dessen Legaten (c. 52. 66. X. eod. tit.) Dieser ordnungsgemäße Weg wurde jedoch nicht immer eingehalten, sondern man appellirte, besonders im Mittelalter, wo die päpstliche Jurisdiction mit der bischöflichen vielfach concurrirte, häufig schon in erster Instanz, mit Umgehung der Mittelstufen, an den Papst oder dessen Legaten (c. 4. 6. 16. Caus. 2. q. 6). Frägt man nach dem Grunde dieser häufigen unmittelbar an den römischen Stuhl gerichteten Appellationen, so ist derselbe, wie Walter bemerkt K. R. §. 185, nicht etwa in einer Usurpation der Päpste, sondern vielmehr in dem hohen Vertrauen zu suchen, welches die Völker dazumal zu dem apostolischen Stuhle hatten, als dem Sitze größerer Wissenschaftlichkeit und besonderer Milde auch in der Rechtssprechung (c. 8. Caus. 2. q. 6. „ad Romanam ecclesiam ab omnibus, maxime tamen ab oppressis appellandum est, et concurrendum quasi ad matrem, ut ejus uberibus nutriantur, auctoritate defendantur“ etc.) Doch hatten eben diese Appellationen auch ihre unläugbaren Nachtheile, insoferne dadurch die Auctorität der Bischöfe vielfach geschwächt, die Rechtspflege gestört und oft gänzlich aufgehoben wurde. Ueber das Uebermaß und das Ungebührliche dieser Appellationen klagt auch der hl. Bernhard laut in seinem Buche de consider. lib. III. c. 2. Indeß suchten die Päpste selbst den hierin eingerissenen Mißbräuchen durch besondere Verordnungen ernstlich abzuhelfen, so besonders die beiden großen Päpste Alexander III. und Innocenz III. auf dem dritten und vierten Lateranconcil. Das Recht der Appellationen wurde beschränkt (c. 2. 5. 7. 66. X. de app. 2, 28), und zur Erleichterung der Parteien namentlich die Einrichtung getroffen, daß diejenigen Sachen, in welchen an den Papst appellirt wurde, nicht mehr nach Rom gezogen, sondern an die in den einzelnen Provinzen aufgestellten Legaten gewiesen werden sollten (c. 1. X. de offic. legati 1. 30). Diesem Puncte der kirchlichen

Disciplin wandten auch die neuern Concilien ihre besondere Aufmerksamkeit zu (cf. cap. 4. des Constanzer Concordats von 1418 und Concil. Basil. Sess. XXXI. decret. de causis et appell.). Das Tridentinum setzte hierin (Sess. XXIV. c. 20. Sess. XIII. c. 1. 2. 3 de ref.) folgende Bestimmungen fest: Jede vor das kirchliche Forum gehörige Streitsache soll in erster Instanz regelmäßig an den Bischof als den ordinarius loci gebracht und längstens innerhalb 2 Jahren vom Tage der Litiscontestation an beendigt werden. Der Instanzengang ist genau einzuhalten und die päpstlichen Legaten, Nuntien u. s. w. sollen den Bischof in Handhabung und Ausübung seiner richterlichen Gewalt in keiner Weise hemmen oder beeinträchtigen. Appellationen sind, was schon oben bemerkt worden, im Allgemeinen nur von einer Decisivsentenz gestattet, von Interlocuten nur dann, wenn ihnen die Kraft eines Decisivurtheils zukommt. Bei Appellationen an den römischen Stuhl soll die Sache (ausgenommen die sogen. causae majores) nicht nach Rom gezogen, sondern durch besondere vom Papst zu delegirende Richter, deren Ernennung er den Provincial- und Diöcesansynoden überläßt, an Ort und Stelle geschlichtet werden (Judices in partibus, judices synodales) (s. d. Art.). Weil aber solche Synoden nicht überall und regelmäßig gehalten werden, so hat Papst Benedict XIV. in seiner Constitutio „Quamvis paternae" a. 1741 die Wahl dieser Richter dem Bischof in Verbindung mit seinem Capitel überlassen, die dann nachher von ihm zu delegiren sind. — 3) Was das nähere Verfahren bei Appellationen oder die Form derselben anlangt, so ist das erste Geschäft dabei die Einlegung der Appellation (interpositio appellationis) d. h. der Appellant muß seinen Entschluß zu appelliren vor dem judex a quo und zwar innerhalb des absoluten Termins von 10 Tagen erklären. Die Versäumung dieser Frist hat den Verlust des Appellationsrechts zur Folge (c. 15. X. de re judic. 2, 27). Diese Erklärung kann entweder mündlich unmittelbar nach Eröffnung des Urtheils zu Protocoll oder später durch schriftliche Anmeldung abgegeben werden. Bei der Appellation von einem bloßen Interlocut müssen überdieß noch speciell die Gründe der Appellation angegeben werden, weil in diesem Falle bei dem Obergerichte keine andern Beweise gebraucht werden dürfen, als die bereits beim Unterrichter namhaft gemachten (c. 5. de app. in Clem. 2. 12. c. 60. X. h. t. 2, 28). — Nach eingelegter Appellation muß der Appellant sofort sogen. litterae dimissoriales verlangen, durch welche die Klagsache von dem judex a quo an den judex ad quem übermacht wird, daher auch apostoli von ἀποςέλλειν genannt (c. 31. Caus. 2. q. 6; c. 6. de app. in III. 2, 15). Hiezu ist dem Apellanten noch Frist von 30 Tagen gestattet; läßt er diese ungenützt verstreichen, so wird die causa als deserta betrachtet (c. 6. de app. in VI. 2. 15; c. 2. h. t. in Clem. 2. 12). Ebenso ist der Richter, von welchem die apostoli verlangt werden, seinerseits gehalten, dieselben innerhalb 30 Tagen zu verabfolgen; verweigert er dieselben, so kann der Appellant auch ohne apostoli seine Appellation weiter verfolgen (c. 2. de app. in Clem. 2. 12). Nach römischem Rechte mußten die apostoli instanter ac saepius „verlangt werden" (Fr. un. §. 2. Dig. XLIX. 6), nach canonischem Rechte genügt es, die Bitte um dieselben mehrmals und dringend, wenn auch nur uno contextu gestellt zu haben (c. 2. de app. in Clem. 2. 12). Ihrem Inhalte nach enthalten die apostoli eine Anzeige über rechtzeitig erfolgte Einlegung der Appellation, über Zulässigkeit oder Unzulässigkeit derselben (daher die Unterscheidung in apostoli reverentiales et refutatorii); doch kann ein refutatorischer Apostel den Gang der Appellation nicht hemmen. Diese apostoli sind aber jetzt an den meisten Orten außer Gebrauch gekommen, und es werden nach dem neuern Rechte die Proceßacten einfach an den höhern Richter übermacht, der Appellant hat den Notarius darum zu ersuchen; verweigert dieser die Herausgabe der Acten, so verfällt er einer Strafe, ebenso der Richter, wenn es mit dessen Wissen geschieht. Trid. Sess. XXIV. c. 26. de ref. — Nach Verabfolgung der apostoli oder der Acten ist die Appellation bei dem Obergerichte einzuführen (introductio appellationis). Das Civilrecht

bestimmt hiefür eine Frist von 6 Monaten (L. 2. 3. c. de tempor. appell. 7. 63), nach canonischem Rechte ist es dem Unterrichter anheim gestellt, einen den Umständen angemessenen Termin festzusetzen (c. 33. 44. X. de app. 2. 28). — Die Einführung der Appellation besteht in dem Nachweis der gehörig beobachteten Fatalien und in Aufzählung der beschwerenden Puncte des unterrichterlichen Erkenntnisses. Hierauf folgt die Durchführung oder Rechtfertigung der Appellation (prosecutio s. justificatio appellationis), welche in Ausführung der Gründe besteht, aus denen man das angefochtene Urtheil für beschwerend hält. Bei der Appellation von einem Interlocut unterbleibt dieß, weil die Gründe schon in den litterae dimissionales angegeben sein müssen. Nach Befund der Gründe erkennt das Obergericht entweder auf Appellproceß, oder die Appellation wird, wenn die Gründe unerheblich oder völlig nichtig sind, verworfen. — 4) Mit der Einlegung der Appellation tritt in der Regel auch eine doppelte Wirkung derselben ein, der sogen. Devolutiv- und Suspensiveffect. Ersterer besteht darin, daß durch die Appellation die Jurisdiction des Unterrichters erlischt und die causae cognitio et decisio an den Oberrichter devolvirt. Bei der Berufung von einem Decisivurtheil tritt der Devolutiveffect sogleich mit der Einlegung der Appellation ein, bei Berufungen von sogen. Interlocuten dagegen ist vom Oberrichter vorerst zu untersuchen, ob die Appellation begründet sei oder nicht. Wird sie als begründet erfunden, so devolvirt die causae cognitio sofort an den Oberrichter; ist sie dagegen nicht begründet und hat der Unterrichter selbst sie als unbegründet refutirt, so ist die Sache wiederum an diesen zurückzuweisen und der Appellant in die Kosten zu verurtheilen (c. 59. X. de app. 2. 28; c. 5. h. t. in VI. 2. 15). — Die andere Wirkung der Appellation ist der Suspensiveffect, welcher darin besteht, daß mit der Vollstreckung des Urtheils innegehalten werden muß, sobald die Appellation eingelegt ist. Daher gilt sowohl nach römischem als nach canonischem Rechte der allgemeine Grundsatz: pendente appellatione nihil innovetur (c. 7. de app. in VI. 2. 15). Was daher immer der Unterrichter in der anhängigen Sache nachher noch weiter unternimmt, ist vom Oberrichter auf gemachte Anzeige als Attentat sogleich zu cassiren (c. 7. de app. in VI. 2. 15). — Der Suspensiveffect erfolgt aber in der Regel nur, wenn von Decisivurtheilen aus appellirt worden ist; bei der Berufung von einem Interlocut tritt derselbe erst dann ein, wenn die Appellation vom Oberrichter als begründet erkannt worden ist. Bis dahin hat der Unterrichter das Recht in der Sache weiter vorzufahren, es sei denn, daß schon vorher vom Obergerichte ein Inhibitorium erfolgt wäre, in welchem Falle er Nichts weiter mehr in der Sache unternehmen darf, selbst wenn die Appellation unbegründet wäre (c. 7. cod. tit. in VI.) — Außer den beiden genannten Hauptwirkungen der Appellation, dem Devolutiv- und Suspensiveffect, besteht eine weitere Wirkung derselben noch darin, daß, wenn beide Parteien sich durch einen richterlichen Entscheid beschwert glauben, der Appellat das Recht hat, sich der Appellation des Appellanten mit einer eignen Beschwerde anzuschließen (jus adhaesionis). Endlich bestimmt das canon. Recht, daß die Appellation eines Streitgenossen auch den übrigen zu gut kommen soll, wenn der Fall derselbe ist und die gleichen Gründe für ihn geltend gemacht werden können (c. 72. X. de app. 2. 28). — Nach der Durchführung und Beendigung der Appellation folgt die Execution des Urtheils (s. d. Art.). II. Ein weiteres, von der Appellation verschiedenes Rechtsmittel ist die Nichtigkeitsbeschwerde (oppositio s. querela nullitatis). Wenn nämlich bei einem processualischen Verfahren irgend eine durch positive Gesetze vorgeschriebene Rechtsform verletzt worden ist, so ist das gefällte Urtheil ipso jure null und nichtig. Die deßhalb angestellte Klage heißt Nichtigkeitsbeschwerde. Je nachdem die verletzte Rechtsform eine der Natur der Sache nach erläßliche oder unerläßliche war, heißt die Beschwerde eine heilbare (sanabilis) oder unheilbare (insanabilis). Die Nullitätsbeschwerde war früher und lange Zeit herab kein selbstständiges Rechtsmittel, sondern wurde in Form einer

gewöhnlichen Exception oder Replik eingebracht (s. d. Art.). In praxi bildete sich aber die Anfechtung nichtiger Urtheile allmählig zu einem selbstständigen Rechtsmittel aus, und ist neueren Bestimmungen zufolge bei heilbarer Nullität innerhalb 10 Tagen einzubringen, bei unheilbarer Nullität aber ist eine Frist bis zu dreißig Jahren gestattet (cf. Permaneder K. R. §. 525). Die Gründe zur Nichtigkeitsbeschwerde werden hergeleitet entweder aus dem Inhalt des Urtheils selbst (z. B. bei Erkenntnissen gegen den klaren Buchstaben des Rechts, ferner bei Erkenntnissen, welche gar keine condemnatio enthalten oder etwas Unmögliches auflegen), oder sie beziehen sich theils auf die Person des Richters (Incompetenz, eigenes Interesse, Bestechung desselben u. s. w.), theils auf die Person der streitenden Partei (Mangel der legitimatio ad processum von Seite des Anwalts, Unfähigkeit der Partei vor Gericht zu stehen wegen Infamie, Minderjährigkeit u. s. w.) oder endlich auf die Form des Rechtsverfahrens (c. 5. de sent. et re jud. in VI. 2. 14.), z. B. condemnatorische Urtheile gegen Abwesende ohne vorausgegangene Citation oder ohne Beobachtung des gesetzlich vorgeschriebenen Contumacialverfahrens, nicht schriftliche Redaction des Urtheils (c. 5. cod. tit. in VI.), Vornahme einer richterlichen Handlung während der gesetzlichen Ferien (c. 5. X. de feriis 2. 9.). — Die Nichtigkeitsklage unterscheidet sich von der Appellation wie rücksichtlich der Zeit der Einlegung auch darin, daß erstere immer an einen höhern Richter gebracht werden muß, während die Nullitätsklage bei demselben Richter, der das beschwerende Urtheil gefällt, eingelegt werden kann. Dieser kann nach Befund der Nichtigkeitsgründe das gefällte Urtheil entweder völlig aufheben oder nur zum Theil reformiren. Doch steht diese Befugniß nur dem judex ordinarius zu, nicht aber dem Delegirten, dessen Vollmacht erlischt, sobald er einmal eine Sentenz, sei es eine richtige oder unrichtige gefällt hat (c. 9. X. de offic. jud. deleg. s. 9). — III. Ein drittes aber nur selten und ausnahmsweise in Anwendung kommendes Rechtsmittel ist die Restitutio in integrum (s. d. Art.) — Vgl. hiezu Van Espen, Jus Eccl. Univ. P. III. tit. X. cap. 1. 2. 3. Reiffenstuel, Jus Can. Univ. Lib. II. tit. 28. [Kober.]

Rechtsphilosophie nennt man im Allgemeinen die Anwendung der philosophischen Denk- und Lehrmethode auf die Rechtsverhältnisse und die Rechtslehre. Diese Anwendung geschieht theils zum Zwecke der Erklärung der bestehenden Rechtsverhältnisse und Gesetze aus ihren Gründen und Ursachen, theils zum Zwecke der Umbildung oder einer neuen Construction derselben nach philosophischen Ansichten über das Sollen oder die Bestimmung der gesellschaftlichen Einrichtungen der Menschen. Der große practische Einfluß der jeweilig herrschenden Philosophie auf die gesellschaftlichen Institutionen, insbesondere aber auf die Kirche, welche eben dieses Sollen, dieses höchste Ziel alles Irdischen in der menschlichen Gesellschaft zu vertreten hat, leuchtet demnach von selbst ein. Der Kirche gegenüber hat aber die Philosophie seit dem Ausgange des Mittelalters, vorzüglich seit dem zweiten Viertel des siebzehnten Jahrhunderts eine wesentlich feindselige Stellung eingenommen; daher hat das Ansehen und die Herrschaft philosophischer Denkweise, namentlich auf dem Gebiete des Rechts, überall mehr oder weniger wesentliche Beeinträchtigungen der Kirche, ihrer Rechte und ihrer Freiheiten zur Folge gehabt. Die feindselige Stellung der neueren Philosophie gegen die Kirche hat aber ihren Grund darin, daß dieselbe hervorgegangen ist aus dem Zweifel, der zuerst durch die im 15. Jahrhundert von den Schönheiten der antiken Kunst und Literatur entflammte Begeisterung für das Heidenthum, dann durch die protestantische ausschließliche Berufung auf das innere Licht jedes Einzelnen in der Entscheidung über göttliche Dinge, gegen die Lehre und Ueberlieferung der Kirche erregt und nach und nach vorherrschend wurde. Daß sie diesen Zweifel zum Grundsatze erhoben und daher, den Menschen eben so der Gottheit wie der Außenwelt gegenüber mißtrauisch abschließend und auf sich selbst verweisend, einzig und allein in den Thatsachen des

inneren Bewußtseins das Princip der Gewißheit und den Maßstab aller Wahrheit gesucht hat, das ist das Charakteristische der neueren, wesentlich kritischen Philosophie. Es hatte zur Folge, daß man nicht nur nichts gelten ließ, was den Vernunftgesetzen entgegen war (wie man von jeher gethan); sondern auch nichts anerkennen und gelten lassen wollte, was nicht aus der Vernunft selbst hervorging und als eine nothwendige Folgerung aus ihrem eigenen Wesen sich darstellte. Man bezeichnet dieses Verfahren mit dem Namen **Rationalismus**. Hatte nun schon Machiavelli (s. d. A.), am Ausgange des 15. Jahrhunderts, durch sein aus rein heidnischem Standpuncte geschriebenes Buch vom „Fürsten" allgemein die Neigung geweckt, im Staate und mit den Kräften des Staates ganz andere Zwecke zu erstreben, als welche das Christenthum als gerechte und wünschenswerthe anerkennt, so führte nunmehr der neue philosophische Standpunct systematisch dahin, der menschlichen Gesellschaft nur solche Zwecke zuzuschreiben, und als oberste Richtschnur alles Rechts und aller Gesetze in ihr gelten zu lassen, welche sich aus der Vernunft der im Staate lebenden Individuen von selbst zu ergeben schienen. Ein System von Rechtsvorschriften, die sich aus einem solchen sogenannten Vernunftzwecke ableiten ließen, nannte man Naturrecht oder auch Vernunftrecht. Der Gegensatz dieses „Naturrechts" gegen die bis dahin geltend gewesene Rechtsansicht besteht wesentlich darin, daß es den Zweck und die Aufgabe der Menschen auf Erden und somit des Staates nicht mehr darin sucht, dem Willen Gottes und der göttlichen Gerechtigkeit zu genügen, sondern demjenigen zu entsprechen und nachzustreben, was die Vernunft und zwar natürlich die Vernunft jedes Einzelnen als Zweck des Staates angeblich bezeichnet oder anerkennt. Es stellt also, wie die christliche Lehre, den gegebenen menschlichen Zuständen ein Ideal ewiger, unwandelbarer Gerechtigkeit gegenüber, deren Bestimmungen aber nicht aus der Heiligkeit und Liebe des göttlichen Wesens, sondern aus einem abstracten Begriffe der bestimmten, der Selbstsucht der Individuen entnommenen, angeblich aber von der Vernunft geforderten Zwecken abgeleitet werden, und wonach nicht bloß die theils beschränkte und mangelhafte, theils sündhafte und verbrecherische Natur, sondern auch die aus dem positiven Glauben und dem religiösen Leben der Völker hervorgegangenen Institutionen und Einrichtungen beurtheilt, berichtigt und verbessert werden sollen. Durch eine verhängnißvolle Fügung traf die Veröffentlichung des ersten aus solchem Gesichtspuncte geschriebenen umfassenden Werkes über Naturrecht (Hugo Grotius, de jure belli et pacis. Edit. princ. Paris. 1625, s. den Art. Grotius) in eben die Zeit, wo durch die mit Waffengewalt erzwungene öffentliche Anerkennung des Protestantismus, die ganze bisherige religiöse und kirchliche Grundlage des Staates und der öffentlichen Zustände, namentlich in dem nunmehr gespaltenen teutschen Reiche zerstört und daher eine andere, von der Religion und dem Glauben unabhängige principielle Grundlage der politischen Einrichtungen ein allgemein gefühltes Bedürfniß war. Daß es diesem Bedürfnisse entgegenkam, erklärt den ungeheuren Erfolg dieses Werkes, das fünf und vierzig Mal aufgelegt, in alle europäischen Sprachen übersetzt, in zwölf mehr oder minder umfassenden Werken commentirt und zum Thema unzähliger anderen Schriften benützt wurde. Die Wirkung davon aber war, daß fortan der Staat gegenüber der Kirche, nicht nur als eine selbstständige und unabhängige, sondern auch als eine nach Zweck und Aufgabe derselben gänzlich fremde Genossenschaft aufgefaßt und für ihn, als den Träger und das Organ der von aller äußeren Auctorität emancipirten Vernunft, das größere Ansehen und die höhere Berechtigung in Anspruch genommen wurde. So stand es nun beim Staate, zu bestimmen, ob und wie weit er der Kirche und ihren Lehren noch einige Berechtigung auf seinem Gebiete und einigen Einfluß auf seine Gesetzgebung und Regierung zugestehen wollte, eine Befugniß, welche der westphälische Frieden vom J. 1648 (J. P. O. Art. V. § 30. Art. VII.) mit dem Namen des „jus reformandi" bezeichnete (s. d. Art. Reformationsrecht). Die verschiedenen Staaten,

gingen darin, je nach den Ansichten und Interessen ihrer Regenten, verschiedene Wege, indem die einen das katholische, die anderen das lutherische, das calvinische oder auch ein selbstgemachtes Glaubensbekenntniß als Staatsgesetz erklärten, dem die Unterthanen, bei Vermeidung größerer oder geringerer Nachtheile, wenigstens äußerlich zu gehorchen hätten: im Wesentlichen standen sie aber alle auf dem Boden des mit der neueren Philosophie im Grunde völlig identischen Protestantismus, und hielten sich daher gleichmäßig für befugt, wie über die Grenzen der Berechtigung, so am Ende auch über Sein oder Nichtsein, die Lehre, die Disciplin, die Güter und Institute der Kirche und Alles, was auf Religion und Gottesdienst Bezug hat, nach ihrem Ermessen zu bestimmen.* Diese specifische Art der vom Staate nach seinen An- und Absichten zugeschnittenen Religion nannte man in Frankreich Gallicanismus, in Oestreich Josephinismus, in England Anglicanismus, in Preußen, nach der Einführung der Agende Friedrich Wilhelms III., „königlich preußische Religion". Fanden es indessen die genannten Regierungen dem Zwecke des Staates angemessen, Religion, deren Bekenntniß und Uebung, so weit sie sie für gut hielten, vorzuschreiben, so begreift sich, daß die Wissenschaft nicht auf diesem Standpuncte stehen bleiben konnte. — Sie konnte nicht umhin, den Zweifel, aus dem sie geboren war, auch gegen ihre eigenen Erzeugnisse geltend zu machen und nachdem sie auf dem Gebiete der Rechtsphilosophie, wie auf allen übrigen, die kaum gewonnenen Resultate alsbald wieder vernichtet, die Forschung nach dem aus der Vernunft zu findenden höchsten Zweck und obersten Rechtsgrundsatze des Staates stets wieder von Neuem zu beginnen. So gelangte sie denn, nach Beseitigung aller derjenigen Zwecke, welche die Erfahrung als der Vernunft angeblich von selbst einleuchtend nach einander an die Hand gegeben hatte, als da sind Geselligkeit, Sicherheit, Glückseligkeit, sittliche und intellectuelle Bildung u. s. w., endlich mit Kant dahin, die Freiheit als den obersten und allgemeinsten Zweck zu bezeichnen, auf welchen Alles, im Individuum, wie in der Gesellschaft, zurückgeführt werden müsse. Auf die Realisirung dieses Princips ist nun seit dem Ende des 18. Jahrhunderts in Europa, sowohl theoretisch als practisch alle Anstrengung gerichtet. Man kann die Geschichte der europäischen Staaten seit 1789 als ein großes philosophisches Experiment an der europäischen Menschheit bezeichnen. Dabei hat aber, vermöge der in der Methode schon liegenden inneren Nöthigung, der Freiheitsbegriff selbst verschiedene Umwandlungen erfahren, und nachdem Kant die äußere Freiheit als die Aufgabe des Staates bezeichnet, der inneren aber den kategorischen Imperativ beigegeben hatte, ist allmählig die Sache umgekehrt und dem Staate gerade die Sicherstellung der inneren Freiheit zur Aufgabe gestellt, diese aber in der Beseitigung jedes Imperativs gesucht worden. Die Folge davon war, daß, im Gegensatze zu den Grundsätzen des Gallicanismus, Josephinismus u. s. w., die gänzliche Verbannung der Religion aus dem Staate zur Vernunftforderung erhoben und dagegen eine neue irdische Glückseligkeitslehre, die jede dem Genusse Schranken setzende sittliche Verpflichtung läugnet, unter dem Namen „Socialismus" als oberstes Rechtsprincip im Staate aufgestellt wurde. Das Schicksal der Kirche unter diesen Wandlungen der philosophischen Staats- und Rechtslehre ist bekannt. In Frankreich proscribirt, in Teutschland ihrer Güter und aller äußeren Selbstständigkeit beraubt, in Italien auf's Tiefste herabgewürdigt, in Spanien und Portugal auf alle Weise mißhandelt, dann aber auf dem Wege einer bornirten Reaction als Staatsanstalt in allen diesen Ländern kümmerlich wieder hergestellt, hat sie unter dem Drucke beständigen Mißtrauens, sowohl von Seite der Regierungen als der Völker, bis zu diesem Tage ein beklagenswerthes Dasein gefristet. Gleichmäßig nach der Freiheit strebend, die sie rein negativ, als Verläugnung und Abweisung jedes von Außen dem Menschen entgegentretenden Gesetzes auffaßten, und getrieben zugleich von der Begierde nach Macht und Genuß, haben die Regierungen und die Völker die Religion gefürchtet, und diese sie als einen Vorwand,

unter welchem ihnen der Despotismus, jene als einen Vorwand, unter welchem ihnen der Volkswille aufgedrungen werden könnte, bekämpft. Nun stehen sie rathlos den zerstörenden Folgen des inneren Widerspruchs gegenüber, an welchen der **Rationalismus**, dem sie sich in der Philosophie ergeben, vermöge seines ersten Ausgangspunctes sowohl als seiner Methode unheilbar leidet. Der Ausgangspunct ist das denkende Individuum; die Methode die der logischen Deduction, welche nichts anzuerkennen und gelten zu lassen gestattet, was nicht aus dem Dasein des denkenden Individuums selbst als nothwendige, nicht nicht sein könnende Consequenz, mithin als mit dieser Existenz zugleich gegeben sich darstellt. Die logische Deduction kann aber nur von Einem Obersatze oder von Einer Thatsache ausgehen und muß daher zwischen den beiden Momenten: dem Sein und dem Denken, die Cartesius mit seinem cogito ergo sum an die Spitze der neuen Entwicklung gestellt hat, nothwendig Eines zum Ausgangspuncte wählen, um daraus das Andere mit allen seinen Consequenzen abzuleiten. Entweder also muß der Mensch die ganze Körper- und Geisterwelt, seinen eigenen Leib und seine Vorstellungen mit einbegriffen, als ein bloßes Erzeugniß seiner individuellen Vernunft, seines persönlichen Denkens ansehen, oder er muß umgekehrt sein eigenes Denken und Sein aus dem Dasein der Welt ableiten und diese als das logische Product eines absoluten, unpersönlichen Gedankenprocesses, oder als das Erzeugniß einer blinden, nach absoluten Gesetzen wirkenden Substanz auffassen. Auf den ersteren Standpunct hat sich Fichte, auf den anderen haben sich Spinoza und Hegel gestellt. Ersteres bildet den subjectiven, letzteres den sog. objectiven Rationalismus. Dieser Widerspruch, den Kant mit seiner Erklärung von Zeit und Raum als bloßer Befangenheit unserer Sinne nur verhüllt, die spätere Philosophie aber seit Hegel vergebens zu beseitigen sich bemüht hat, tritt im Gebiete der Rechtsphilosophie noch weit greller, weil folgenreicher, hervor. Zuerst an der Freiheit, die entweder als fertiger, keine Veränderung zulassender Begriff, oder als ein factischer Zustand und die eigentliche Quelle endloser, bis zur Aufhebung aller einzelnen Merkmale des Begriffes fortgehender Veränderungen aufgefaßt wird. Dann am Rechte und seinem Verhältniß zur Freiheit, indem, gleichwie das Sein entweder aus dem Denken oder das Denken aus dem Sein, so auch das Recht entweder aus der Freiheit, oder umgekehrt die Freiheit aus dem Rechte abgeleitet werden muß. Im ersten Falle hört das Recht auf eine Schranke zu sein und verwandelt sich in bloße Willkür; im zweiten gibt es kein Recht außer in Kraft eines Gesetzes, das es zur Nothwendigkeit stempelt und alle Willkür der Bewegung hört gänzlich auf (die Schwierigkeit einer sog. lex permissiva). Der erste Fall tritt nothwendig ein, wenn wir uns auf den Standpunct Fichte's stellen und Alles aus dem denkenden Individuum ableiten; der zweite tritt nothwendig ein, wenn wir den Standpunct Spinoza's oder Hegels einnehmen; daher denn auch ersterer den Begriff des Rechts und letzterer den Begriff der Freiheit gänzlich aufgehoben hat. Es ist leicht einzusehen, wie diese Gegensätze, auf das Gebiet der practischen Politik verpflanzt, wirken, und wie die Streitfragen der Parteien damit zusammenhängen. So tritt z. B. in dem Gegensatze zwischen Constitutionalismus und Socialismus der Gegensatz zwischen dem todten Begriff und dem lebendigen Zustande der Freiheit, in der Streitfrage über Volkssouveränität oder Fürstenherrschaft das Dilemma der Ableitung des Gesetzes aus der Freiheit oder der Freiheit aus dem Gesetze wieder hervor. Eine nothwendige und allgemeine Folge aber dieses Zustandes ist eine gänzliche Rechtsunsicherheit, nicht bloß wegen des beständigen Wechsels der Standpuncte und der Auffassungsweisen der Parteien, sondern auch, und vorzüglich wegen der im Rationalismus überhaupt liegenden Anforderung, Alles nur nach theoretischen, rein aus der Vernunft geschöpften Principien zu beurtheilen, denen gegenüber den Thatsachen keinerlei Geltung und Berechtigung eingeräumt wird, was nothwendig auch das entgegengesetzte Extrem, nämlich den blinden, gedankenlosen Cultus der sog. vollendeten

Thatsachen (des fait accompli) hervorruft. Aus dieser Verwirrung ist kein Ausweg außer durch die katholische Kirche und ihre Lehre, welche, den Menschen theoretisch und practisch aus der rationalistischen Isolirung herausreißend, allein wieder den lebendigen Zusammenhang der Dinge sowohl im Leben als in der Wissenschaft herzustellen vermag. Die beste Kritik der rationalistischen Rechtsphilosophie hat J. Stahl gegeben in seiner Philosophie des Rechts nach geschichtlicher Ansicht. Bd. I. Heidelberg 1830. Ueber den Einfluß dieser Philosophie auf die Kirche und ihr Recht siehe Beidtel, das canonische Recht 2c. Regensburg 1849. [v. Moy.]

Reclusi, s. Inclusi.

Recognitiones Clementinae, s. Clemens I., Papst.

Recollecten und Recollectinnen. Wenn wir einen Blick thun auf die grammatische Bedeutung des Wortes, das wir hier vorangestellt haben, so heißt es „Eingesammelt". Der Name ist als ein Beiname Ordensmitgliedern der katholischen Kirche eigen. Wir wollen zuerst derjenigen kurz erwähnen, denen er zukam oder zum Theil noch zukommt, a) bei den männlichen Ordensgesellschaften, hernach b) bei den weiblichen. ad a) Er kam und kommt zu 1) gewissen Mitgliedern der großen Familie der Augustiner-Eremiten (siehe dieses Kirchenlexicons Bd. I. S. 529) in Spanien. Den dort gegebenen Notizen will Referent hier nur beifügen, daß nach dem 7. Hefte der Annalen der Erzbruderschaft des hl. Herzens Mariä, ausgegeben im Februar 1848 zu Paris, Augustiner-Recollecten als Mitglieder der genannten Erzbruderschaft bezeichnet sind: zu Medina Sidonia, Diöcese Cadix, zu Leon, zu Pampelona, was ihre Existenz bis auf unsere Tage sonach nachweist. 2) Zahlreicher jedoch waren die Recollecten, die zur großen Franciscaner-Familie gehörten, deren ebenfalls schon in unserem Lexicon unter dem Artikel Clemens VII. Erwähnung geschehen ist. Nach Berault Bercastel Kirchengeschichte Bd. XVII. S. 324 waren es besonders die Könige: Heinrich IV., Ludwig XIII. und Ludwig XIV., die den Franciscaner-Recollecten in Frankreich günstig waren, und ihnen von den Observanten so viele Wohnplätze einräumen ließen, daß sie in Frankreich und Flandern ohne die Custodie in Lothringen und einige Häuser in Canada zu rechnen, zehn Provinzen daraus gebildet haben. Ihr Eifer und Verdienst entsprach diesen Gunstbezeugungen vollkommen, besonders beim Missionswerke im Feldlager, wodurch Innocenz XI. bewogen wurde, ihnen zu erlauben, daß sie zu Pferde sitzen und in gleicher Absicht von allen Bequemlichkeiten, die sich mit den Pflichten ihres Standes vertragen, Gebrauch machen durften. Nach Teutschland kamen sie im 17. Jahrhunderte, wo wir unter Andern bemerken, daß sich die Straßburger Provinz herüberdehnte, wo die Franciscaner-Recollecten in einem, bei 40 Religiosen zählenden Kloster die Wallfahrtskirche bei Dettelbach, 4 Stunden östlich von Würzburg, bedienten, sowie auch die Wallfahrtskirche auf dem hl. Kreuzberge, 18 Stunden nordöstlich von Würzburg. Gegenwärtig sind an beiden Orten Franciscaner-Reformaten und sie gehören zur bayerischen Provinz. Als Franciscaner-Recollecten in der neuesten Zeit fand Referent bezeichnet nach den Diöcesan-Schematismen, ein Kloster zu Thielt, Diöcese Brügge, ein anderes zu Gent, beide in Belgien, eines zu Rawa, Erzdiöcese Lemberg in Gallizien. — ad b) Recollectinnen, oder weibliche Ordensmitglieder, die diesen Namen führten. Hier ist in unserem Lexicon Bd. II. S. 554 des Namens gedacht, als einer besondern Gruppe unter den Cistercienserinnen in Spanien. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat der Name unsere Tage hier nicht erreicht, denn das beregte 7. Heft der Annalen der Erzbruderschaft Mariä, das bei Spanien allerhand Ordensgesellschaften nennt, führt den Namen nicht an. [P. Karl vom hl. Aloys.]

Reconciliatio poenitentium ist derjenige Act, durch welchen zu den Zeiten der strengeren Kirchendisciplin öffentliche Büßer nach vollendeter Bußzeit öffentlich wieder mit der Kirche ausgesöhnt und feierlich in ihren Schooß wieder aufgenommen wurden. Diese feierliche Wiederaufnahme geschah, nachdem der Büßer

vom Aschermittwoche an die verschiedenen Stufen der Buße zurückgelegt hatte, in der Charwoche (s. d. A.), und zwar in der römischen Kirche am grünen Donnerstage, der deßhalb auch unter dem Namen dies absolutionis oder dies indulgentiae vorkömmt. Schon in dem Werke: „de unctione chrismatis", das dem hl. Cyprian zugeschrieben wird, kömmt über den grünen Donnerstag die Stelle vor: Hodie reconciliantur ecclesiae peccatores et ejecti foris ad matris ubera reducuntur, et exclusi a coetu sanctorum ad communionem, qua caruerant, revertuntur. Und Papst Innocenz I. schreibt in seinem Briefe an Decentius, Bischof von Gubio, c. 7, daß die Büßer in der römischen Kirche am Donnerstage vor Ostern losgesprochen und in die Gemeinschaft aufgenommen werden. Der Ritus dieser Wiederaufnahme geschah mit einer Feierlichkeit, die ganz geeignet war, auch das gefühllose Herz zu ergreifen, zu bewegen und zu erweichen. Die Büßer fanden sich an diesem Tage barfüßig und in ihren Bußkleidern mit einer Kerze in der Hand vor der Kirchthüre ein. Der Bischof und die übrige Geistlichkeit beteten am Altare die sieben Bußpsalmen mit der Allerheiligen-Litanei; während dieser wurden von dem Bischofe zwei Mal zwei Diaconen mit brennenden Kerzen an dieselben abgeschickt, welche sie vor ihnen an der Thürschwelle in die Höhe hielten. Das erste Mal riefen sie ihnen zu: Vivo ego, dicit Dominus; nolo mortem peccatoris, sed ut magis convertatur et vivat, das zweite Mal: Dicit Dominus, poenitentiam agite, appropinquavit enim regnum coelorum; doch jedesmal löschten sie vor ihren Augen die Kerzen aus, und gingen in die Kirche zurück. Endlich vor dem Schlusse der Litanei wurde noch ein Diacon an sie abgeschickt, der mit seiner Kerze auch jene der Büßer anzündete und ihnen zurief: „Levate capita vestra, ecce appropinquabit redemtio vestra", alsdann aber ebenfalls zum Bischof zurückkehrte. Nach dem Schlusse der Litanei begab sich der Bischof in die Mitte der Kirche, wo ihm der Archidiacon vorstellte, dieß sei die bequemste Zeit der Gnade, und die Billigkeit fordere, daß nun auch die verirrten Schafe wieder aufgenommen würden, da die Kirche durch die Täuflinge einen neuen Zuwachs erhalte. Hierauf trat der Bischof selbst zur Kirchthüre und nachdem er die Büßer zu einem gebesserten Wandel ermahnt hatte, führte er sie auf die wiederholte Fürbitte eines Priesters und dessen ernstliche Zusicherung, daß sie der Aufnahme würdig sind, bis zu seinem Sitze in die Mitte der Kirche. Hier empfahl er sie durch Gebet der Erbarmung Gottes, besprengte sie mit Weihwasser und ertheilte ihnen mit ausgestreckten Händen die Lossprechung und den Segen. — In einigen Kirchen geschah diese Lossprechung vor dem Hochamte, in andern während desselben vor dem Offertorium, daher noch heut zu Tage daselbst die Worte aus dem 117. Psalme vorkommen: Dextera Domini fecit virtutem, dextera Domini exaltavit me; non moriar, sed vivam etc. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß dieser Ritus nicht mit gleicher Feier in allen Kirchen gebräuchlich war. Im Erkrankungsfalle des Büßers geschah die Wiederaufnahme auch vor der bestimmten Zeit und zwar durch einen die Stelle des Bischofes vertretenden Priester im Hause des Kranken, wenn er sich derselben würdig darstellte. Bei geheimen Verbrechen ging die Wiederaufnahme nicht vor dem Forum der Oeffentlichkeit, sondern in geheimer Weise vor, den Fall ausgenommen, wo der Büßer freiwillig, aus besonderem Bußeifer sich der öffentlichen Buße unterzog. — In unserem heutigen Pontificale Romanum ist der Reconciliationsritus der Büßer im Wesentlichen mit dem älteren gleich, hat aber eine Erweiterung erhalten, um die Feier mehr zu erheben. Statt der Diaconen werden zwei Subdiaconen während der Allerheiligenlitanei an die Büßer abgesendet. [Vater.]

Reconciliation der Kirche und des Begräbnißplatzes. Wenn eine Kirche einmal zum hl. Dienste bestimmt und geweiht ist, insbesondere durch den Bischof die Consecration erhalten hat, so kann sie den Charakter einer res sacra nicht mehr verlieren (s. Geweihte Sache, und Geistliche Sache), außer sie werde in ihren wesentlichen Theilen zerstört. Dagegen aber kann sie wohl entweiht

werden durch Handlungen, die in ihr vorkommend ihren wesentlichen Weihecharakter verletzen. Vergl. den Art. Entweihung, wo die Handlungen angeführt sind, welche eine Entweihung der Kirche begründen. Diese Entweihung erstreckt sich immer auch auf den Gottesacker, der als ein Annexum der Kirche derselben angeschlossen ist. Weder Kirche noch Gottesacker können im Zustande ihrer Entweihung ihrem wahren und eigentlichen Zwecke dienen. Um sie diesem Zustande zu entheben, ist ein eigener kirchlicher Act nöthig, und diesen nennt man Reconciliation. Dieser durch positive Bestimmungen angeordnete Act hat seinen tiefen Grund in der Forderung des religiösen Gemüthes, daß Gott durch die Schändlichkeit, durch welche eine heilige Stätte entweiht wird, vertrieben, wieder versöhnt und dahin zurückgerufen werden müsse. Die die Heiligkeit der Kirche schwer verletzende und schändende Sünde ist, wie der hl. Thomas von Aquin sagt, ein Werk des Feindes, und dieser muß wieder aus dem schmählich erworbenen Besitzthume verdrängt werden. Diese Reconciliation einer Kirche ist aber wohl zu unterscheiden von der Consecration oder Benediction der Kirche (s. Kirchweihe). Wie die Taufe an einem Menschen nur einmal vollzogen werden darf, und der einmal Getaufte immer ein solcher bleibt, selbst wenn er vom Glauben abfällt, so kann auch die Consecration als symbolische Nachbildung der Taufe an einer Kirche nicht wiederholt werden, weil sie eine consecrirte ist und bleibt, selbst wenn sie auf einige Zeiten zu weltlichen Zwecken verwendet werden sollte. Wie dagegen ein Mensch, der sich als einen durch die Taufe geweihten Tempel des hl. Geistes mit Sünden befleckt hat, durch die Buße wieder mit Gott versöhnt wird, so wird die entweihte Kirche durch einen feierlichen kirchlichen Act wieder zur Stätte Gottes gemacht, aus der er Angesichts des Gräuels entweichen mußte. Die Reconciliation kann entweder von dem Bischofe oder von einem Priester vorgenommen werden. War die polluirte Kirche von dem Bischofe consecrirt worden, so kann auch nur ein Bischof, entweder der Diöcesanbischof oder ein auswärtiger die Reconciliation vornehmen; ein einfacher Priester kann vom Bischof nicht einmal dazu delegirt werden. Nur der apostolische Stuhl kann, wie die Rubriken des Rituals sagen, einen einfachen Priester mit der Reconciliation der Kirche beauftragen. War die Kirche bloß von einem dazu delegirten Priester benedicirt, so kann auch wieder ein Priester delegirt werden, eine entweihte Kirche zu reconciliren. Der Ritus, welcher für diesen feierlichen Act vorgeschrieben ist, ist ernst und ergreifend. Eine besonders feierliche Reconciliation hat uns die Kirchengeschichte aufbewahrt, als die Domkirche von Canterbury nach Ermordung des Thomas Becket wieder von der Entweihung befreit wurde. Ein neues Beispiel der Reconciliation einer Kirche sahen wir in Mainz nach einem Mordanfalle auf einen Priester am Altare. Steht der Gottesacker mit der Kirche in Verbindung, so nimmt er wie an der Pollution der Kirche so auch an deren Reconciliation Theil. Befindet sich aber der Gottesacker in merklicher Entfernung von der Kirche, so kann er auch für sich entweiht werden, und die Reconciliation desselben hat nach einem eigens hiezu vorgeschriebenen Ritus zu geschehen. Nach den jetzigen Verhältnissen, vermöge derer der Gottesacker Gemeindesache geworden ist, kann dessen Pollution nicht immer nach den strengen Regeln der Kirche angenommen werden, sondern pflegt ignorirt zu werden z. B. bei Begräbnissen von Ungläubigen, Ketzern und Excommunicirten (cf. Pontificale Rom. Corp. j. can. can. 19 u. 20. Dist. I. de consecr. und c. 4. 7. 9. 10. X. h. t. Cavalieri IV. p. 100 sq.) — Reconciliation nannte man in den ersten Jahrhunderten und noch im Mittelalter auch die feierliche Absolution der öffentlichen Büßer und die Lossprechung der Excommunicirten von dem Kirchenbanne. S. Reconciliatio poenitentium, und Binterim, Denkw. Bd. V. Abthl. III. S. 222 ff. [Bendel.]

Rector, s. Pfarrrector, und Hilfspriester. Auch in manchen geistlichen Orden gibt es Rectoren, worüber die betreffenden Artikel Auskunft geben.

Recursus ab abusu, s. Jura circa Sacra.

Recusanten, s. Großbritannien Bd. IV. S. 794.

Recusation des Richters, s. Perhorrescenz, und Proceß.

Redekunst, geistliche, s. Beredtsamkeit, und Homiletik.

Redemption der Kirchenbußen. Reue, Beicht und Genugthuung bilden die Materie des Bußsacramentes. Waren in der alten Kirche Beicht und Buße vorherrschend öffentlich, so hing dieß zusammen mit der Stellung, welche die alte Kirche dem schmähsüchtigen Heidenthume gegenüber einnahm, mit dem Verhältnisse, in dem die Gläubigen unter sich, und dem kindlich familiaren, in dem sie zu den Vorstehern der Kirche standen, mit der Individualität der ersten Christen, die wie sie den Glauben zu Schimpf und Pein, so auch ihre Sünden öffentlich bekannten, mit der Intensivität der Reue, mit der Natur der Sünden, die hauptsächlich der öffentlichen Beicht und Buße unterworfen waren, Todtschlag, Möchie, insbesondere Idololatrie, wobei es Niemand entgeht, wie das kirchliche Strafforum noch so enge mit dem Bußsacramente verbunden ist, daß beide in einander aufgehen. Das änderte sich, sobald der Staat ein christlicher geworden, und das Christenthum selbst aus dem engen Kreise der Familie herausgetreten war. Das Strafforum trennte sich vom Sacramente und verlor, wenn es gleichwohl lange Zeit religiös kirchlicher Natur war, die Sacramentalität. Geheime Sünden durften jetzt hauptsächlich, um Prostitution zu verhindern, geheim gebeichtet werden, das Bekenntniß blieb aber so wesentlicher Bußact, daß in dieser Beziehung Klee (Abh. über die Beichte) sehr treffend sagt: Auf das Bekenntniß, nicht auf die Art desselben kommt es an, und wer sich an der Geheimbeicht stoßen will, kann immerhin wie in der alten Kirche seine Sünden öffentlich beichten. Nach dem Bekenntnisse richtete sich die Buße, wiewohl die öffentliche Buße auch bei geheimer Beicht häufig übernommen, und bei bestimmten Verbrechen sogar geboten war. Bei der Aufgebung solcher Bußstrafen hielt sich der Pönitentiar der Natur der Sache nach, so weit es geschehen konnte, an die alte und ursprüngliche Bußordnung, jedoch mit dem Unterschiede, daß nur einzelne Theile der alten öffentlichen Bußordnung, z. B. Fasten, jetzt zu selbstständigen Bußacten erhoben wurden. Dergleichen Surrogate, die im weitern Sinne insbesondere soferne sie schon Ermäßigung geben, Redemptionen genannt werden können, kommen mehrfach schon im zehnten und eilften Jahrhunderte vor. Die Faste dauerte von einem bis zu sieben Jahren, die Tage, an denen nun gefastet wird, sind Montag, Dienstag und Freitag, die römische Kirche nahm statt des Montages den Samstag. Da an diesen Tagen viele auch aus freiem Antriebe fasteten, und von Fleischspeisen sich enthielten, so wurde dieß bald so sehr zur Gewohnheit, daß sie unter dem katholischen Landvolke noch heut zu Tage besteht und der Büßer konnte sich um so mehr einer solchen Pönitenz unterwerfen, indem er keine Diffamirung zu fürchten hatte, er nur etwa strenger als die übrigen fastete. Das Fasten selbst geschah in Wasser und Brod, in Ermanglung des letztern war Gemüse erlaubt (cf. can. poenit. in fin. decret.). Von diesem Fasten suchte man sich vom eilften Jahrhunderte durch eine eigenthümliche Bußweise zu redimiren, durch Selbstgeißelung oder indem man sie von Anderen an sich verüben ließ; der mystische Grund dieser Bußart ist die Geißelung Christi. Man stellte zwischen den Geißelstreichen und den Bußtagen und Bußjahren ein Verhältniß her, der erste, der dieß that, war Dominicus Loricatus (s. d. A.), er hielt dafür, daß ein Jahr canonischer Buße durch 3000 Geißelhiebe und Abbetung von zehn Psalmen, 101 Jahre durch 15000 Streiche und Abbetung des Psalters ersetzt werden könnten, so konnte denn nach dieser Annahme Dominicus eine Buße von tausend Jahren übernehmen, die er sich nicht einmal während der Fastenzeit geben ließ. Ohne Zweifel hängt mit dieser Ansicht von Büßung und der Commutation der Büßung nun auch die veränderte Disciplin des Ablasses zusammen, indem abweichend von der alten canonischen Form nun Ablässe von 100 Tagen, Jahren rc. vorkommen. Petrus Cerebrasus ließ zwar die Verdienstlichkeit des Geißelns bestehen, bestritt dagegen

das willkürliche Verhältniß, das zwischen Geißelung und Büßung gesetzt wurde, und der Cardinal Stephanus tadelte außerdem das Unanständige der öffentlichen Entblößung (Pet. Dam. lib. VI. pag. 219. opusc. 43. c. 1.). Fasten und Geißelung bilden nun eine stehende Bußnorm, und werden von großen Persönlichkeiten, z. B. Innocenz III., als Buße empfohlen (Raynald ad ann. 1202. 11. cf. Hurter, Gesch. Innocenz III., III. 27. 28), doch finden wir nicht, daß sie als legitime Bußcommutation von den Concilien anerkannt oder genehmiget worden wäre, die Kirche trat im Gegentheile, als sie öffentlich wurden und ausarteten, entgegen (s. d. Art. Flagellanten). Außer den vorerwähnten Bußnormen werden jetzt noch andere angegeben, das palmatas agere, Niederwerfen auf die Erde, nach Mabillon Brustklopfen, Schläge auf die Hand, wie Baronius zu meinen scheint (1099. 9), Kniebeugungen rc., 200 Genuflexe galten für einen Tag canonische Buße, zwei Palmaten für einen Tag, 300 Palmaten mit Abbetung des Psalters kamen einem Bußjahre gleich (s. d. Art. Palmatä). Wallfahrten unternahmen insbesondere größere Sünder, Mörder, die man begnadiget, sie wanderten, mit Ketten beschwert, von einem Orte zum andern, bis an dem Grabe eines Heiligen die Last niederfiel, oder die Bußzeit geendet war (Binterim V. III. 156 sq.). Doch wurden sie häufig auch minderen Sündern als öffentliche Buße von den Pfarrern rc. aufgegeben (die solenne war dem Bischofe reservirt) und die Pönitentialbücher machen nur aufmerksam, daß Weibern, Kindern und Knechten solche Bußen nicht sollen aufgegeben werden. Zwei Arten von Wallfahrten wurden besonders seit dem eilften Jahrhunderte zur Redemption der Kirchenbußen üblich nach Rom, wobei man einerseits die Wallfahrt, andererseits und hauptsächlich die Machtfülle des Papstes im Auge hatte, und welche bei enormen Verbrechen häufig Bischöfe selber verlangten, und nach Jerusalem, die letztere war insbesondere geeignet für Ritter und Adelige, die unter den Ihrigen nicht die Waffen ablegen und Buße thun wollten, wogegen solche, die in Amt und Würden stunden, statt der öffentlichen Buße den Eintritt in das Kloster wählten, eine Bußcommutation, die schon das pseudonyme Werk des Areopagiten Dionysius περὶ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱεραρχίας kennt. Neben diesen Commutationen liefen die eigentlich so genannten Redemptionen schon seit dem achten Jahrhunderte her: die Veränderung nämlich öffentlicher Bußen in geheime, größerer Bußen in geringere, insbesondere aber die Redemption von persönlicher Leistung durch Geld, oder Uebertragung derselben auf andere, welche zusammt den nun häufiger verliehenen Ablässen, die die Idee der Bußnothwendigkeit hätten aufrecht erhalten sollen, völlig nun die Disciplin untergruben. In einigem Einklange mit der ältern Bußordnung, nach welcher der Büßer gemäß dem Reueschmerze und der demselben entsprechenden Buße eine Ermäßigung (Indulgenz) erhielt, wurde immer noch die Praxis auch später eingehalten, daß im ersten Jahre sehr selten eine Redemption oder Commutation gestattet wurde, auch im zweiten war die Ermäßigung noch sehr gering, im dritten und vierten dagegen fand mehr Nachsicht statt, man erließ zwar nicht die vorgeschriebenen Strafen, man erlaubte aber einen Umtausch, wer z. B. an einem Tage nicht fasten konnte oder wollte, der gab dafür ein Almosen, speiste einen oder mehrere Armen, betete die Psalmen, jedoch konnten nur die legitimen Fasttage nicht die kirchlichen (jejunia necessaria, z. B. Freitag) in dieser Weise redimirt werden. Wer die Psalmen nicht abbeten konnte, und eine Pönitenz auf einen Tag in Wasser und Brod erhalten hatte, konnte sich mit 100 Genuflexen und Abbetung von 100 Paternostern (debet centies patere) von der Faste redimiren. In der englischen Conciliensammlung wird auf das Jahr 967 ein Pönitentiale angeführt, nach welchem Einer die Faste eines Tages mit einem Denar lösen kann, oder mit 210 Psalmen, eine Faste von zwölf Monaten mit drei Solidi, oder dadurch, daß man einen befreit, der zu hoch geschätzt worden ist; für die Faste eines Tages reichen auch sechzig Genuflexe oder Palmatä hin oder die fünfzehnmalige Betung des Psalmes Miserere und ebenso vieler Paternoster mit Aus-

spannung der Arme. Eine siebenjährige Buße konnte Einer in einem Jahre abthun, wenn er täglich den Psalter betete, so auch zur Nacht und 50 Psalmen am Abend. Mit einer Messe kann man eine Faste von zwölf Tagen, mit zehn eine von vier Monaten, mit dreißig eine von einem Jahre lösen. Das verderblichste für die Bußdisciplin jedoch war, daß die Pönitential- oder Beichtbücher (s. d. A.) außer der Ablösung durch Geld häufig auch die Uebertragung der Pönitenzpflicht auf andere gestatteten. Das obenerwähnte Pönitentiale, wo es de magnatum poenitentia handelt, schreibt vor: Er beichtet seine Sünden, legt seine Waffen und seinen Schmuck ab, geht mit bloßen Füßen, trägt ein Cilicium &c., und dann weiter, er nehme zwölf Männer zu Hilfe, diese fasten mit ihm drei Tage in Wasser und Brod, dann rufe er, um das Werk zu vollenden, so viele er kann, 720, die alle ihm zu gefallen drei Tage fasten, so steigt dann die Zahl der Fasttage auf so viele als Tage in den sieben Jahren sind, so hat er dann eine Buße von sieben Jahren in drei Tagen gelöst. Naiv schließt das Pönitentiale: Haec est magnatum et eorum, qui amicorum fruuntur multitudine poenitentiae allevatio, sed non datur inopi sic procedere t. III. conc. Hard. p. 674. Die Redemptionen wurden anfänglich nur von Bischöfen gestattet und die Art und Weise der Ablösung viva voce angegeben, wobei sich die Bischöfe ohne Zweifel an selbstgesetzte Normen, eine Art geheimer Pönitentialbücher hielten. Diese Redemptionsnormen, insbesondere, soferne sie von hochgehaltenen Persönlichkeiten angegeben wurden, sammelte man, und sie bilden nun seit dem zehnten und eilften Jahrhundert einen eigenen Abschnitt in den Beichtbüchern, man überließ es jetzt zugleich den Gläubigen statt der Buße die Redemption zu ergreifen. So belehren die dem Decrete angehängten Bußcanonen am Schlusse: Notandum etiam secundum Joannem (jejun.), si poenitentia sit imposita a canone liberatur quis a jejunio dando denarium vel legendo psalterium propria auctoritate. Innocentius vero dicit, quod jejunia necessaria ut quatuor temporum vel hujusmodi non possunt redimi, nisi subsit rationabilis caussa, voluntaria vero redimi possunt etiam sine autoritate superioris. Die Heimath der Redemptionen scheint England zu sein. Hier findet man schon im sechsten Jahrhundert und zwar im Concil von Landavia 560 eine Spur davon, sonach kannte man sie schon vor Theodor von Canterbury. Die Väter von Cloveshove (747) eifern dagegen als gegen eine wenn nicht neue doch der Willkür Thür und Thore öffnende Erfindung, und eifern insbesondere gegen die Meinung, man enthebe sich seiner Bußpflicht, wenn man andere bezahle, damit sie beten, fasten &c. Von England kamen die Redemptionen nach Frankreich und Teutschland, und zwar durch die englischen Missionäre, darauf deutet schon die Aehnlichkeit der Redemptionen in dem Pönitentiale des Bonifaz, das Regino von Prüm aufgenommen, mit jenen des Theodor von Canterbury. Bonifaz kennt nur Redemptionen durch Gebet, auch er stellt die Redemption statt der Buße zu ergreifen, dem Büßer frei. Im achten Jahrhunderte fingen die Redemptionen mit Geld an, die Synode von Tribur erlaubt sie im 56. und 57. Canon, jedoch immer nur sparsam, und nur jenen, die im Felde, auf Reisen sich befinden, oder krank sind. Die Dienstag-, Donnerstag- und Samstagfasten können mit einem Denar, dem Werthe desselben oder Ausspeisung von drei Armen redimirt werden (Hard. Tom. III. conc.). Als kirchliche Gesetze finden wir sie nun in den Capitularien, die leges Bajuwariorum geben genau an, wie hoch der Mord eines Bischofes, Priesters, Adeligen &c. gebüßt werden muß. Zur Zeit Burkards von Worms († 1025, s. d. A.) waren sie schon allgemein, die größten Verbrechen konnten nunmehr mit Geld gesühnt werden, wobei man es noch häufig dem Pönitenten überließ, wann und wie er die Summe abtragen wolle, was man bald durch Verordnungen zu regeln gezwungen war. Die Bußstrafen dauerten herunter bis in's 14. Jahrhundert, die Redemptionen hörten früher auf; in Frankreich finden sie sich noch im 13. Jahrhunderte, oder vielmehr, was wahrscheinlicher ist, sie haben jetzt einen andern Namen und werden nun selbst poenae, Strafen, Bußen genannt.

Vergl. hiezu die Art. Beicht, Beichtbücher, Buße, Bußwerke, Bußcanones, Bußgrade, und Genugthuung. Literatur: Thomassin, Vet. et nov. eccl. discipl. II. 1. 56. I. 2. 12. II. 1. 59. I. 2. 38 u. 39. III. 1. 74. Binterim, Denkw. V. Bd. III. Thl. S. 133—197. Baron. und Raynald annal. eccl. l. c. [Eberl.]

Redemptoristen, s. Liguorianer.

Reductio ad communionem laicam, peregrinam, s. Communio laica, peregrina.

Reductionen der Jesuiten, s. Paraguay.

Refectorium, s. Kloster.

Reformation der Kirche. Die Kirche, als göttliche Stiftung, kann in den ihr Wesen constituirenden Elementen, in ihren Heilslehren (Glaubens- und Sittenlehre), ihren Heilsmitteln und der ihr vom Stifter hinterlassenen dreifachen Gewalt (Lehr-, Priester-, Regierungsgewalt) niemals einer Reform bedürfen; denn diese das Wesen constituirenden Elemente sind göttliche Setzung und sind, als nothwendig zum Heile der Menschen, für alle Zeiten unter den erhaltenden Schutz des göttlichen Paraclet gestellt, der ihr Unfehlbarkeit im Lehren und Unzerstörbarkeit in ihrem Bestande gewährt. Nach dieser Seite hin ist die Kirche unveränderlich und allen Einflüssen der Zeit und alles Zeitlichen entrückt. Dennoch aber hat die Kirche auch, als Heilsanstalt für die Menschen und dazu bestimmt, diese durch alle Entwicklungsstufen der Völker- und Weltgeschichte erziehend und heiligend hindurch zu führen, eine veränderliche Seite, ist in allen ihren Gliedern und in Gestaltung ihrer äußern Zustände vielfältig den Einflüssen der Zeit und alles Zeitlichen ausgesetzt, Einflüssen, die bald fördernd, bald hemmend auf die Thätigkeit der Kirche einwirken, bald diese, bald jene Einrichtungen und Maßregeln zu segensreichem Wirken erheischen. Sowohl die Glieder der Kirche überhaupt als auch die Träger der Kirchengewalt sind für sich, in ihrem religiösen, sittlichen Wandel fehlbar, sind den Versuchungen des Bösen in der superbia, luxuria und avaritia ausgesetzt; dazu nützen sich auch menschliche Satzungen und Einrichtungen in der Kirche, wenn auch ursprünglich ganz aus ihrem Geiste hervorgegangen, im Verlaufe der Zeiten ab, können selbst, wie nützlich sie zu ihrer Zeit gewesen, durch allmähliges Sichansetzen unreiner Elemente hemmend für die Thätigkeit der Kirche werden. In Folge lange andauernder Einwirkung ungünstiger Einflüsse in Zeitereignissen und Zuständen der Völker, namentlich in weltgeschichtlichen Uebergangsstufen der Entwicklung des Völkerlebens, kann es daher geschehen und ist es geschehen, daß die äußere Gestaltung der Kirche in ihren Gliedern, die religiösen und sittlichen Zustände eines großen Theiles dieser Glieder mit der Idee der Kirche und den Anforderungen ihres Berufes nicht in Einklang standen und zwar, nicht aus dem Grunde, als wenn die erziehenden und heiligenden Kräfte der Kirche alterirt worden oder abhanden gekommen wären, — denn dieses ist nicht möglich — sondern weil in die Organe, welche dieselben zu spenden und zu verwalten hatten, Schlaffheit und Verweltlichung eingetreten, weil die äußern Institutionen, deren die Kirche immer zu ihren Zwecken bedarf, abgenutzt waren, und daher jene wie diese einer Regeneration und neuen Belebung aus dem Geiste der Kirche heraus bedurften. Tritt aber in der zeitlichen Entwicklung der Kirche ein solcher Zustand ein, dann kann nur ihr selber das Recht zustehen, demselben abzuhelfen und eine Reformation zu bewerkstelligen: denn sie trägt das Bewußtsein ihres Berufes und ihrer Bestimmung in sich und kann daher auch allein erkennen, in wiefern ihre wirklichen Zustände der Idee ihrer Bestimmung entsprechen oder nicht, und kann es daher auch nur ihr zustehen, solche Abänderungen und Einrichtungen zu treffen, die nothwendig oder zweckmäßig sind, Uebereinstimmung ihrer wirklichen Zustände mit ihrer Idee herzustellen. Ferner, alle Zustände des kirchlichen Lebens und alle äußern Gebilde desselben stehen entweder in organischem Zusammenhange mit den Heilslehren oder Heilsmitteln oder der Disciplin

in dem Kirchenregimente, oder aber es haben sich in verschiedenen Zweigen des kirchlichen Lebens allmählig Uebelstände angesetzt, die entfernt, Mängel eingeschlichen, die gehoben werden müssen; offenbar aber kann nur der Kirche das Urtheil darüber zustehen, was in ihren wirklichen Zuständen als Uebelstand, Mangel, als Mißbrauch und Verunstaltung ihres Lebens zu betrachten und zu entfernen, was als gut und heilsam beizubehalten oder einzuführen ist. Endlich aber kann eine Reform der Kirche nur auf dem Wege der Gesetzgebung bewerkstelligt werden, entweder so, daß auf die bereits bestehenden in der Praxis zurückgegangen wird, oder daß diese Gesetze nach den gegenwärtigen Bedürfnissen zweckmäßig modificirt oder daß ganz neue gegeben werden; zu allem diesem aber hat nur die Kirche das Recht, indem ihr aus göttlicher Uebertragung die gesetzgebende Gewalt in ihren Angelegenheiten zusteht, wie auch die Verheißung zur Seite geht, daß sie bei dem Werke der Reform keinen das Seelenheil der Gläubigen und den Bestand der Kirche gefährdenden Irrthum oder Fehlgriff begehen werde. Ebenso aber wie die Kirche allein die zu einer Reformation berechtigte gesetzgebende Gewalt hat, also auch findet nur ihrem Rechte gegenüber bei den Gliedern der Kirche eine im Gewissen bindende Verpflichtung Statt, die von ihr ausgehenden Anordnungen und Gesetze behufs einer Reformation anzunehmen und ihnen in Thun und Lassen Folge zu geben. In und nach diesem Bewußtsein, daß ihr das Recht zu Reformen in ihren Gesammtzuständen zustehe, hat die Kirche auch zu allen Zeiten gehandelt, wie aus ihrer ganzen gesetzgebenden Thätigkeit in allen Jahrhunderten, besonders auf Synoden, hervorgeht. Eine solche Reformation hat sie angefangen und durchgeführt zur Zeit des Papstes Gregor VII., als im Gefolge des Lehnwesens bei den germanischen Völkern, der politischen Parteikämpfe in Italien, die Hierarchie durch Investitur und Simonie in verderbliche Gebundenheit und durch Priesterconcubinat des niedern Clerus in Verweltlichung verfallen war. Eine solche Reformation hat der große Papst Innocenz III. angestrebt, als er (1215) das vierte lateranensische Concil berief und in dem Ausschreiben an die Kirchenprovinz Vienne über den Zweck und die Aufgabe desselben sich in diesen Worten aussprach: ut videlicet recuperationem terrae sanctae ac reformationem totius ecclesiae valeamus intendere cum effectu . . . in quo ad exstirpanda vitia et plantandas virtutes, corrigendos excessus et reformandos mores, eliminandas haereses, ad roborandam fidem, sopiendas discordias et stabiliendam pacem, comprimendas oppressiones et libertatem fovendam . . . provide statuantur inviolabiliter observanda circa praelatos et subditos regulares et saeculares . . . quaecunque de ipsius concilii approbatione visa fuerint expedire ad laudem et gloriam ejus (Dei), remedium et salutem animarum nostrarum ac profectum et utilitatem populi christiani. In 72 Capiteln oder Canones sind sodann gesetzliche Anordnungen aufgestellt, eine Reform kirchlicher und gesellschaftlicher Zustände in dem angegebenen Sinne zu bewerkstelligen. Daselbst wurde das ältere Gesetz erneuert, daß jedes Jahr Provincialsynoden gehalten werden sollten — „zur Verbesserung der Sitten, Abstellung von Mißbräuchen, besonders an den Geistlichen selbst." Auf diesen jährlichen Provincialsynoden sollten die Canones der allgemeinen Synoden publicirt und in Wirksamkeit gesetzt werden, damit so die von oben herab ausgehende reformatorische Thätigkeit über alle Glieder der Kirche ausgebreitet würde. Unsittlicher Wandel der Cleriker wurde daselbst strenge verpönt, das canonische Verfahren bei den Wahlen zu kirchlichen Aemtern eingeschärft, Cumulation von Beneficien verboten, Mißbrauch des Bannes untersagt, durch Verbot der matrimonia clandestina die Ehe unter strengere Ueberwachung gestellt, das Eingreifen der Aebte in die bischöflichen Rechte abgewiesen, der Mißbrauch mit Reliquien und Ablässen gerügt und jede Simonie sowie jede Gelderhebung für seelsorgerliche Functionen mit gebührenden Strafen belegt. Ferner hat eine solche Reform angestrebt Papst Clemens V. bei Berufung der allgemeinen Synode nach Vienne (1311) und hat derselbe die Erzbischöfe und Bischöfe aufgefordert, selbst oder durch

andere einsichtsvolle Männer, alles dasjenige zusammenzustellen und der Synode zur Berathung und Beschlußnahme vorzulegen — quae correctionis et reformationis limam exposcunt. Der gelehrte Bischof von Mende, Wilhelm Durand, hat sodann eine eigene größere Schrift verfaßt — Tractatus de modo generalis concilii celebrandi, — worin er nicht allein die einer Reformation bedürftigen Zustände und Personen ausführlich angibt, sondern auch die Art und Weise der Reformation, die Mittel und Wege der kirchlichen Gesetzgebung anzeigt. Die vielen auf diesem Concil gegebenen und unter der Benennung „Clementinae" in das Corp. jur. canon. aufgenommenen Constitutionen sollten die nöthigen Reformen in's Leben führen. Namentlich sind es das dritte und das fünfte Buch dieser „Clementinen", welche viele reformatorische Canones enthalten. Indessen waren die einer Reformation damals bedürftigen Zustände so sehr mit der historischen Entwicklung des politischen und kirchlichen Lebens verwachsen, indem sie, gleich Schmarotzerpflanzen, an heilsamen Einrichtungen aufgewuchert oder in natürlicher Fortbildung folgenreicher geschichtlicher Begebenheiten und rechtlicher Verhältnisse in die Erscheinung herausgetreten waren, daß es auch den angestrengtesten Bemühungen nicht gelingen konnte, allen Uebelständen auf einmal abzuhelfen und die Quellen derselben gänzlich zu verstopfen. So hatte das Lehnwesen bei den germanischen Völkern dem höhern Clerus reiche Besitzungen, Rang, Ansehen und großen Einfluß in weltlichen Dingen gegeben, und hat die Geistlichkeit eben mit dieser weltlichen Ausstattung Jahrhunderte hindurch seit der neuern Staatenbildung im Abendlande durch ihren sänftigenden Einfluß auf die Gesetzgebung, durch Sittigung der Völker, durch Förderung der Künste und Wissenschaften und Gründung wohlthätiger Anstalten für alle Arten menschlicher Leiden unermeßlich Segenreiches gewirkt. Auf die Dauer indessen hat auch die Schattenseite sich herausgestellt, hat eben jene weltliche Ausstattung die Geistlichkeit verweltlicht; Ehrgeiz, Habsucht, Hochmuth und Ueppigkeit, sowie Mißbrauch geistlicher Gewalt zu weltlichen Zwecken hatten sich bei ihr eingeschlichen, Vernachlässigung des geistlichen Amtes, ärgerlicher Lebenswandel waren damit nothwendig gegeben, und war daher die Forderung einer Reformation des Clerus ebenso begründet als die Durchführung derselben schwierig sein mußte. Aehnlich verhielt es sich mit der Reformation des Hauptes der Kirche. In dem nothwendigen Kampfe der Hierarchie gegen die Investitur hatten die Päpste als Dictatoren auftreten müssen, weil der Episcopat in den einzelnen Reichen schon zu abhängig und schwach geworden war, um die Eingriffe der weltlichen Machthaber in die Rechte der Kirche abzuwehren; diese Dictatur aber, wie nothwendig und heilsam dieselbe längere Zeit auch gewesen war, indem ohne sie die Kirche offenbar in allen germanischen Staaten vollständig geknechtet worden sein würde, hatte allmählig, unter Mitwirkung der vielen Anfragen und Rathserholungen der Bischöfe in Rom, der päpstlichen Decretalen, der Appellationen dorthin u. dgl. das ganze Kirchenregiment allmählig übermäßig centralisirt, die Papalhoheit über Gebühr gesteigert und die bischöfliche Jurisdiction zu großem Nachtheil der Disciplin geschwächt und in den Hintergrund gedrängt. Dieses Uebermaß der Papalhoheit über den Episcopat trat namentlich heraus in der Collation der meisten Beneficien in den verschiedenen Reichen, in den maßlosen Appellationen, in den Exemptionen und Privilegien der Mendicantenorden, in willkürlichen Dispensationen und Indulgenzen, in den übermäßigen Geldforderungen für die römische Curie, zu denen sich nicht selten förmliche Simonie gesellte. Eine neue Quelle von Uebelständen hatte sich dann gebildet in der Residenz der Päpste zu Avignon; Abhängigkeit des päpstlichen Stuhles von französischer Politik, Eifersucht, Mißtrauen der übrigen christlichen Nationen, entehrende Gelderpressungen für den Unterhalt der Curie und aus alle dem ein Sinken der Hochachtung und Ehrfurcht der Völker gegen den apostolischen Stuhl waren die nothwendigen Folgen. Die endliche Zurückverlegung der Residenz nach Rom führte sodann den Ausbruch des großen abendländischen Schisma's herbei, welches nicht allein die begonnenen

Reformen wieder rückgängig gemacht, sondern eine Menge neuer Uebelstände, Mißbräuche und Gebrechen an dem Haupte wie an den Gliedern der Kirche zur Folge gehabt hat, die nun gebieterischer als jemals die Nothwendigkeit einer reformatio ecclesiae in capite et in membris aussprachen. Die erste reformatorische Thätigkeit mußte jetzt sein — Hebung des Schisma und Wiederherstellung der Einheit in dem Oberhaupte der Kirche, die auf dem Concil zu Pisa (1409) angestrebt und sodann auf jenem zu Constanz (1414—1418) erreicht worden ist. Ist auch zu Constanz die Reformation selbst bei weitem nicht vollständig erzielt worden, so war doch ein großes Uebel — das Schisma — gehoben, es waren in den Schriften eines Peter von Ailly (1415), eines Clemangis (1417), in den vielen auf der Synode gehaltenen Reden, in den Beschwerden der teutschen Nation, gerichtet an die Synode, die nöthigen Reformen bis in's Einzelnste specialisirt dargelegt, waren in den vielen Verhandlungen der Synode vollständig zum Bewußtsein gebracht, waren daselbst unter achtzehn allgemeine Gesichtspuncte gefaßt worden, um der Reihe nach vorgenommen und erledigt zu werden. Dazu wurden bereits viele durch das Schisma herbeigeführte Uebelstände gehoben, und wurden unmittelbar darauf Concordate mit der teutschen und mit der englischen Nation abgeschlossen, in welchen den dringendsten Beschwerden in dem kirchlichen Regimente Abhilfe gewährt war. Endlich wurde zur Fortsetzung des Werkes der Reformation eine neue Synode anberaumt. Auf dieser Synode — der von Basel (1431—1437) — ward als eine Quelle vieler Unordnungen und Uebelstände in der Kirche die Vernachlässigung der allgemeinen und Provincial-Concilien wie Diöcesan-Synoden erkannt und daher die Abhaltung solcher nach der ältern Sitte angeordnet. Zur Einführung der nöthigen Reformen war es von der größten Wichtigkeit, die Metropolitan-, Cathedral-, Collegiat- und Klosterkirchen überall mit würdigen Männern zu besetzen, da von der Tüchtigkeit der Hirten großentheils die Führung und das Wohl der Herden abhängt: daher wurden denn alle allgemeine päpstliche Reservationen von Besetzung dieser Kirchen abgeschafft und die Wahlen den Capiteln wieder zugewiesen. Den Wählern aber wird die hohe Wichtigkeit des Wahlactes, die große Verantwortlichkeit bei demselben an's Herz gelegt, der Wahlmodus genau vorgeschrieben, um allen fremden Einfluß, alle ehrgeizigen Bewerbungen und Protectionen abzuschneiden. Sodann wurde ein äußerst scharfes Decret gegen das Concubinat in geistlichem wie in weltlichem Stande erlassen; die Verhängung geistlicher Strafen — der Excommunication und des Interdictes — in deren indiscreter Anwendung aus Herrschsucht, Rache und zu weltlichen Zwecken viel Mißbrauch geschehen war, wurden beschränkt. So wie für die Bischofswahlen, also auch wurde für die Papstwahlen ein strenger Modus festgesetzt: durch einen besondern Eid hatten die Cardinäle als Wähler vor dem Scrutinium sich zu verpflichten, den Würdigsten zu wählen, ohne alle Simonie; der zum Papste Gewählte mußte einen Eid leisten, daß er allgemeine Concilien halten, die Häresien ausrotten, die Sitten reformiren wolle. Ebenso wurden in Betreff der Cardinäle reformirende Statuten aufgestellt; ihre Zahl solle 24 nicht übersteigen; sie sollen aus den verschiedenen Nationen gewählt werden, gelehrte und tugendhafte Männer, nicht Verwandte des Papstes oder eines (noch lebenden) Cardinals. Dann solle der Papst die römische Curie reformiren, alle Simonie, den ärgerlichen Luxus an derselben entfernen. Diese und alle die andern reformatorischen Decrete der Baseler Synode sind von hohem sittlichem Ernste erfüllt: sie bezeichnen überall genau die Wunden und Schäden der Kirche, geben an, was zu ihrer Heilung geschehen müsse, und sie richten ihr erstes und vorzüglichstes Augenmerk auf das Haupt und die vornehmsten Glieder der Kirche — die Bischöfe, Prälaten und andere geistliche Würdenträger, — da diese zuerst reformirt werden sollten, weil nur von diesen aus, durch ihr Beispiel und ihre Thätigkeit, die Besserung in die übrigen Glieder der Kirche übergeleitet werden konnte. Leider aber stieß die Fortsetzung des Reformationswerkes auf viele und große Hindernisse in den damaligen Zeitverhältnissen;

die päpstliche Auctorität hatte schon harte Demüthigungen erfahren müssen, und nunmehr betonte die Baseler Synode nach dem Vorgange der Constanzer die Superiorität des allgemeinen Concils über den Papst so nachdrücklich und so oft, daß eine Ausschreitung der Episcopalmacht über das rechte Maß zu befahren stand, wie früher eine der Papalmacht vorhanden gewesen war: diese Befürchtung, verbunden mit nicht zu rechtfertigender Eifersucht der Päpste jener Zeit zerstörte das einmüthige Vernehmen zwischen dem römischen Stuhle und der Synode; selbstsüchtige Strebungen einzelner Fürsten und Nationen kamen hinzu und hinderten gemeinsames Wirken, die Pacificirung der Hussiten in Böhmen, die Wiedervereinigung der schismatischen Griechen mit der Kirche nahmen die Thätigkeit der Synode und des Papstes in Anspruch, und blieb so das Werk der Reformation allerdings noch weit von dem gewünschten Ziele zurück. Neuerdings wurde die Fortsetzung desselben aufgenommen auf der fünften Synode im Lateran (1512), wo unter andern eben „Reform der ganzen Kirche in den Sitten" als einer der Hauptzwecke der Berufung ausgesprochen war. Zur Entfernung simonistischen Unfuges zu Rom wurde decretirt, daß eine mit Simonie vorgenommene Papstwahl ungültig sein, die Wähler und Alle, die zu derselben mitgewirkt, canonischen Strafen verfallen sollen. Eine päpstliche Bulle, gegeben mit Zustimmung des Concils, ordnet eine allgemeine Reform der römischen Curie an. Gegen den Mißbrauch der Buchdruckerkunst wird die Censur vorgeschrieben; ein anderes Decret fordert, daß kein Geistlicher zum Predigen zugelassen werde, der nicht von seinen Obern vorher geprüft und durch Ehrbarkeit der Sitten, Alter, Kenntnisse und Klugheit tüchtig erkannt worden und hierüber aller Orten schriftliche Zeugnisse aufweisen kann. Auch wurden daselbst zur Herstellung der Eintracht zwischen den Orden und den Bischöfen die Ordensprivilegien ermäßigt. So hatte die Kirche selbst auf Synoden ein Jahrhundert hindurch an einer Reform ihrer Disciplin und der Sitten ihrer Glieder gearbeitet, als eine neue Häresie ausbrach und unter dem gleißenden und trügerischen Scheine einer Reformation einen großen Theil des Abendlandes von dem Glauben und der Einheit der Kirche losriß. Um so dringlicher wurde jetzt die allgemeine Durchführung der begonnenen Reform aus dem Geiste der Kirche und durch sie selber, als die neuen Häretiker, Luther und Calvin, ganz nach dem Vorgange des Johannes Huß, unter Vorwand eines gerechten Eifers gegen wirkliche Mißbräuche und Deformitäten an der Kirche, die wesentlichen Grundlagen und Principien der Kirche selber und ihres Bestandes angriffen, und Tausende von Menschen in der irrigen Meinung, durch jene Männer werde die seit lange angestrebte Reform gegeben, zu ihnen abfielen. Daher sehen wir denn auch in Papst Hadrian VI., der einige Jahre nach Luthers Auftreten den päpstlichen Stuhl bestiegen (1522), eine Bereitwilligkeit und einen Eifer zur Abstellung wirklicher Mißbräuche, zur Einführung der wahren Reformation der Kirche, wie solche nur immer zu wünschen waren. Er legte sogleich Hand an's Werk, zog durch Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und Eifer ausgezeichnete Männer zu Hilfe, um vor Allem die römische Curie zu reformiren, entfernte die bei dem Ablaß- und Dispenswesen üblichen Mißbräuche. Dem unbesonnenen und stürmischen Drängen mancher Stimmen aus Teutschland in dem Reformationswerke hielt er aber entgegen, daß, da die Krankheit fast veraltet und nicht einfach sei, sondern vielgestaltig, es nöthig erscheine, Schritt für Schritt dabei vorzugehen, und erst den schweren und gefährlichsten Uebeln durch rechte Arzneien zu begegnen, um nicht durch eilende Reformirung aller Dinge alles noch mehr zu erschüttern. Denn alle jählige Veränderungen, wie Aristoteles lehre, seien in der Gemeinde gefährlich, und das Sprichwort sage: „Wer zu scharf melkt, zieht Blut heraus." Hierin hatte der Papst den einzig richtigen Weg zu der wahren Reformation gezeigt und eingeschlagen, die durch einen innern, allmählig regenerirenden Lebensproceß angestrebt werden mußte, im Gegensatze zu der falschen Reform, welche von Außen nach Innen stürmisch vorschreitend auch die gesunden Theile des kirchlichen Leibes

und Lebens verletzen und als völlig revolutionär auf Zerstörung auslaufen mußte. Ebenfalls hat solchen Eifer für Ausführung der Reformation bewiesen Papst Paul III. (1534—1549), der, als sich der Versammlung eines allgemeinen Concils Hindernisse in den Weg stellten, 1538 eine Commission von vier Cardinälen, zwei Erzbischöfen, einem Bischofe, einem Abte und einem Mönche niedersetzte, die ihr Gutachten über die bestehenden Mißbräuche und die Mittel und Wege, wie sie abzustellen, abgeben sollten (Consilium de emendanda ecclesia jussu Pauli III. papae conscriptum). Konnten auch die hier gemachten Vorschläge damals nicht in Vollzug gesetzt werden, so bildeten sie doch eine Art Vorarbeit für das bald darnach zu eröffnende Concil von Trient, welches eine vollständige Reformation aufgestellt und eingeführt hat. So wie bei allen frühern Reformvorschlägen allgemeiner Concilien oder einzelner Päpste, also auch handelte es sich hier zu Trient nicht um Aufstellung neuer Principien, Umgestaltung der Kirche in irgend einem Theile, der zu ihrem Wesen gehörte; ja es handelte sich kaum einmal um Aufstellung neuer Gesetze für das Kirchenregiment und die Lebensweise in der Kirche, sondern eigentlich um Zurückführung auf bereits lange bestehende kirchliche Gesetze, um Abstellung aller der factischen Zustände, Uebungen, Gewohnheiten und Sitten, die jenen ältern Gesetzen zuwider allmählig eingeschlichen waren und aus Mangel wachsamer Hirtensorgfalt sich festgesetzt hatten, um einzelne Modificationen älterer Gesetze, nähere Bestimmungen und Einschärfungen derselben nach den nunmehrigen Zeitverhältnissen und Bedürfnissen der Kirche, um Wiederherstellung des ursprünglichen Geistes in den bestehenden kirchlichen Instituten und Corporationen, um Maßregeln zur Verhütung fernerer Mißbräuche und Gesetzwidrigkeiten, wie solche längere Zeit die Kirche entstellt hatten, um Gründung neuer Anstalten zur Heranbildung ächt kirchlichen Geistes und heiliger Zucht im Clerus und im Volke. Daher begegnen uns denn auch fortlaufend in allen Reformdecreten des Concils von Trient Beziehungen auf Canones älterer Concilien, denen erneuerte Geltung und Verschärfung gegeben wird, tritt uns überall derselbe Geist sittlichen Ernstes entgegen, aus dem auch die Canones in frühern Jahrhunderten der Kirche hervorgegangen waren; kurz, wir sehen in allen diesen Decreten und Anordnungen die Kirche sich selber reformiren, nicht durch Abfall von und Untreuwerden gegen sich selber, sondern durch innere Selbsterfassung in und aus ihrem Geiste. Und eben hiedurch unterscheidet sich ihre Reformation, die sie auf jenem Concil vorgenommen hat, d. i. die wahre Reformation der Kirche von der falschen, daß das Concil die dem Geiste der Kirche und ihrer Disciplin widersprechenden Zustände und Erscheinungen in dem kirchlichen Leben im Clerus und im Volke, an dem Haupte und den Gliedern wieder auf die Ordnung, Reinheit und den sittlichen Ernst der ältern Kirchenzucht und kirchlichen Regimentes zurückführte, wiederherstellte, während die falsche, die seit 1517 zum Vorwande und Deckmantel des Abfalles von der Kirche gebraucht worden war, die Gesetze, Disciplin und die ganze Auctorität der Kirche verworfen, abgeschafft, menschliche Willkür an die Stelle gesetzt, und so statt einer Reformation der Kirche eine Destruction, statt eines Aufbaues nur Niederreißen eingeführt hatte; ähnlich, wie das Concil in seinen Lehrentscheidungen nichts Neues aufgestellt, sondern nur die von den Aposteln überkommenen Dogmen der Kirche näher bestimmt, weiter entwickelt und neuen Irrthümern gegenüber schärfer formulirt hat, während die Neuerer, welche sich „Reformatoren" nannten, alte Dogmen verworfen und neue eingeführt, also zerstörend im innersten Wesen und Leben der Kirche wie sie an ihrem Leibe äußerlich gehandelt hatten. Die zahlreichen Reformationsdecrete dieses so äußerst wichtigen Concils gehen von der 5. Sitzung ab neben den Lehrentscheidungen einher, zuerst ohne, dann aber, von der 23. Sitzung bis zum Schlusse des Concils, mit Bezug auf die in jeder einzelnen Sitzung behandelten Lehrsätze; dabei aber ist in der Aufeinanderfolge der Reformationsdecrete, sowie in jener der Lehrentscheidungen sämmtlicher Sitzungen des Concils eine durchaus naturgemäße Ordnung nicht zu verkennen.

Hatten die „Reformatoren" mit Läugnung und Verfälschung der Kirchenlehre beim Ablasse angefangen, gleichsam an der äußersten Peripherie des kirchlichen Leibes, und waren sie von da tiefer gegen den Mittelpunct derselben vorgeschritten durch die Sacramente, die Rechtfertigung bis in die Lehre von der Erbsünde, den letzten Grund des Erlösungswerkes selber, so mußte das Concil in dem Ausscheidungsprocesse aller der auf jenem Wege vorgenommenen Fälschungen den umgekehrten Weg gehen, nämlich mit der Erbsünde beginnen und mit dem Ablasse aufhören. Und da die „Reformatoren" ebenso an der äußern Peripherie beginnend und gegen die Höhe vorschreitend die Lehrauctorität des apostolischen Stuhles, dann der allgemeinen Concilien, somit der ganzen Kirche und die Tradition als Erkenntnißquelle geläugnet, zuletzt nur mehr dem Buchstaben der hl. Schrift Geltung belassen und sich selber das Recht der Erklärung derselben beigelegt hatten, mußte das Concil vor Allem, wie es wirklich gethan, solchem Verfahren gegenüber zuerst die beständige Lehre der Kirche über die hl. Schrift und die Tradition als Erkenntnißquellen der göttlichen Offenbarung und das göttliche Recht des mündlichen Lehramtes in der Kirche, die hl. Schrift zu erklären, darlegen. So wie nun hier durch den innern Zusammenhang der Dogmen selber und den Gang, den die sogenannte Reformation in Fälschung derselben eingeschlagen, dem Concil die Ordnung für seine Lehrentscheidungen vorgezeichnet gewesen ist, also war ihm auch ein sachgemäßer Gang für Aufstellung der Reformationsdecrete und Einführung derselben in's Leben vorgezeichnet, und zwar durch die Natur der Gliederung der ganzen Kirche und den historischen Verlauf der Einschleichung von mancherlei Mißbräuchen und Uebelständen in die Kirche. Es ließ sich damals nicht verkennen, daß durch Unwissenheit im Clerus und im Volke viele Uebel in die Kirche eingedrungen waren, und daß nunmehr auch wieder großentheils eben wegen dieser Unwissenheit der Abfall in der falschen Reformation so schnelle und große Fortschritte gemacht habe. Nicht minder lag es am Tage und ist von Päpsten und andern einsichtsvollen Männern jener Zeit eingestanden worden, daß ein großer Theil der Bischöfe verweltlicht waren, an ihren Sitzen nicht residirten, die hauptsächlichsten Pflichten ihres Amtes vernachlässigten und dadurch an vielen Uebeln unter dem niedern Clerus und dem Volke Schuld waren. Eben aber durch die Bischöfe, als die Träger der Kirchengewalt und die Spender der Heilslehren und Heilsmittel, mußte nun auch wieder der Heilungsproceß für die Glieder der Kirche ausgehen. Daher bestimmt denn das Concil von Trient gleich zu Anfange seiner Reformdecrete, daß an allen Hauptkirchen, — an bischöflichen, Collegiat- und Klosterkirchen, ebenso an den Lehranstalten tüchtige Lectoren bestellt werden sollen, welche die hl. Schrift zu erklären, den rechten Glauben zu vertheidigen, zu erhalten und zu verbreiten haben. Die Bischöfe werden aufgefordert, selbst oder durch tüchtige Stellvertreter zu predigen; die Pfarrer müssen wenigstens an Sonn- und Feiertagen das Wort Gottes verkündigen; Niemand, weder Welt-, noch Klostergeistlicher, darf ohne Erlaubniß des betreffenden Bischofs predigen, und Ablaßprediger dürfen in keiner Weise zum Predigen zugelassen werden. Sodann schreitet das Concil zur Reform der Hauptglieder der Kirche, der Bischöfe nämlich, als der vornehmsten Organe, durch welche die Ausscheidung der unreinen und krankhaften Stoffe am Leibe der Kirche vollzogen werden sollte. Die würdigsten Männer, durch Wissenschaft und Wandel ausgezeichnet, sollen zu Bischöfen gewählt werden; wer sechs Monate hindurch nicht residirt, verliert den vierten Theil seiner Einkünfte, wer noch andere sechs Monate jene Pflicht verabsäumt, ein zweites Viertel, und residirt er dann noch nicht, so muß er von den benachbarten Bischöfen unter Strafe des Interdictes dem römischen Stuhle denuncirt werden. Ebenso müssen alle Beneficiaten, deren Pfründen persönliche Residenz erheischen, durch die Ordinarien zu residiren angehalten werden. Dann sollen die Bischöfe ihre reformirende Thätigkeit auf die ihnen zunächst stehenden Glieder, die Cleriker, ausüben. Sie sollen, verordnet das Concil, gegen alle

Cleriker, wenn sie Excesse begehen, ihre Jurisdiction anwenden, visitiren und strafen, auch die Regularcleriker, die nicht in ihrem Kloster leben; keine Cleriker sollen sich durch Exemptionen oder Privilegien dem Visitations- und Strafrechte des Bischofs entziehen können. — Längere Zeit war die den ausdrücklichen Canones der Kirche widerstreitende Pluralität oder Cumulation von Beneficien ein schreiendes Uebel, eine privilegirte Vernachlässigung der wichtigsten kirchlichen Aemter gewesen. Das Concil verordnet daher, Alle, die mehr als ein Bisthum haben, müssen in einer gesetzten Frist alle bis auf Eines aufgeben, und Niemand soll fortan mehr als Ein Bisthum erhalten; dasselbe soll gelten von allen Beneficien, mit welchen Seelsorge verbunden ist; wer mehrere solcher behalten will, soll derselben verlustig werden. Die gar zu sehr gehäuften und von Rom gehegten Appellationen, welche die Jurisdiction der Bischöfe gelähmt und die Kirchenzucht äußerst gelockert hatten, wurden beschränkt durch das Concil, so daß die Bischöfe in allen Visitations-, Corrections-, Habilitäts-, Inhabilitäts- und Criminalangelegenheiten vor Erlassung einer definitiven Sentenz keine Appellation gelten zu lassen brauchten. Die „Reformatoren" hatten auf ihrem, oben von uns angegebenen Zerstörungsgange durch die Dogmen der Kirche hindurch die Ehe und die Priesterweihe ihres heiligen Charakters entkleidet, aus der Reihe der Sacramente ausgestrichen und hatten dadurch die beiden Stände, den Ehe- und den Priesterstand, die für die religiöse und sittliche Heilsordnung von unermeßlicher Wichtigkeit sind, völlig verweltlicht und durch Preisgebung ihrer Behandlung an die menschlichen Launen und Leidenschaften verwüstet. Das Concil dagegen hat zugleich, in denselben Sitzungen, der Ehe und der Priesterweihe nicht allein in der Lehre den sacramentalen Charakter vindicirt und bewahrt, sondern auch die entsprechenden Stände mit weisen und sittlich ernsten Gesetzen umhegt, um die Heiligkeit, welche es in dem Dogma ihnen vindicirt hatte, auch in dem Leben zu erhalten und zu sichern. In Betreff der vita et honestas clericorum wurden die alten und sehr heilsamen Canones erneuert und eingeschärft; die Regulargeistlichkeit wird auf die Reinheit ihrer ursprünglichen Regeln zurückgewiesen, und damit diese Verweisung auf die Ordensregeln nicht ein erfolgloses Statut bleibe, verordnet das Concil regelmäßige Visitatoren der einzelnen Klöster, befiehlt den isolirt stehenden Klöstern, je nach Provinzen, sich in Corporationen zu vereinigen und Visitatoren sich zu bestellen, welche alle nöthige Reformen einzuführen hätten. Durch Gründung eigener Priesterseminarien in jedem Bisthum, die den Bischöfen befohlen wurde, sorgte das Concil für Heranbildung eines tüchtigen Clerus. Was Habsucht, Aberglaube und Irreverenz hier und dort Entstellendes dem Meßopfer oder andern Theilen des Cultus angehängt hatten, wurde durch angemessene Verordnungen entfernt. — Das war die Natur, das der Gang der Reformation der Kirche auf dem Concil zu Trient. Was aber das Concil so in Verordnungen und Einrichtungen zur Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern aufgestellt hat, das ist schon theils vor seiner Eröffnung, theils während seiner Verhandlungen und in höherem Maße nach der Publication seiner Decrete durch eine große Zahl frommer und heiliger Männer in den verschiedensten Zweigen des kirchlichen Lebens und in verschiedenen Ländern wirklich in's Leben eingeführt worden durch Reform bestehender Orden und kirchlicher Institute und durch Gründung von neuen. Der hl. Ignatius von Loyola hat seinen weltberühmten Orden der Jesuiten gegründet, welcher durch seine großen Leistungen in den Wissenschaften, in Jugenderziehung und Seelsorge dem Abfalle von der Kirche in dem Protestantismus Stillstand gebot, diesen selber angreift, siegreich bekämpft und heidnische Völker ohne Zahl in den Schooß der Kirche einführt. Ein hl. Carl von Borromäo wirkt weithin und nachhaltig als wahrer Reformator in dem Geiste des Concils von Trient. Es erhebt sich die Congregation der Theatiner, wirkend zu apostolischer Armuth, Einfachheit und Reinheit der Cleriker und zu apostolischer Thätigkeit in der Seelsorge; die Barnabiten, den Bischöfen zu allen Functionen in der Seelsorge sich zur

Verfügung stellend; die Congregation der Oratorianer, berühmt durch segenreiches Wirken in kirchlicher Wissenschaft und für kirchliches Leben. Der hl. Vincenz von Paul bildet und entsendet seine Missionspriester (Lazaristen) zu Christen und Heiden, die Piaristen nehmen sich des Unterrichtes der männlichen, die Ursulinerinnen der Erziehung der weiblichen Jugend an, die barmherzigen Brüder des hl. Joh. von Gott und die barmherzigen Schwestern des hl. Vincenz von Paul üben und lehren die Tugenden der Barmherzigkeit; die hl. Theresia von Jesu und der hl. Johannes vom Kreuze reformiren den Carmeliterorden; auf Grund der Decrete des Concils von Trient vereinigen sich fast sämmtliche Benedictinerklöster Frankreichs und Lothringens zu der Congregation des hl. Maurus, deren Nennung hinreicht, um an die großartigsten Leistungen in kirchlicher Wissenschaft bis zum Ausbruche der französischen Revolution zu erinnern. Alle diese Orden und Institute haben sich im Verlaufe des 16. Jahrhunderts oder im Beginne des 17. gebildet, durch fromme von Gott dazu sichtbar berufene Männer in's Dasein gerufen, die von wahrhaft kirchlichem Geiste beseelt, die Reformation der Kirche im Geiste des Concils von Trient in's Leben eingeführt haben. [Marx.]

Reformation, sächsische, s. Luther; und helvetische, s. Zwingli und Calvin.

Reformationsrecht des Landesherrn (jus reformandi). Der Name Reformationsrecht, jus reformandi, kommt zuerst vor in den Verhandlungen des westphälischen Friedens, wo die protestantischen Fürsten und Stände des teutschen Reiches sich gegen die Beschwerden der katholischen Stände über vertragswidrige Säcularisation von Bisthümern, Stiften, Klöstern und Einziehung ihrer Güter seit dem Religionsfrieden (1555) zu rechtfertigen suchten, indem sie sich dafür auf ein ihnen kraft ihrer Territorialhoheit zustehendes „jus reformandi" beriefen; die Sache selber aber, die mit jenem Namen bezeichnet wird, war thatsächlich in Uebung, seit Luther durch seine Religionsneuerung den Abfall von der Kirche im teutschen Reiche herbeiführte, seine Neuerung als eine „Reformation" bezeichnete, und in Folge davon Fürsten und Stände des Reiches eigenmächtig die katholische Religion mit allem, was damit zusammenhing, in ihren Territorien abschafften und die lutherische einführten. Was so thatsächlich bewerkstelligt worden war, das haben danach die protestantischen Fürsten und Stände des Reiches so wie ihre Doctoren als ein Recht ausgegeben, als jus reformandi, und verstanden unter demselben dann das den Fürsten und Ständen des teutschen Reiches kraft ihrer Territorialhoheit zustehende Recht, die eigene Religion in ihren Ländern einzuführen, die andern Religionsbekenntnisse abzuschaffen und ihnen Aufnahme zu verweigern; dieses „Recht" faßten sie in das bekannte Axiom: Cujus regio, illius et religio — Wem das Land gehört, der hat auch die Religion des Landes zu bestimmen und anzuordnen. In dieser so allgemeinen Fassung war denn auch dem Landesherrn die ganze jurisdictio ecclesiastica beigelegt, und hatte derselbe also auch das Recht, die Lehre, den Gottesdienst, die Ceremonien in seiner Religion anzuordnen und das Kirchenregiment zu führen und galt er so als Oberbischof der Landeskirche (s. Episcopalsystem, protestantisches). Mit der Begründung dieses Rechtes aber, mit der Begrenzung desselben, mit der Angabe seines Inhaltes so wie mit der Beantwortung einer Menge durch dasselbe in der Theorie und Praxis herbeigeführter Fragen hat es seit je bei den protestantischen Juristen seine eigenen Schwierigkeiten gehabt, und war keine Theorie zu erfinden, die nicht mit der Geschichte oder mit sonstigen anerkannten Grundsätzen in offenbaren Widersprüchen gestanden hätte. Daher finden sich denn auch bei den protestantischen Juristen fast so viele verschiedene Ansichten über dieses jus reformandi als Auctoren darüber geschrieben haben: nur in den zwei Momenten stimmen die meisten überein, daß sie das Recht aus der Territorialhoheit — dem Axiome: cujus regio, illius religio — ableiten und als einen Hauptbestandtheil desselben das Säcularisiren der

Bisthümer, Klöster, Stifte und Kirchen und Einziehen aller Kirchengüter bezeichnen; in allen übrigen Fragen sehen wir ein Chaos widerstreitender Ansichten, so daß wir in diesen Ansichten von dem Reformationsrechte so wie in diesem Rechte selber nichts als Werke menschlicher Willkür erblicken können. Der berühmte Rechtsgelehrte J. J. Moser klagt daher, der Begriff des jus reformandi sei so dunkel, und wünscht, daß es doch den Paciscenten im westphälischen Frieden gefallen haben möchte, das Recht näher zu bestimmen; und anderswo sagt er: vix ulla in re Doctores magis variant quam in determinando jure circa sacra, — was bei protestantischen Doctoren immerhin viel besagen will. In den ältern Zeiten der Reformation dachte man sich einfach unter jenem Rechte die Befugniß der Landesobrigkeit, die lutherische (augsburg.) Confession einzuführen und die katholische Religion abzuschaffen, mit allen Handlungen, die das Letztere in sich begriff, die Klöster aufzuheben, die Stifte, die Kirchengüter einzuziehen, die katholischen Geistlichen des Landes zu verweisen, so wie alle Unterthanen zur Annahme des lutherischen Bekenntnisses oder zur Auswanderung zu zwingen. Danach sagten Einige, das jus reformandi sei ein Ausfluß der Territorialhoheit und stehe dem Landesherrn allein zu; Andere theilen den Inhalt desselben, legen einige der jura circa et in sacra dem Landesherrn bei (jura majest.), andre der Gemeinde (jura collegialia); dann wieder Einige, die jura collegialia seien stillschweigend dem Landesherrn übertragen worden und brauche er einen Beweis solcher Uebertragung nicht zu erbringen; Andere dagegen, der Landesherr müsse diesen Beweis erbringen (s. Collegialsystem). Wieder Einige, das jus reformandi in sacris komme vorzüglich den Doctoren zu und das jus reformandi majestat. sei ein bloß politisches Recht; Andere, die Landesherren seien nicht schuldig, Doctoren zu Rathe zu ziehen, was für eine Lehre öffentlich gelehrt werden solle. Einige sodann, das jus reformandi sei, damit die katholischen Reichsstände nicht schlechter gestellt seien, allen Reichsständen in gleicherweise zuerkannt worden; Andere, es sei den protestantischen Ständen allein beigelegt worden. Einige, wie H. Grotius, begreifen in jenem Rechte auch die Befugniß, Lehrstreitigkeiten zu entscheiden, die Lehre zu bestimmen, Andere sprechen dieß Recht dem Fürsten ab; ein Andrer modificirt, der Landesherr könne befehlen, was für eine Lehre äußerlich bekannt werden müsse, bei sich aber könne jeder glauben, was er wolle. Die Einen endlich unterscheiden zwischen jus reformandi und jurisdictio ecclesiastica, die Andern begreifen in jenem auch diese. Indessen darf uns diese bunte Verschiedenheit der Ansichten in der Herleitung, Begriffsbestimmung, in Begründung und Ausdehnung des jus reformandi bei den protestantischen Auctoren nicht wundern; handelt es sich ja bei diesem Rechte um nichts Geringeres als um die Berechtigung des Reformationswerkes selbst; und da dieses Werk selber mit einem ewigen, unauflöslichen innern Widerspruche behaftet ist, eine principielle Rechtfertigung nach den Grundsätzen der christlichen Kirche unmöglich ist, der Reformation selber nur ein äußerer, factischer Rechtsbestand zuerkannt worden ist und zuerkannt werden kann, so werden alle Versuche, jenes Reformationsrecht herzuleiten, principiell zu begründen, zu rechtfertigen und zu bestimmen, auf protestantischem Boden nach den verschiedensten Seiten hin aus einander gehen und demnach den überall lauernden Widersprüchen nicht entgehen können. Es wird daher keine andere Wahl übrig bleiben, als jenes „Reformationsrecht" in katholischer, wahrhaft historischer Auffassung zu nehmen als eine äußere Anerkennung eines factischen Bestandes im teutschen Reiche, zugestanden von Kaiser und Reich im Religions- und im westphälischen Frieden, um den selbstmörderischen Kriegen ein Ende zu machen, der Zerrüttung Teutschlands vorzubeugen und etwa künftigen friedlichen Uebereinkünften die Schlichtung der Religionsangelegenheiten anheimzustellen, als eine Art Provisorium, aus Noth aufgerichtet donec aliter de religione conventum fuerit, wie es in den Friedensinstrumenten heißt. Als nämlich durch den bekannten Hochverrath des Churfürsten Moritz von Sachsen an Kaiser

und Reich (1552) der Kaiser in die Lage versetzt worden war, daß er lieber von seinem Rechte aufgeben, als Teutschland in einen verderblichen Krieg verwickelt sehen wollte, bot er die Hand zum Religionsfrieden (1555) und es wurde in diesem den protestantischen Fürsten und Ständen zuerkannt: 1) daß die Stände des Reiches wegen der augsburgischen Confession nicht gewaltsam molestirt oder in irgend einer Weise wegen ihrer Religion, ihrem Ritus und Ceremonien, die sie eingeführt hätten oder noch einführen würden, beschwert werden sollten (§. 15); und 2) daß die Jurisdiction der Bischöfe in Bezug auf die augsburgischen Confessionsverwandten in dem, was Religion und Gewissen betrifft, suspendirt sein, quiesciren und gegen dieselben nicht ausgeübt werden solle bis zu endlicher christlicher Vergleichung der Religion (§. 20). Dann sollte lutherischen Unterthanen katholischer Fürsten und Stände des Reiches Auswanderung ihrer Religion wegen nicht verweigert werden (§. 24). Offenbar war in diesen rein negativen Bestimmungen keine Anerkennung eines jus reformandi enthalten, sondern nur eine tolerantia ausgesprochen, und es konnte nach dem Wortlaute des Instrumentes und der Absicht der Paciscenten vom Jahre 1555 ab das Reformationsrecht in nichts Andrem bestehen, als in dem den protestantischen Ständen zugestandenen Rechte, wegen Einführung ihrer Religion, Ausübung und Regelung derselben von dem Kaiser und den katholischen Ständen nicht molestirt werden zu dürfen. Anders aber haben sich die protestantischen Fürsten den Religionsfrieden ausgelegt, haben in den Stipulationen, die doch rein negativer Natur waren, nicht bloß eine staatsrechtliche Anerkennung ihrer Religion gesehen, sondern auch aus demselben ein unbeschränktes jus reformandi für sich hergeleitet, wonach es ihnen auch erlaubt sei, Kirchen, Klöster, Stifte katholischer Unterthanen zu reformiren, zu säcularisiren, die Kirchengüter einzuziehen und auf diese Weise die katholische Religion gänzlich zu verdrängen. Nach dieser völlig willkürlichen und unberechtigten Auslegung haben sie gehandelt, haben mit offenbarer Verletzung des Religionsfriedens drei Erzbisthümer, fünfzehn Bisthümer, neun reichsunmittelbare Abteien, nicht reichsunmittelbare Stifte, Kirchen, Gotteshäuser und Klöster in unzähliger Menge reformirt, d. i. säcularisirt und eingezogen. Gegen solches Verfahren und gegen die Berufung auf die Territorialhoheit als Rechtstitel für dasselbe haben die katholischen Stände fortwährend protestirt. Als sie in den Verhandlungen des westphälischen Friedens ihre Beschwerden darüber wiederholten, fuhren die protestantischen Fürsten fort sich auf das ihnen kraft der Territorialhoheit zustehende jus reformandi zu berufen und strebten aus allen Kräften dahin, sich dieses Recht als durch die Territorialhoheit gegeben als Regel sicher stellen wie auch die bischöfliche Jurisdiction als ganz aufgehoben erklären zu lassen. Da aber nach göttlichem Rechte die jurisdictio ecclesiastica dem Episcopate gehört und das Recht darauf demselben nie und nimmer entzogen werden kann (vgl. d. Art. Reformation der Kirche), so haben der Kaiser und die katholischen Fürsten auch die Territorialhoheit nicht als Titel des jus reformandi anerkennen können, nicht anerkannt, und ebenso wenig die bischöfliche Jurisdiction als in sich aufhörend (in Bezug auf die Protestanten) erklärt; und damit dennoch der Friede zu Stande kommen könnte, mußte auf einen andern Titel gedacht werden, und hat man sich endlich dahin geeinigt, die communis per totum imperium hactenus usitata praxis als Titel und als Bedingung, sine qua non, die superioritas territorialis anzusetzen. Es wurde also auch hier, wie im Religionsfrieden, nur eine Thatsache als äußerlich zu Recht bestehend anerkannt — hoc enim facti magis quam juris est nomen — sagen selbst protestantische Juristen von jenem Titel, und es dringen jene Stipulationen die Ueberzeugung auf, daß die Katholiken nur nothgedrungen eine seit Anbeginn der Reformation via facti eingeführte Praxis als äußerlich zu Recht bestehend anerkannt haben, weil dieß das einzige Auskunftsmittel war, das teutsche Reich vor gänzlichem Untergange zu bewahren, eine principielle Anerkennung der Territorialhoheit aber als Titel des jus reformandi, wie es die protestantischen Fürsten und Stände in Anspruch genommen und ausgeübt

hatten, so wie ein principielles Aufhören der geistlichen Jurisdiction der Bischöfe, zu deren factischen Trägern sich in ihren Territorien jene Stände gemacht hatten, ist in den Friedensinstrumenten nicht enthalten und konnte nach den Grundsätzen der christlichen Kirche nie Absicht der katholischen Paciscenten sein. Es wollte auch der westphälische Frieden in Betreff der Religion nur ein Provisorium aufstellen, und hat man auch dort noch nicht die Hoffnung auf Vereinigung derselben aufgegeben, wie offenbar erhellet aus Art. V. §. 1. „Donec per Dei gratiam de ipsa religione convenerit." Derselbe Gedanke ist wiederholt ausgesprochen Art. V. §. 14. und 31. Dennoch aber haben die Streitigkeiten, Beschwerden und Processe über die Ausübung des jus reformandi im teutschen Reiche bis zur Auflösung des Reiches selber nie aufgehört. Die protestantischen Fürsten, gewohnt daran seit dem Beginne der Reformation, das, was sie in Sachen der Religion gethan hatten, hinterher als fait accompli anerkannt zu sehen, legten die Friedensstipulationen nach ihrem Vortheile aus und überschritten oft die Grenzen derselben; die factischen Zustände des „Normaljahres" (1624) (s. Annus decretorius), welche nicht allein den Besitz der geistlichen Güter, Kirchen, Schulen u. dgl., sondern auch das exercitium religionis als publicum oder toleratum oder als devotio domestica der Unterthanen bestimmen sollten (s. d. Art. Religionsübung), waren so mannigfaltig und verwickelt, daß sie beständige Klagen und Reclamationen herbeiführten. Ferner ereigneten sich jetzt häufige Fälle, daß protestantische Fürsten und Stände zur katholischen Kirche zurückkehrten oder daß katholische Fürsten in protestantischen Ländern succedirten und nun, Gebrauch machend von dem ihnen zustehenden Hoheitsrechte, das öffentliche exercitium ihrer Religion — das simultaneum — einführten (s. d. Art.), welches Recht ihnen von den Protestanten abgesprochen wurde. So gab es immer Veranlassungen, jenes jus reformandi in beständiger Controverse zu erhalten, wie denn auch zu Anfange und in der Mitte des vorigen Jahrhunderts bei der Reichsversammlung zu Regensburg verschiedene polemische Schriften darüber hervorgerufen wurden. Sehen wir uns aber die verschiedenen Phasen an, welche dieses jus reformandi in seiner Ausbildung seit dem Beginne der Reformation bis jetzt durchlaufen hat, dann finden wir an ihm die Wahrheit der hl. Schrift — per quae peccat quis, per haec et torquetur (Sap. 11, 17) vollkommen bestätiget. Dieser Erfindung des jus reformandi ex jure territoriali hatten sich nämlich die Protestanten bedient, um ihren Abfall von der Kirche und den unermeßlichen Kirchenraub in der Reformation zu rechtfertigen, hatten durch dasselbe sich die potestas ecclesiastica, die nach göttlichem Rechte dem Episcopate zusteht, beigelegt, dort und hier die schreiendsten Sacrilegien begangen, die göttliche Ordnung: quae Caesaris, Caesari, quae Dei, Deo umgekehrt in das hochmüthige und herrschsüchtige Willkürariom: Cujus regio, illius et religio. So lange es nun galt, die willkürliche Verdrängung der katholischen Religion und Einführung der Reformation und den begangenen großen Kirchenraub zu legaler Anerkennung zu bringen und diese zu ertrotzen, leistete jenes Axiom mit dem jus reformandi im weitesten Sinne treffliche Dienste. Daher wissen denn auch die protestantischen Auctoren in jener Periode das jus reformandi kaum schrankenlos genug darzustellen, indem das Werk der Reformation selbst in Frage stand. Nachdem aber diese äußere Anerkennung im Reiche ertrotzt war, es in den protestantischen Territorien eigentlich in dem ältern Sinne des Wortes, nichts mehr zu reformiren gab, kehrte sich die Spitze des jus reformandi ex jure territ. gegen die protestantischen Glaubensgenossen selbst, fingen die Theologen an zu fühlen, daß durch jenes Recht den Protestanten eine entwürdigende Knechtschaft auferlegt sei; unmöglich konnte ihnen der schreiende Widerspruch entgehen, in welchem jenes Reformationsrecht mit dem Grundprincipe des Protestantismus stehe, das beständig „Gewissensfreiheit" im Munde führte, alle Auctorität in Sachen der Religion verworfen und Jedem das Recht, nach eigener Ueberzeugung sich seine Religion zu bestimmen, beigelegt hatte. Dazu kamen seit dem 17ten Jahrhunderte Fälle, daß katholische Fürsten in prote-

stantischen Territorien in der Regierung succedirten oder protestantische zur katholischen Religion zurückkehrten, von denen nun Gefahren von der Ausübung des Hoheitsrechtes für die protestantische Religion befürchtet wurden. Um nun den Druck des Territorialsystems (s. d. Art.), den Widerspruch desselben mit der so laut proclamirten Gewissensfreiheit zu heben, etwaigen Gefahren von Seite eines katholischen Landesherrn vorzubeugen, verfiel man auf ein neues System, wonach die jura circa und in sacra — d. i. der Inhalt jenes jus reformandi, getheilt sein sollen zwischen dem Landesherrn (jura majestatica) und zwischen der Gemeinde (jura collegialia); jene besitze der Landesherr kraft seiner Souveränität, diese seien ihm von der Gemeinde übertragen worden. Allein da diese Uebertragung durch die Gemeinde eine reine Fiction gewesen ist, auf den Reichstagen und in den Friedensinstrumenten von einer solchen Theilung der jura circa sacra nirgends die Rede ist, und da endlich, ungeachtet dieser neuen Theorie, das Territorialsystem thatsächlich noch überall bestand, so mußte das neu ersonnene Collegialsystem sich ebenfalls in eine unabsehbare Menge von Widersprüchen mit der Geschichte und dem Thatbestande verwickeln; auch hier mußte sich als Alternative herausstellen: entweder das katholische System von der potestas ecclesiastica als Recht anerkennen und dann das Territorialsystem als Thatsache, und dann steht den protestantischen Landesherrn die ganze Gewalt zu, wie sie dieselbe im 16ten Jahrhunderte ausgeübt haben, und nicht der protestantischen Gemeinde, oder man mußte in den Widersprüchen stecken bleiben. Als nun letztlich die im Gefolge der Revolution von 1848 aufgestellten Reichs- und Landesverfassungen Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der Kirche für die verschiedenen Bekenntnisse aussprachen, die protestantischen Landesherrn ihre Oberhoheit über die protestantischen Confessionen abgeben sollten an diese Confessionen selbst, da trat neue Qual und Besorgniß ein, indem die Protestanten einsahen und gestanden, daß ihre Kirche die Freiheit nicht ertragen könne, daß, wenn die Landesherren die Zügel des Kirchenregimentes aus den Händen gäben, dann der Protestantismus selbst auseinander fahren würde. Das ist die Plage des jus reformandi, mit welcher der Protestantismus behaftet ist; die Härte des Territorialsystemes kann er nicht ertragen ohne stehenden Widerspruch mit seinem Principe, Freiheit kann er auch nicht ertragen, indem er ohne die Bande des landesherrlichen Regimentes völlig auseinander fällt. (Vgl. Zallwein, de jure reform. in seinem Werke Principia jur. eccl. univers. et particul. German. Vol. III. c. 7 und 8. Barthel dissert. de jure reform. antiq. und eine zweite Dissert. de jure reform. novo. Dann die große Schrift „Grundriß des sogenannten juris reform. 1757). Endlich noch die Artikel: Häresie, Jura circa sacra, Cäsareopapie und Landeskirche. [Marx.]

Reformirte im Gegensatz der Lutheraner sind die Calvinisten und Zwinglianer, s. Calvin und Zwingli.

Regalienrecht in Teutschland, s. Reich, teutsches und Concordate.

Regalienstreit in Frankreich. Der Regalienstreit ist eine der merkwürdigeren Episoden in der Geschichte der französischen Kirche; es war der letzte bedeutende Versuch, der von einigen Bischöfen in Verbindung mit dem päpstlichen Stuhle gemacht wurde, Rechte der Kirche gegen Uebergriffe der weltlichen Gewalt zu wahren — ein Versuch, der jedoch von der Mehrzahl der französischen Bischöfe nicht unterstützt, vielmehr mißbilligt, zu der Declaration der Gallicanischen Principien von 1682 führte (s. Gallicanismus). Das Regalienrecht, welches die Könige in Anspruch nahmen, begriff die Befugniß, die Einkünfte der erledigten Bisthümer zu beziehen, und alle kirchlichen Stellen und Beneficien, mit Ausnahme der Pfarreien, pleno jure, d. h. mit derselben Wirkung, als ob der Bischof sie vergeben hätte, zu besetzen. Und dieses Recht erlosch nach der Behauptung der königlichen Anwälte nicht mit der Ernennung oder Einsetzung des neuen Bischofs, sondern es bestand noch so lange fort, bis der Bischof seinen Eid der Treue in der Rechnungskammer zu Paris hatte einregistriren lassen, und von dieser gegen Erlegung einer

Geldsumme die Freigebung seiner Einkünfte erlangt hatte. Das Regalienrecht hing also zwar mit dem alten Gebrauche der Investitur zusammen, es war wohl eine davon abgeleitete Prätension, aber es war doch auch etwas wesentlich verschiedenes. Daß es mit dem Patronatrechte nicht zusammenfalle, ist ohnehin klar. Der Ursprung der Regale läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben, aber sie wurde schon vor dem 13ten Jahrhundert ausgeübt. Die erste bestimmtere Erklärung darüber findet sich in den Beschlüssen der zweiten Synode von Lyon, welche Gregor X. in Gegenwart der Gesandten des Königs von Frankreich hielt; hier wurde der Gebrauch der Regale in den Kirchen, in welchen sie kraft der Stiftung oder durch alte Gewohnheit bestehe, für zulässig erklärt, aber auch bei Strafe der Excommunication untersagt, sie auf freie Kirchen auszudehnen. In den Ordonnanzen Philipps des Schönen von 1302 und Philipps von Valois 1334 ist nur von einigen Kirchen die Rede, in denen der König das Regalienrecht ausübe, und in einem Auszug aus einem Register der Rechnungskammer, den die Vertheidiger der königlichen Prärogative selber mittheilen, werden die Provinzen Auch und Arles und ganz Languedoc nebst mehreren anderen Diöcesen als frei von der Regale bezeichnet. Aber seit dem Anfange des 17ten Jahrh. begann das Pariser Parlament, welchem die Entscheidung über die einschlägigen Fälle übertragen war, dieses Recht für ein Kronrecht zu erklären, welches, wo nicht an sich schon in der königlichen Gewalt überhaupt, doch jedenfalls in der concreten Stellung des französischen Königthums zu der Kirche seinen Grund habe, und also gleichmäßig für alle Theile des Landes und sämmtliche Diöcesen zu Recht bestehe, ohne daß es erst der Nachweisung eines speciellen Erwerbungstitels bedürfte. Ein in diesem Sinne erlassenes Edict des Parlaments vom Jahr 1608 veranlaßte den französischen Clerus, Gegenvorstellungen an den König zu richten, die später öfter erneuert wurden; am Hofe aber wählte man den Mittelweg, einerseits das Princip, daß die Regale ein allgemeines Kronrecht sei, theoretisch festzuhalten, andererseits aber die Frage, ob auch die Provinzen Dauphiné, Languedoc, Provence, Guienne und Bretagne, dem Regalienrechte unterworfen werden sollten, noch schwebend zu lassen. Sonst aber mußten die Bischöfe, welche von dem Rechte frei zu sein behaupteten, eine besondere Exemtion nachweisen; ihre Unterwerfung unter dasselbe ward präsumirt. Endlich erschien im Febr. 1673 ein Edict Ludwigs XIV., welches die Regale über die bisher exemten zwei Drittheile der Diöcesen des Königreichs ausdehnte, und sie als ein unveräußerliches und unverjährbares Kronrecht bezeichnete. Zugleich wurde den Prälaten eine Frist von zwei Monaten gesetzt, binnen welcher sie von der Pariser Rechnungskammer die Bescheinigung, daß ihre Einkünfte freigegeben seien, sich verschaffen müßten; nach Ablauf dieser Zeit sollten die von ihrer Verleihung abhängigen dem Regalienrechte unterliegenden Beneficien für vacant erklärt werden. Man gab also der neuen Prätension eine rückwirkende Kraft, und Geistliche, welche sich schon seit Jahren im rechtmäßigen Besitze ihrer Beneficien befanden, sollten, wenn der Bischof eine seinem Gewissen widerstrebende Formalität zu erfüllen unterließ, als rechtslose Eindringlinge behandelt werden. Der schreienden Iniquität eines solchen Verfahrens gegenüber hätten nun die französischen Bischöfe, mindestens die davon betroffenen, gemeinschaftlich handeln müssen, aber daran dachten die wenigsten; die Mehrzahl unterwarf sich ohne Widerstand; Andere begnügten sich mit geheimen in ihren Archiven hinterlegten Protestationen, oder schalteten in den Eid, den sie wirklich leisteten, protestirende Clauseln ein. Nur der Bischof Pavillon von Alet widerstand, und brachte die Sache auf der Generalversammlung des Clerus 1675 zur Sprache, wo jedoch der dem Hofe ganz ergebene Erzbischof von Paris, de Harlay, als Präsident jede weitere Verhandlung verhinderte. Indeß machte auch der Bischof Caulet von Pamiers mit seinem Collegen von Alet gemeinsame Sache, und nun begann ein trauriger, für kirchliche Ordnung und Authorität höchst nachtheiliger Kampf. Der Hof ernannte zu den Pfründen, welche längst von den Bischöfen vergeben waren,

während diese den Neuernannten, die sich durch den weltlichen Arm in den Besitz der Pfründen setzen ließen, mit kirchlichen Censuren, mit der Excommunication begegneten. Die Getroffenen appellirten an die Metropoliten beider Bischöfe, den Erzbischof von Toulouse und den von Narbonne, welche auf die Seite des Hofes sich stellend, die Verfügungen ihrer Suffragane cassirten. Da brachten die beiden Bischöfe die Sache durch Appellation im J. 1677 an den päpstlichen Stuhl; aber kurz darauf starb der Bischof von Alet, und nun lastete das ganze Gewicht des ungleichen Kampfes auf dem Bischofe von Pamiers; ihm wurden die Temporalien gesperrt, so daß er von Almosen leben mußte, die ihm indeß reichlich zuflossen. Inzwischen bat und ermahnte Papst Innocenz XI. (s. d. A.) den König in drei nacheinander erlassenen Breven, er möge doch den Kirchen von Alet und Pamiers sowohl als den übrigen ihre alten Immunitäten zurückgeben; die königliche Behauptung, daß das Regalienrecht ein Kronrecht sei, wies er als unstatthaft zurück, da es sich um eine rein kirchliche Sache (Vergebung von Beneficien) handle; und da sein zweites Breve ohne Antwort blieb, so führte er endlich in dem dritten eine drohendere Sprache. Der König werde sich die Strafe des Himmels zuziehen, und der Papst werde jene Mittel, zu deren Anwendung er vermöge seines Amtes berechtigt und verpflichtet sei, zu gebrauchen wissen. Zugleich bezeichnete Innocenz den Erzbischof Harlay und den königlichen Beichtvater P. Lachaise deutlich genug als die schlimmen Rathgeber, die den König in diese gehässige Sache verwickelt hätten; er nannte sie „glaubenslose Menschen, welche nur irdische Neigungen und Absichten hätten, und durch ihre Eingebungen die Fundamente der Monarchie, die auf der Ehrfurcht vor den hl. Dingen gegründet sei, erschütterten.“ Jetzt verschlang sich der Zwist immer mehr zu einem unentwirrbaren Knäuel: auf der einen Seite standen und handelten der König, das Parlament, die Erzbischöfe von Paris und von Toulouse und die Jesuiten, auf der andern der Papst, der Bischof von Pamiers und sein eng mit ihm verbundenes Capitel. Die Regalisten wurden in Pamiers aus der Kirche weggewiesen, und, wenn sie dennoch blieben, öffentlich mit dem Banne belegt; der Erzbischof von Toulouse cassirte die Maßnahmen des Bischofs und des Capitels; der Papst aber cassirte die Verfügungen des Erzbischofs. Der tiefere Grund dieser wachsenden Ausdehnung des Streites lag eigentlich in den Jansenistischen Bewegungen (s. Jansenismus). Durch den sogenannten Frieden v. 1669 hatten die jansenistischgesinnten Prälaten, unter denen die Bischöfe von Alet und Pamiers hervorragten, freie Hand, die meisten und bedeutendsten Stellen ihrer Diöcesen mit gleichgesinnten Männern zu besetzen; der Erfolg lag vor Augen, die Partei hatte sich in diesen Jahren beträchtlich verstärkt und consolidirt; diesem Uebel sollte nun durch die Ausdehnung der Regale, wodurch die Besetzung sehr vieler Kirchenstellen in die Hände des P. Lachaise kam, einigermaßen abgeholfen werden. Daß dieß das wahre Motiv sei, sprach der Jesuit Rapin später (1683) in einem Schreiben an den Cardinal Cibo unumwunden aus. Aber das Verfahren, welches man hiebei einschlug, besonders die Brutalität, mit der man Priester, die seit Jahren im unangefochtenen Besitze ihrer Pfründen sich befanden, aus denselben verdrängte, und endlich bis zu Verhaftungen und Einkerkerungen fortschritt, war gehässig und gab ein schlimmes Beispiel. Nach dem Tode des Bischofs von Pamiers kam es so weit, daß der vom Capitel aufgestellte Vicar Cerle, dem der Erzbischof von Toulouse einen andern von ihm ernannten entgegengestellt hatte, zum Tode verurtheilt wurde, ein Urtheil, das freilich nur an seinem Bilde vollstreckt werden konnte. Innocenz XI. fuhr indeß beharrlich fort, das Capitel und die Antiregalisten durch Breven aufzumuntern und zu unterstützen, er excommunicirte zum Voraus den Generalvicar, den der Erzbischof oder irgend eine andere Macht für Pamiers ernennen würde. Aber die Anstrengungen dieses Papstes hatten keine dauernden Erfolge, da nach dem Tode der Bischöfe von Alet und Pamiers in ganz Frankreich kein Prälat mehr zu finden war, der sich im Anschlusse an den Papst der

Regale widersetzt hätte. Vielmehr erklärten sich die vierzig Erzbischöfe und Bischöfe, welche im März 1681 zu einer außerordentlichen Versammlung nach Paris berufen wurden, auf den Vortrag des Erzbischofs Letellier von Rheims, zu Gunsten der königlichen Ansprüche, nicht als ob diese gerecht seien, sondern weil eben dem Clerus nach der Manifestation des königlichen Willens nichts als Unterwerfung übrig bleibe. Weiter aber ging noch die wenige Monate nachher berufene größere Versammlung, welche die Bemühungen des Papstes für die wirkliche Freiheit der französischen Kirche durch die berühmte Declaration der Gallicanischen Freiheiten beantwortete und vergalt. — So endete der Regalienstreit mit einem vollständigen Siege der weltlichen Gewalt, und seit 1682 wagte kein Bischof mehr, sich der königlichen Handhabung des Regalienrechtes zu widersetzen. Die Päpste aber mußten nun diese Frage um so mehr fallen lassen, als ihnen in der Declaration von 1682 ein viel gewichtigerer Gegenstand des Zwistes und der Verhandlungen mit dem französischen Hofe und den Bischöfen geboten war. — Die Hauptschriften über die Regalienfrage sind: Relation de ce qui s'est passé dans l'affaire de la Régale, dans les diocèses d'Alet et de Pamiers (vom Abbé du Vaucel) 1681. — Traité de la Régale, imprimé par ordre de M. l'Evêque de Pamiers pour la défense des droits de son église (vom Abbé du Buisson.). Paris 1681. — Traité général de la Régale, trouvé parmi les Mémoires de feu M. de Caulet, évêque de Pamiers. 1681. (An diesem Werke, das auch in Teutschland lateinisch erschien, haben Mehrere gearbeitet; eine reiche Sammlung von Documenten ist beigegeben.) — Causa Regaliae penitus explicata, Leodii. Dieses Werk, das ausführlichste und historisch gelehrteste über den Gegenstand, ist von dem nach Rom geflüchteten Priester Anton Charlas; es widerlegt die Abhandlung über die Regale, welche Natalis Alexander zu Gunsten der königlichen Prätensionen in seine Kirchengeschichte eingerückt hat. Endlich erschien noch als eine ausführliche historische Apologie des königlichen Rechtes im Jahr 1708: Traité de l'origine de la Regale, von dem Parlaments-Advocaten Gaspard Audoul. [J. Döllinger.]

Regeneration, s. Wiedergeburt.

Regensburg, Bisthum. Ein ordentlicher Bischofssitz zu Regensburg in römischer Zeit ist nicht nachweisbar. Zwar will man aus dem Leben des hl. Severin (s. d. Art. Bayern) hier einen Bischof Paulinus, der im fünften Jahrhundert zu Severins Zeit gelebt, erweisen; allein jene Biographie kennt diesen Paulinus nicht in Regensburg, sondern in Tiburnia, der Hauptstadt Noricums. Der für die Kirchengeschichte Regensburgs so gewichtige Arnolf von Vohburg nennt vor allen einen gewissen Lupus als Bischof zu Regensburg, aber ohne nähere Zeitbestimmung und mit dem Zusatze, daß man eigentlich nicht wisse, wer der erste Pflanzer des Christenthums zu Regensburg gewesen sei. Aventin u. A. führen unter den ersten Regensburger Bischöfen einen Wulflaich an; dieser aber ist wohl Niemand anderer als jener Geistliche, welchem der hl. Emmeram vor der Abreise nach Rom das Verhältniß der Herzogstochter Uta eröffnete, um an ihm später einen Zeugen seiner Unschuld zu haben, wobei jeder Beweis für seine bischöfliche Würde fehlt. Ueber St. Emmeram selbst s. d. Art. Emmeram; über St. Erhard und Albert, die man gleichfalls unter den ersten Bischöfen Regensburgs aufführt, s. d. Art. Erhard; jedenfalls scheint, außer dem hl. Emmeram, der hl. Erhard unter allen angeblichen Bischöfen, die sich ohne festen Sitz und ordentliche Einsetzung bis zum Ende des siebenten Jahrhunderts in Regensburg aufgehalten haben mögen, der bewährteste und berühmteste zu sein. Der hl. Rupert (s. d. Art. Bayern) kam wohl gegen das Ende des siebenten Jahrhunderts nach Regensburg, war aber nie Bischof von Regensburg. Eigentlicher Bischof von Regensburg war auch Ratharius nicht, der sich zur Zeit des bayerischen Herzogs Hugibert (729—736) zu Regensburg aufhielt und in dessen Anwesenheit dieser Herzog eine Schenkung an St. Georg und St. Emmeram machte, denn Arnolf von Vohburg nennt ihn

ausdrücklich nur einen „episcopus adventitius." — Der bekannte anonyme Regensburger Poet des neunten Jahrhunderts, welcher die ersten ordentlichen Bischöfe Bayerns aufführt, bezeichnet einen gewissen Wicterpus als ersten ordentlichen Bischof von Regensburg: „Hic reginensis sedis vocitatur ab urbe, Quam rexit primo Wicterpus Episcopus ille. Post alius Gauvipaldus qui nomine dictus etc." (Mabill. Analect. V. in Einem Bande S. 347). Hansitz (in prodromo de episc. Ratispon.) macht es sehr wahrscheinlich, daß der hl. Rupert den bayerischen Herzog Theodo II. bewogen habe, einen festen bischöflichen Sitz zu Regensburg, der Hauptstadt Bayerns, zu gründen und mit Wicterp zu besetzen, und das Kloster zu St. Emmeram (s. d. Art. Emmeram, gefürstete Abtei zu Regensburg) wenn nicht zu errichten, doch zu erweitern und zu restauriren und damit den bischöflichen Sitz zu verbinden (s. d. Art. Bayern, Bd. I. S. 704—705). Dieser Wicterp scheint derselbe zu sein, von dem sich bei Pertz I, 18 folgende Nachricht findet: „756 obiit Wicterpus episcopus et abba sancti Martini. Fuit autem Baugoarius genere Heilolfingus, senex et plus quam octogenarius, usque ad hoc tempus sedebat propria manu scribens libros." War aber Wicterp wirklicher erster Bischof von Regensburg und lebte er bis 756, warum wurde er bei der Reorganisirung der bayerischen Kirche durch den hl. Bonifaz nicht als Bischof von Regensburg ausdrücklich anerkannt und bestätiget, warum setzte Bonifaz für Regensburg den Bischof Gaubald (Gaibald) ein? Vielleicht gerieth Wicterp mit Bonifaz in irgend einen Streit oder ein gespanntes Verhältniß und resignirte; vielleicht resignirte er aus andern Gründen, oder hatte Bonifaz einen Zweifel an seiner Orthodoxie oder rechtmäßigen Ordination; möglich ist es auch, daß Wicterp noch vor der Bonifacianischen Reorganisation starb oder daß ihm wegen seines Alters Gaubald zum Coadjutor cum jure successionis gegeben worden ist. Sei dem wie ihm wolle, Gaubald wurde 739 von dem hl. Bonifaz zum Bischof für Regensburg consecrirt und eingesetzt. Ried (codex dipl. et Ratisb. t. I. p. 2) führt die Schankung eines gewissen Adalunc auf, welcher sein Besitzthum in Hronaga (Rain bei Straubing) in Gegenwart Gaubalds, der wie alle übrigen Regensburger Bischöfe bis auf St. Wolfang zugleich Abt von St. Emmeram war, dem hl. Martyrer Emmeram übergab. Arnolf von Vohburg (Basn. Canis. III, I. 106, 133) berichtet von Gaubald, er habe die Gebeine Emmerams von dem Orte, wo sie nach der Einbringung von Aschheim zuerst niedergesetzt waren, an den spätern Ruheort übertragen. In dem Kriege des bayerischen Herzogs Odilo gegen Pipin und Carlmann begleitete Gaubald den päpstlichen Legaten Sergius, der die beiden Frankenfürsten zum Frieden mit Odilo ermahnte (Pertz I, 328). Ueber sein Todesjahr sind die Angaben verschieden; die gewöhnliche lautet auf 761. — Des ihm zunächst folgenden Bischofs Sigericus gedenkt zwar Arnolf von Vohburg nicht, allein sein Name kommt in einem Schenkungsregister des Klosters Niederaltaich und im Salzburger Necrolog vor, und der anonyme Regensburger Poet des neunten Jahrhunderts singt von ihm: „Tertius (i. e. episcus, den Wicterp eingerechnet) Sigiricus erat, sacratus ad aulam" (s. Rettberg Kirchengesch. Teutschl. Bd. II, 274). — Auf Sigericus folgte, wann? ist nicht genau zu bestimmen, Simpertus. Von ihm berichtet Arnolf von Vohburg: „b. Emmerammo basilicam novam amplioribus spatiis et propensiore sumptu construxit atque ornavit" (Basn. Canis. III, I, 133). Sehr wichtig ist, was Ried cod. dipl. t. I. p. 5—6 „de fictitia Sedis translatione" bemerkt; vgl. damit Rettbergs Kirchengesch. II, 272, Hansizs prodr. Simperts Name kommt auch in Schankungen vor (Mon. Boica 28, 2, 49; Ried cod. dipl. I. p. 4—6); ferner erscheint Simperts Name in den Unterschriften der bayerischen Synode zu Dingolfing. Bei dem Zerwürfniß zwischen Carl d. Gr. und Tassilo war er für Aussöhnung thätig und geleitete die zwölf zu stellenden Geißeln an den fränkischen Hof zu Chiersy (Pertz I, 163). Sein Tod wird auf 791 gesetzt. — Ihm folgte Bischof Adalwin „vir valde fidelis et in s. devotus religione" (Alcuin). Unter Adalwin macht

Obgleich aber Kaiser Conrad dem Emmeramsstifte sehr wohlthätig sich erwies, so nahm er doch dem Stifte, unter feierlichem Proteste des Bischofs Tuto, das goldene prächtige Evangelienbuch ab, das König Arnulf dem hl. Emmeram geschenkt hatte; doch ließ er das Buch wieder in das Kloster zurückbringen (Arnolf von Vohb. bei Basn. Can. III. I, 110). Im J. 894 wohnte Tuto der Synode zu Tribur bei; 900 war er anwesend bei der Versammlung der geistlichen und bayerischen Stände zu Reisbach, worin die Klagschrift der bayerischen Bischöfe an den Papst über die Errichtung eigener Bisthümer für Mähren (s. d. Art. Olmütz) entworfen wurde; 916 war er bei der Synode zu Hohenaltheim (bei Nördlingen) gegenwärtig. Die ersten Priester in Böhmen (s. d. A.) waren Teutsche aus der Regensburger-Diöcese; dadurch und durch die fortgesetzte Einwirkung von Regensburg aus auf Böhmen wurde dieses Land dem Bisthum Regensburg einverleibt (s. d. Art. Prag). Bischof Tuto von Regensburg nun nahm sich insbesondere um Förderung des Christenthums in Böhmen an und stand mit dem hl. Wenceslaus in innigen Verhältnissen; unter Anderm erzählt Gumbold (in vit. s. Wenceslai, Pertz VI. (IV.) S. 219), Wenceslaus habe Legaten nach Regensburg geschickt, den Bischof Tuto „cuius diocesi tota subcludilur Boemia," um die Erlaubniß zu bitten, die Vituskirche zu Prag erbauen zu dürfen, und diese Kirche habe sodann auch Tuto consecrirt (vgl. Cosm. in chron. Boem. bei Pertz XI. (IX.) S. 46). Nach Tutos Tod 930 bestieg Bischof Isangrim den bischöflichen Stuhl und hatte ihn bis zum J. 940 inne. Ein gewisser Othram machte 930 dem Bischof Isangrim eine Schankung von Mancipien zur Entrichtung eines Census an das Kloster Weltenburg (Ried I. p. 95). In einer, übrigens erst nach Isangrims Tod ausgefertigten Urkunde (d. d. 29. Mai 940) schenkt Kaiser Otto I. die Ortschaften Helfendorf und Neuchin (s. d. Art. Emmeram) „ad monasterium, quod in Radispona in honore s. Petri principis apostolorum et s. Emmerami m. constructum esse videtur, et cui Isangrim venerabilis episcopus et fidelis noster praeesse videbatur" (Ried ib. p. 96). Merkwürdig sind die zwei bayerischen zur Heilung der theils durch die Magyaren theils durch Herzog Arnulf der bayerischen Kirche geschlagenen Wunden, im J. 932 gehaltenen Synoden, die eine zu Regensburg, die andere zu Dingolfing; auf beiden erschien Bischof Isangrim; die zu Regensburg wurde in der Cathedrale zu St. Peter, wohin die Mitglieder der Synode in feierlichem Zug sich begaben, abgehalten; siehe über diese Synoden: Docum. zu Buchners Gesch. von Bayern (Doc. des III. Bd. Nr. 106 u. 107; Binterims Conc. Bd. 3 S. 336 rc.; Calles Annal. Eccl. Germ. IV. 180, rc.); Bischof Isangrim starb im Februar 940. — Ueber die Succession der Regensburger Bischöfe nach Tutos Tod bis zum hl. Wolfgang gibt Calles in dem cit. Werke IV. S. 171—172 die besten Aufschlüsse. Hienach, sowie auch nach Arnolf v. Vohburg und Thietmar v. Merseburg (chron. II., 17) wurde nach Isangrim Guntharius (Günther) Bischof von Regensburg. Interessant ist, was Thietmar über Guntharius erzählt. Nach dem Tode Isangrims kam Kaiser Otto I. nach Regensburg und bekam im Traume die Weisung, das Bisthum keinem andern zu verleihen, als wer ihm zuerst entgegenkäme. Beim Anbruche des nächsten Morgens begab sich also Otto mit wenigen Begleitern nach Kloster St. Emmeram, ohne daß die Mönche darum wußten, und wurde, leise an die Pforte klopfend, von Gunthar, dem wachsamen Hüter der Kirche, einem durchaus verehrungswürdigen Geistlichen, eingelassen. Otto bat ihn um seinen Segen und sprach dann: „Was gibst du mir, Vater, wenn du Bischof wirst?" Lächelnd antwortete der Greis: „Meine Schuhe." Als nun Gunthar mit den andern Mitbrüdern zur Wahl des Bischofs in die Peterskirche kam, setzte Otto Allen seinen Traum und den ganzen Verlauf der Sache auseinander und stellte den Gunthar mit dem Beifalle des Clerus und des ganzen Volkes zum Bischof auf. Indeß saß Gunthar „accepta benedictione" nur 6 Monate; da wurde er von einer schweren Krankheit befallen. Als er sich nun einstmals ziemlich bei Kräften fühlte, stand er auf, nahm Asche in die Hand und bestreute damit

die Stelle, wo er sterben wollte, legte sich dann auf den Boden nieder, betete und beichtete und gab seinen Geist auf; und so ward an ihm erfüllt, was sein Vorgänger im Amte, ein Mann wie er, vorhergesagt: „Du mußt, mein Bruder, der nächste nach mir diese Kirche regieren, aber du wirst nur kurze Zeit leben, indem erst Gott dich in seiner Gnade krönen wird“ (etwa: du wirst nicht mehr inthronisirt werden“). Als Kaiser Otto, erzählt Thietmar weiter, vom Tode Gunthars Kunde erhielt „Michaelem huic succedere fecit“ (Pertz V. (III.), S. 752). Bischof Michael regierte die Regensb. Diöcese von 941 bis 972. In Rieds dipl. Codex finden sich folgende in Bischof Michaels Zeit gehörige Urkunden: 1) eine Urkunde Kaiser Ottos I. vom J. 950, worin die königlichen Höfe zu Neuching und Helfendorf an die Kirche des hl. Peter und des hl. M. Emmeram übergeben werden; 2) eine Urkunde desselben Otto vom J. 959, worin er die Schankung des Comes Warmund bestätiget, welche dieser zu Riut (Vogtareut) an die Mönche zu St. Emmeram gemacht hatte; 3) eine Traditionsurkunde desselben Otto vom J. 961, worin er Güter in Prienberch zum Unterhalt der Mönche zu St. Emmeram schenkt „qui ibidem Deo santoque Emmeramo in divinis officiis et operibus bonis et sanctarum scripturarum studiis devotissime serviunt“; 4) eine Urkunde Ottos II. vom J. 967, worin die alte („modo dilapsa atque distructa“) Capelle auf Lebzeiten dem Bischof Rihpert von Brixen übergeben wird. Juditha, Wittwe Herzogs Heinrich I. von Bayern, baute und dotirte um 960 an der Stelle, wo schon seit Langem Nonnen sich befanden, ein ansehnliches Kloster für Nonnen (Niedermünster); s. d. Art. Erhard und Bolland. vit. s. Erhardi ad 8. Jan.); durch mancherlei Begünstigungen und Schankungen der Ottonen und Heinrich des Heiligen, der diesem Stifte „quod divae memoriae avia nostra Juditha olim in honore sanctae Dei genitricis Mariae a fundamentis in abbatiam erexit“ (Ried. I., S. 118), sein Mundiburdium ertheilte, kam es schnell zu großem Ansehen. Im Jahre 948 wohnte Bischof Michael der Synode zu Ingelheim und 952 der Synode zu Augsburg an. Einige Specialia über Bischof Michael siehe bei Arnolf v. Vohb. in Bagn. Canis. III., I., 110, 113. An dem Markgrafen Berthold v. Babenberg hatte Michael einen heftigen Widersacher. Bekanntlich nahm Michael auch Theil an der Schlacht auf dem Lechfeld gegen die Ungarn (955); mit einem abgeschnittenen Ohre und an andern Gliedern wund lag er für todt unter den Erschlagenen: ein Magyar, der sich, neben ihm liegend, vor den nachsetzenden Teutschen geborgen hatte, wollte ihn tödten, allein nach einem langen Kampfe auf Leben und Tod streckte Michael seinen Gegner nieder und kehrte nach Regensburg zurück, wo ihn Geistlichkeit und Volk freudig aufnahmen. — Nach dem Tode Michaels bestieg der hl. Wolfgang den bischöflichen Stuhl von Regensburg. Er stammte aus einem schwäbischen Adelsgeschlechte und wurde in einem Alter von sieben Jahren einem Cleriker zum Unterricht übergeben. Zur weitern Ausbildung brachte ihn sein Vater in das Kloster Reichenau (s. d. Art.) „ubi tunc in Germaniae partibus maxime pollebat scolare studium“ (s. d. Leben Wolfgangs von Othlo beschrieben bei Pertz VI. (IV.) S. 528). Zu Reichenau schloß Wolfgang mit Heinrich, dem Bruder des Bischofs Poppo von Würzburg, innige Freundschaft und ging mit ihm nach Würzburg, wo ein aus Italien berufener Magister, Stephan mit Namen, lehrte. Auch Wolfgang wohnte den Vorträgen dieses Lehrers an, allein dieser schloß ihn bald von seiner Zuhörerschaft aus, weil er „cum quadam die in Martiano de nuptiis Mercurii et philologiae legeret“ (ib.), von Wolfgang in der Erklärung übertroffen wurde. Seitdem hatte Wolfgang keinen menschlichen Meister mehr in seinen Studien. Nachdem sein Freund Heinrich Erzbischof von Trier geworden war, verfügte er sich mit diesem nach Trier, nahm aber keine der ihm von dem Freunde angebotenen Würden, sondern nur den Jugend-Unterricht an, dem er unentgeltlich vorstund und wobei er die Aermeren unterstützte; nachher ließ er sich zum „decanus clericorum“ aufstellen und führte bei den Clerikern das gemeinschaftliche Leben ein. Nach dem Tode des Erz-

bischofs Heinrich von Trier zu Rom hielt sich Wolfgang einige Zeit zu Cöln bei dem Erzbischof Bruno auf und ging sodann in das Kloster Einsiedeln (s. d. Art.), welches damals unter dem englischen Abte Gregorius (960—996) „propter artiorem regulae disciplinam" (vit. Wolfg. bei Pertz l. c. S. 530) in großem Rufe stand. Als er daselbst die Prüfungszeit zurückgelegt hatte, kamen Viele aus benachbarten Klöstern zu ihm „quos omnes, accepta abbatis licentia, in auctoralibus simul et artificialibus et, quod his eminet, moralibus aedificavit disciplinis" (Ibid. S. 530). In diesem Kloster pflegte der damals in ganz Europa berühmte Bischof Ulrich von Augsburg (s. d. Art.) oft einzukehren, und so lernte er den ihm geistesverwandten Wolfgang kennen und ertheilte ihm die Priesterweihe. Bei den Magyaren hatte bereits das Christenthum Eingang gefunden (s. d. Art. Magyaren); im J. 971 wurde zwischen den Teutschen und Taksony, dem Fürsten der Magyaren, ein Friedensbündniß geschlossen. Diese Gelegenheit ergriff nun Wolfgang; er entschloß sich zu einer Missionsreise nach Pannonien und predigte daselbst einige Zeit, aber ohne Erfolg. Daher berief der berühmte Bischof Pilgrim von Passau (s. d. Art. Passau) den Wolfgang zu sich und erkannte ihn bald als einen in jeder Beziehung hochbegabten Mann. Damals war eben Bischof Michael von Regensburg gestorben. Eiligst und ohne Mitwissen Wolfgangs wurde nun Kaiser Otto II. durch Gesandte Pilgrims und Empfehlung des Markgrafen auf Wolfgang als den würdigsten für den Regensburger Bischofsstuhl aufmerksam gemacht, und hierauf unter Ottos Einfluß Wolfgang von Clerus und Volk zu Regensburg zum Bischof erwählt und sodann von Otto mittelst Uebergabe des Stabes investirt. Vom kaiserlichen Hofe zurückgekehrt, hielt er unter allgemeinem Jubel seinen Einzug in Regensburg, zog zuerst in die St. Emmeramskirche, dann in die übrigen Klosterkirchen und zuletzt in die Peterskirche, wo ihn der Erzbischof Friedrich von Salzburg und dessen Suffraganbischöfe consecrirten und inthronisirten. Und so hatte nun Regensburg einen Bischof, dessen heiliger Wandel und heilbringende Wirksamkeit bis an das Ende der Zeiten für Regensburg eine Quelle des Segens bleiben wird. Eine seiner ersten Handlungen war, daß er, im reinsten und uneigennützigsten Eifer für das Beste der Kirche, zur Errichtung eines eigenen Bisthums für Böhmen zu Prag seine Einwilligung gab, wodurch also sein Kirchsprengel, der bisher den Donaugau, die Hälfte des Chelesund Quinzgaues, den Westermangau, den Chamrich, die ganze böhmische Mark und ganz Böhmen umfaßte, bedeutend verkürzt wurde (s. Matriculam dioec. ratisb. de anno 1433 in Rieds geogr. Matrikel des Bisth. Rg.). Die Böhmen, erzählt in dieser Beziehung Othlo (l. cit. S. 538), hatten sich vor kurzem „licet tepide" dem christlichen Glauben zugewendet, sie erfreuten sich jedoch noch keines eigenen Bischofes. Herzog Heinrich von Bayern und Andere gingen daher den Kaiser Otto II. an, für Böhmen ein eigenes Bisthum zu errichten „sed quoniam Poemia provincia sub Ratisponensis ecclesiae parrochia exstitit", und mußte man dazu die Erlaubniß Wolfgangs haben, um die also Otto nachsuchte. Wolfgang berieth hierüber mit den Angesehensten seiner Geistlichkeit, Alle stimmten gegen die Abtrennung Böhmens von der Regensburger Diöcese, aber Wolfgang war anderer Ansicht und entschied sich für Errichtung eines eigenen böhmischen Bisthums mit den Worten: „Ecce, ego me meaque omnia libenter impendo, ut ibi domus Domini per corroboratam scilicet ecclesiam stabiliatur." (Vgl. den Art. Prag, und Calles Annal. Eccl. Germ. IV., S. 570—574). Eben eine so edle Uneigennützigkeit zeigte Wolfgang durch die Aufstellung eines eigenen Abtes für das Kloster St. Emmeram, dem bisher nicht immer zu seinem Vortheile die Regensburger-Bischöfe als Aebte vorgestanden waren, und ernannte dazu den trefflichen Mönch Ramnald aus Trier, den er früher daselbst kennen gelernt hatte; zugleich nahm Wolfgang, und das fand bei mehreren seiner Räthe Widerstand, eine Gütervertheilung des St. Emmeramsstifts in der Weise vor, daß ein Theil davon für die Mönche ausgeschieden wurde, der größere jedoch dem Hochstifte blieb. Siehe das Weitere hierüber im Art. Emmeram,

gefürstete Abtei zu Regensburg; ferner bei Arnolf v. Vohburg (Basn. Canis. III., I., 123 etc., Hansiz (prodrom.), Mausol. S. Emm. Regensbg. 1752, Zirngibl, Abhandl. über den Exemtions-Proceß zwischen St. Emmeram und dem Hochstifte Regensburg in n. hist. Abhandl. der k. b. Academie d. W. Jahrg. 1804). Aus Rieds Urkundenbuch ersieht man, daß die für das Kloster St. Emmeram ausgeschiedenen Güter durch verschiedene Schankungen bald ansehnlich vermehrt wurden (siehe Ried cod. dipl. I., S. 108 2c.). Seit der von Wolfgang mit St. Emmeram vorgenommenen Veränderung und der Einsetzung Ramualds als Abt erschwang sich dieses Stift zu einem hohen Grade der Blüthe: man nannte es ein zweites Athen; Söhne aus den vornehmsten Familien wurden zur Unterweisung hieher gebracht, berühmte Bischöfe und Aebte gingen aus demselben hervor; leider aber wurde nach Ramualds († 1001) und seiner Schüler Tod vorzüglich in Folge der zwischen den Bischöfen und dem Stifte geführten Streitigkeiten und „multis pseudopraepositis succedentibus" die Blüthe theilweise wieder zerknickt (vit. s. Wolfg. v. Othlo, Pertz VI. (IV.) S. 534). Außer dem Stifte St. Emmeram wendete Wolfgang auch den Nonnenklöstern Obermünster und Niedermünster seine Aufmerksamkeit zu. Die Bewohnerinnen dieser Stifte, größtentheils den vornehmen Ständen angehörig, erlaubten sich unter dem Vorwande, daß sie keine strengen Nonnen, sondern Canonissinnen wären, ungeziemende Freiheiten: „Hae enim, quoniam sub canonicae vitae institutis degebant et pro licito saecularibus negotiis sese ubique iniungebant, occasione huiusmodi plurima inter eas spiritalis vitae dampna contingebant" (Ib. S. 533; Bolland. in Pauli vit. s. Erhardi, ad 8. Jan. p. 538). Nachdem Wolfgang längere Zeit vergebens tauben Ohren gepredigt hatte, entschloß er sich „in aliquo sui iuris loco professionis monasticae virgines" zu sammeln „cumque eas sibi subditas ad vitam perduceret regularem" glaubte er auf diese Weise durch den Eifer der gottgeweihten Jungfrauen eines neuen Stifts auch heilsam auf die Reformation der andern zwei Frauenstifte einwirken zu können. So entstand das Benedictinerinnen-Kloster Mittelmünster zum hl. Paul, das durch den Eifer seiner Bewohnerinnen auch wirklich reformirend auf Ober- und Niedermünster zurückwirkte (s. Pertz l. c. S. 533—534). Von seiner Wachsamkeit über die Klöster zeugen auch Othlo's Worte: „Solebat tam nocturnis quam diurnis horis universa coenobia in urbe posita saepius adire, ibique et orandi causa simul et explorandi, quomodo Deo divinum servitium illic ageretur, aliquamdiu commanere" (Ib. S. 533). Mit gleichem Eifer wachte er aber auch über den Säcularclerus. Er reformirte den „ordo canonicorum", welcher während der Krankheit seines Vorgängers Michael herabgekommen war, verbesserte dessen materielle Lage, führte das gemeinschaftliche Leben ein, hielt die jüngeren Cleriker zu den Studien an: „ut autem adolescentes in capiendis scientiae liberalis noticiis forent agiliores, frequenter voluit tabulas eorum cernere dictales; plerosque etiam eorum proficiendi causa beneficiis incitavit, qui autem desides erant et negligentes increpavit (Ib. S. 535)." Auf seinen Visitationsreisen forschte er nach, wie die Geistlichen tauften und lehrten, inspicirte die Kirchenbücher und Utensilien „et prae omnibus, ut castitatem sequerentur (die Geistlichen), milies inculcavit subiungensque inter cetera dixit: Quidam ita diabolicis falluntur deceptionibus, ut credant, quamvis in peccatis iaceant, illius sacrosancti cibi ac potus perceptione purgandos" (Ib. S. 536). Einst erfuhr er zu seinem großen Kummer, daß mehrere Geistliche in Ermanglung des Weins „cum aqua et aliis potuum generibus missarum celebrarent sacramenta"; er ahndete den Mißbrauch strenge und befahl sogleich „ut per singulos menses 12 presbyteri venirent, et de cellario suo vinum acciperent aliisque dividerent" (Ib. S. 537). Auf das Volk wirkte er insbesondere durch seine Predigten und seine außerordentliche Wohlthätigkeit. Arnolf v. Vohburg (Basn. Can. III., I., S. 121—122) und Othlo (Pertz VI. (IV.), S. 535) rühmen Wolfgangs Predigten außerordentlich wegen ihrer Einfachheit, Kernhaftigkeit und Salbung, und das Volk war so hungrig dar-

nach, daß wenn der Heilige predigte, Niemand zu Hause bleiben wollte, um zu wachen. Als ein Beweis seiner Wohlthätigkeit, die sich weit über seine Diöcese hinaus erstreckte, möge angeführt werden, daß, wenn er zu Tische saß, seine „Brüder, Herrn und Christus“ — wie er die Armen nannte — auf „subselliis“ vor ihm als Gäste saßen, um sich ja zu überzeugen, daß sie gut bedient wurden; gekocht mußte immer so viel werden, daß auch noch vielen andern Armen davon ausgetheilt werden konnte. Da er für seine Person wenig bedurfte, denn er trug einfache Mönchskleidung, lebte für sich sehr hart und strenge und führte mit seinen Hausclerikern ein ganz klösterliches Leben, so standen auch seiner Wohlthätigkeit immer reiche Mittel zu Gebote. Und bei alle dem verstand sich Wolfgang auch sehr gut auf Alles, was die damalige Stellung eines Bischofs bezüglich der weltlichen Angelegenheiten mit sich brachte. Treu dem Kaiser Otto II. betheiligte er sich nicht an der Empörung Herzogs Heinrich II. von Bayern gegen Otto, sondern floh in die Einsamkeit des Attersees, während Abt Ramuald nach Trier flüchtete; nach ihrer Rückkehr bauten sie die bei Arnolf beschriebene Crypta zu St. Emmeram (s. Basn. Can. III., I., p. 140). Im J. 978 befand sich Wolfgang im Zuge des Kaisers Otto II. nach Paris; auf der Rückkehr hinderte ein angeschwollener Fluß den Fortgang des Heeres, dem die Franzosen nachdrangen; vergebens sprach Wolfgang den Soldaten Muth zu, den Fluß zu übersetzen; da sprang er selbst der erste ins Wasser, und nun folgten ihm ermuthigt die Andern, und Niemand kam dabei um das Leben. Nicht unerwähnt dürfen auch die Verdienste Wolfgangs um die Colonisirung der bayerischen Ostmark bleiben und daß er zum Schutze der Colonie zwischen der Erlaf und Ybs vor den Einfällen der Magyaren das Castell Wieselburg erbaute (Ried I., p. 106—107). Um Bayern machte er sich auch noch insbesondere dadurch verdient, daß er die Erziehung der Kinder des Herzogs Heinrich, des Vaters Heinrich des Heiligen, leitete, und im letzteren, dessen Taufpathe er war, die Keime entwickelte, die später so schöne Früchte trugen. Wolfgang starb 31. October 994, eben auf einer Reise nach Pechlarn in Oberöstreich begriffen, im Dorfe Puppingen in der Capelle des hl. Othmar (s. die Art. St. Gallen und Othmar), zu dem er von Jugend auf eine große Verehrung gehegt hatte. In diese Capelle hatte er sich bringen lassen, als er fühlte, daß seine Auflösung herannahe, und bereitete sich durch die Beichte und das Viaticum auf den Tod vor. Da sich in der offenen Capelle viele Leute aus der Umgegend versammelt hatten und Wolfgangs Dienerschaft sie hinausschaffen wollten, untersagte es der Heilige mit den Worten: „Wehret es Niemanden einzutreten und dazubleiben, denn wir haben uns nur vor der Sünde zu schämen, und ist ja Christus nackt am Kreuze vor den Augen der Menschen gestorben! Möge Jedermann an mir sehen, was er zu fürchten und wovor er sich zu hüten habe! Und möge Gott mir armen Sünder und Allen gnädig sein!“ In feierlicher Procession wurde seine Leiche nach Regensburg gebracht, wo sie zuerst in der St. Peterskirche in Empfang genommen und der Seelengottesdienst abgehalten wurde; sodann brachte man sie, wie Wolfgang bei Lebzeiten befohlen, in die Basilica des hl. Stephan, wo sie mit den bischöflichen Gewändern und Insignien „in quibus consecratus erat“ angethan wurde, und von da trug man sie nach St. Emmeram, wo die feierliche Begräbniß statt fand (St. Wolfgangscapelle; s. Basn. Canis l. c. p. 132). — Wolfgang hatte sich seinen theuern Schüler Tagim zum Nachfolger gewünscht, allein diesen nahm der Kaiser, obgleich er von Allen zum Bischof erwählt worden war, nicht an, sondern die Inful von Regensburg erhielt Gebhard I., des Kaisers Kaplan, Sohn des Grafen Heribert und Bruder des Schwabenherzogs Conrad (Thietmars Chron. V. Nr. 26). Gebhard fing sogleich Händel mit den Mönchen von St. Emmeram und dem Abte Ramuald an (s. den Art. St. Emmeram, gefürstete Abtei), doch Kaiser Otto III. vermittelte 996 bei seiner Anwesenheit zu Regensburg den Frieden zu Gunsten des Klosters (Basn. Canis. III., I., p. 134 bis 136). Allein nach Ramualds Tod († 1001) brach der Streit von neuem wieder

aus, bis Kaiser Heinrich II. im J. 1021 sich wie sein Vorgänger Otto III. zu Gunsten des Klosters entschied, demselben urkundlich alle seine Güter und Besitzungen bestätigte und jede Alienation, auch von Seite eines Bischofes, verbot (Ried cod. dipl. p. 135 bis 137). Dagegen hat die Benedictinerabtei Prüel dem Bischof Gebhard ihre Stiftung zu verdanken. Sehr viel geschah damals für die Stifter und Klöster der Regensburger Diöcese durch Kaiser Heinrich den Heiligen; so restaurirte er 1002 von Grund aus die alte Capelle und setzte daselbst Chorherrn ein (Ried, I., 116), beschenkte das Kloster Prüel, baute das Kloster Obermünster ganz neu auf (Ib. p. 130); doch wurde dem Hochstift auch Manches zur Ausstattung des neuen Bisthums Bamberg entzogen. Im Uebrigen war Gebhard ein eifriger Anhänger Kaiser Heinrichs II. und begleitete ihn auf allen seinen Fahrten. Er starb im März 1023. Sein Zeitgenosse Thietmar, der ihn persönlich kannte, sagt über ihn bei Gelegenheit, wo er der Klagen der Mönche von St. Emmeram gegen ihn erwähnt (Chron. VI., Nr. 28 bei Pertz V (III.) S. 817—818) „difficile est mihi enarrare et alicui credere, quanta de hoc (Gebhard) populus sibi subditus ad vanam pertinentia superstitionem animaeque detrimentum suae dissereret. Hoc solum scio, quod moribus et raris apparatibus huic similem nunquam vidi neque de antiquioribus audivi. Si interiora exterioribus concordant, aut melior est ceteris aut longe inferior. Optime prius culta diruens, novis insudat maximis laboribus. Patriam cum commissis deserit, aliena, et quamvis longe sunt, supervacuis cultibus colit etc." —. Auf Gebhard I. „castum virum et singularibus quibusdam moribus et munditiarum ornatusque insueto quodam amore famosum et in divinis officiis nimis studiosum" (Herman. Contr. in chron. ad a. 1023) folgte Gebhard II., Canonicus zu Augsburg und regierte bis 1036. Er soll ein Graf von Hohenwart gewesen sein. Merkwürdig ist die in seine Zeit fallende Schankung des Kaisers Conrad II. an das Kloster Obermünster (bei Ried I., p. 148—149), worin es am Ende heißt baculo quoque nostro eidem monasterio imperialis nostre concessionis investituram contulimus, baculum quoque ipsum in testimonium perpetuum ibidem reliquimus." Außerdem theilt Ried (Ib. p. 141—145) einen Briefwechsel zwischen zwei damaligen Canonikern von Regensburg und dem Domcustos Martin von Mailand mit. Die zwei Canoniker nämlich, Paulus und Gebhard (nachher Gebhard III., Bischof von Regensburg), hatten eine Reise nach Italien gemacht und waren zu Mailand von der ambrosianischen Liturgie so eingenommen worden, daß sie, nach Bayern zurückgekehrt, an die Einführung dieses Ritus in der Regensburger Kirche dachten und zu diesem Zwecke den Domcustos Martin zu Mailand angingen, das mailändische Sacramentar, Antiphonar u. s. w. nach Regensburg zu schicken. Die Briefe der Canoniker sind gut geschrieben und zeugen von dem Eifer ihrer Verfasser um das Studium der Väter. — Nach Gebhards II. Tod trat Gebhard III., Bruder des Kaisers Conrad des Saliers, die Regierung der Regensburger Diöcese an. Gebhard III. stand dem Bisthum 24 Jahre vor. Er verwandelte sein Eigenthum, die Pfarrkirche zu Oehringen, 1037 in ein Collegiatstift um und stellte dasselbe unter den Schutz der Regensburger Bischöfe, welche die Befugniß haben sollten, den von den Canonikern gewählten jedesmaligen Probst zu investiren (Ried I., p. 150). Im Jahr 1038 stiftete Graf Eberhard von Ebersberg das Benedictiner-Nonnenkloster Geisenfeld (s. Buchners b. Gesch. Bd. 3, S. 196—197 mit der Bemerk. im Docum. Band). Das Kloster St. Emmeram verlor um 1050 durch den Tod den oft erwähnten Arnolf v. Vohburg (s. die Art. Emmeram u. Emmeramstift, und Buchn. b. Gesch. l. cit. S. 334), dagegen hatte es die Freude, 1052 den Papst Leo IX., der mit Kaiser Heinrich III. nach Regensburg gekommen war, in seinen Mauern zu begrüßen und der hohen Gnade gewürdigt zu werden, daß dieser Papst die neu ausgetäfelte Emmeramkirche consecrirte. Ferner weihte Leo bei seiner Anwesenheit zu Regensburg einen Altar in der Achkirche, und in der Umgebung die Kirchlein zu Kager und Bruckdorf ein, canonisirte den hl. Erhard und den Bischof

Wolfgang, und soll in der Frage um den Leib des hl. Dionysius Areopagita sich zu Gunsten des Emmeramstiftes erklärt haben (Ib. S. 211 ꝛc. und den Art. Emmeramstift). Im Jahre 1056 sah Regensburg den Nachfolger Leos IX., den Papst Victor II. (Gebhard von Eichstädt); ihn und den Cardinal Humbert lernte bei dieser Gelegenheit der fromme und gelehrte Mönch und Decan des Klosters Emmeram, Othlo, kennen. Othlo, im Anfang des eilften Jahrh. in der Freisinger-Diöcese geboren und in den Klöstern Tegernsee und Hersfeld gebildet, machte 1032 Profeß zu St. Emmeram in Regensburg, wurde dann Rector der Klosterschule und 1055 Decan. Die Wissenschaften hatten an ihm einen großen Verehrer, wenn er gleich nach seiner Profeß die weltlichen Schriftsteller nicht mehr las, sondern sich ausschließlich an die Lectüre der hl. Schrift und Väter hielt. Ueber seine, in gutem Latein geschriebenen Werke, das Leben des hl. Bonifaz, Wolfgang u. s. w., siehe Pertz VI. (IV.), S. 522—523. Als er sein Kloster von den Regensburger Bischöfen Gebhard III. und Otto unterdrückt und sich bei letzterem verhaßt sah, verließ er 1062 Regensburg und begab sich nach Fulda (Pertz ibid.). Gebhard III. starb im December 1060. Im Auftrage Kaiser Heinrichs III. führte er 1050 die oberste Befehlhaberstelle des teutschen Heeres gegen die Ungarn, stellte mit Herzog Conrad von Bayern und mit dem Markgrafen Adalbert die Grenzfestung Haimburg her, kehrte aber 1051, von Bela überlistet, flüchtig und schmachbedeckt nach Hause zurück. Hier erwartete ihn eine neue Calamität; Herzog Conrad von Bayern, schon lange gegen den Bischof Groll nährend, rückte vor Parkstein und zerbrach diese bischöfliche Veste, mußte aber diesen Landfriedensbruch mit seiner Entsetzung büßen (1053). Leider verwickelte sich bald darauf Gebhard in eine Empörung gegen den Kaiser, weßhalb er eine Zeit lang auf den Burgen zu Uflingen und Stofeln (Stauf?) gefangen gehalten wurde. Siehe Buchners b. Gesch. Bd. 3, S. 213—219. — Gebhards III. Nachfolger war Otto, Domherr zu Bamberg, Bruder des Burggrafen Heinrich von Regensburg. Merkwürdig ist die Urkunde dieses Bischofs d. 1064, durch welche er die von Gebhard III. dem Emmeramstifte aufgebürdete jährliche Bezahlung von 20 Talenten auf die Hälfte reducirte (Ried I., p. 159 bis 160); demnach verbesserte sich unter Otto die Lage der Emmeramer, und dieß bewog den nach Fulda abgegangenen Othlo, im J. 1067 oder 1068 wieder nach Regensburg zurückzukehren, wo er um 1083 starb. Im J. 1065 unternahmen mehrere Bischöfe, unter ihnen auch Otto von Regensburg, eine Pilgerfahrt nach Jerusalem. Einige Jahre darauf, etwa um 1068, kamen einige Scoten (Irländer), an ihrer Spitze der selige Marianus, nach Regensburg, fanden in Ober- und Niedermünster gastliche Aufnahme und schrieben dafür den Nonnen die Psalmen und andere biblische Bücher ab. Die Aebtissin Wille von Obermünster übergab ihnen mit Bewilligung des Bischofs Otto die zu Kloster Obermünster gehörige Weih St. Peterskirche „ministerio orationis providendam“ und „mox officinas claustri adjutorio bonorum edificant monachicamque vitam inibi celebrant et ab eleemosynis fidelium tantum ibi victitant. Tandem pro Dei misericordia concessum est eis aliquantulum justitie et utilitatis ad eandem ecclesiam pertinentis.“ So heißt es in der Urkunde Kaiser Heinrich IV. d. 1089, worin er diesem Scotenkloster das Mundiburdium ertheilt. Vgl. die Bollandisten in vita b. Mariani ad 9. Febr., die unter Anderm bemerken und nachweisen, daß dieser Marianus nicht mit dem bekannten Chronographen Marianus Scotus zu verwechseln sei, welcher um dieselbe Zeit lebte: letzterer war 1028 in Irland geboren, kam 1056 in das Kloster seiner Landsleute zu Cöln, begab sich 1058 nach Fulda, wo er bis 1069 als inclusus lebte, und starb um 1082 oder 1083 als inclusus zu Mainz, mit Hinterlassung einer an Notizen über die Iren und ihre Niederlassungen auf dem Continent reichen Chronik. Siehe über diesen Marianus Scotus und seine Chronik Pertz VII. (V.), S. 481 ꝛc. Die ursprüngliche Stiftung mehrte sich bald durch Schenkungen und die Anzahl der Brüder durch neue Ankömmlinge aus Irland. Als sie daher der

Raum nicht mehr fassen konnte, kaufte der Burggraf Otto von Regensburg im Verein mit andern Bürgern einen Platz beim Westenthor und bewerkstelligte den Bau des Klosters und der Kirche von St. Jacob, wie eine Urkunde Kaiser Heinrichs V. vom J. 1111 berichtet, worin dieser dem neuen Kloster das Mundiburdium ertheilt und eine Schenkung macht (Ried I., p. 171). Uebrigens kommt in dem Leben Marians bei den Bollandisten die merkwürdige Notiz vor, daß ein Scote von dem russischen Großfürsten zu Kiew Beiträge für das St. Jacobkloster zu Regensburg erhalten habe (Febr. t. II., p. 369; vgl. d. Art. Russen). Während indeß dieses Kloster sich hob, tobten außerhalb desselben gewaltige Stürme, die Kämpfe zwischen Papst Gregor VII. und Kaiser Heinrich IV. Bischof Otto von Regensburg war eines der Häupter der antigregorianischen Partei und einer der vertrauten Räthe Heinrichs, verkündete die Cölibatsgesetze Gregors nicht, wohnte der Aftersynode zu Worms 1076 bei, die den Papst Gregor für abgesetzt erklärte, hielt es fortwährend mit Heinrich, für den er auch die Waffen führte, und starb 1089 den 6. Juli. Er stiftete sich ein tägliches Gedächtniß und eine Wochenmesse im Kloster Prüel (Ried I., p. 167). — Ottos Nachfolger, der junge Gebhard IV. aus dem Geschlechte der Grafen von Hohenlohe, redete mit andern Reichsfürsten dem Kaiser Heinrich zu, den Afterpapst Clemens III. aufzugeben und Urban II. anzuerkennen, aber vergebens. Im J. 1094 verlor Regensburg allein durch eine Pest während eines Zeitraums von 12 Wochen 8500 Menschen. Im J. 1096 erschienen die ersten Kreuzfahrer zu Regensburg. Graf Friedrich v. Bogen stellte um 1100 das von den Magyaren zerstörte Kloster Oberaltaich (s. Bayern u. Passau) wieder her und dotirte es. Fünf Jahre nachher wurde Gebhard IV. „a quodam, quem intolerabiliter injuriaverat, proprio milite“ ermordet, wie es scheint, zu Pechlarn, nachdem er den bischöflichen Stuhl „per annos XVI. miserabiliter occupaverat.“ — Als bald darauf Heinrich IV. nach Regensburg kam, setzte er einen jungen Menschen, Ulrich mit Namen, auf den bischöflichen Stuhl von Regensburg, allein Ulrich konnte seine Rolle nur wenige Tage spielen, Heinrich V. beseitigte ihn und inthronisirte „Hartwigum virum nobilem, probatum Catholicum.“ Siehe Calles Annal. Eccl. Germ. t. VI., p. I., p. 31 u. 33; Pertz VIII. (VI.), S. 228—229, 740, 751; Oefele I., 185. — Hartwich I., ein Sohn des Herzogs Engilbert v. Kärnthen (?) verwaltete das bischöfliche Amt von 1105—1126. Unter Hartwichs Regierung entstanden mehrere neue Klöster; so stifteten 1109 die Grafen von Kirchberg das Kloster Mallersdorf; um dieselbe Zeit der hl. Otto v. Bamberg (s. d. Art.) das Kloster Prüfening (s. die Art. Hirschau u. Kornmann); der Graf Dietbald v. Bohburg 1118 das Kloster Reichenbach (Ried I., p. 177, 180 u. 196); der Pfalzgraf Otto v. Wittelspach, seine Gemahlin Heilica und der hl. Otto v. Bamberg um 1121 das Kloster Ensdorf (Ib. p. 178, 182 u. 207). Bischof Hartwich selbst setzte 1123 an die Stelle der Benedictiner zu Weltenburg Regularcanoniker ein, die er vom Kloster St. Florian (s. d. A.) kommen ließ (Ib. p. 181 bis 182). Während der Investiturstreitigkeiten scheint er eine solche Stellung angenommen zu haben, daß er es zwar mit dem Kaiser Heinrich V. hielt, ohne jedoch mit dem Erzbischof Conrad von Salzburg, der es mit dem Papst hielt, förmlich zu brechen. — Hartwichs Nachfolger war Chuno (Conrad I.), Abt des Klosters Siegberg bei Cöln, als welcher er den hl. Norbert (s. d. Art.) nach seiner Bekehrung in den hl. Schriften unterwiesen und auf das Diaconat und Presbyterat vorbereitet hatte. In Verbindung mit Gerhoh v. Reichersberg (s. d. Art. Geroch) arbeitete er dem Sittenverderbniß unter der Geistlichkeit entgegen. Er stiftete um 1227 das Collegiatstift St. Johann Baptist (und Evangelist) zu Regensburg, das nachher Papst Urban III. durch Bulle vom 20. Juli 1186 unter seine Protection nahm und hienach Niemand Andern zum Propst erhalten sollte „nisi quem fratres communi consensu vel major pars fratrum sanioris consilii secundum Dei timorem de choro s. Petri Ratisponen. providerint eligendum, sicut a prima fundatione (1127) in

eadem ecclesia est obtentum" (Ried I., 268—270). Da das von Hartwich eingeführte Institut der Chorherren St. Augustins zu Weltenburg nicht gedeihen wollte, so übergab Chuno durch Urkunde vom 1. Mai 1128 dieses Kloster wieder den Benedictinern („et, si Deo placet, vere monachis resignamus") nachdem er es reicher dotirt und die Klosterkirche consecrirt hatte (Ried I., p. 184). Um das J. 1130 stiftete eine Edelfrau Gertrud mit ihrer Tochter Luitgard die Propstei regulirter Canoniker St. Augustini zu Schamhaupten; Bischof Heinrich I. bestätigte 1137 diese Stiftung (Ib. S. 200). Chunos Todesjahr wird verschieden angegeben; Ried, Calles (Annal. Eccl. Germ. VI., p. I. p. 338) u. A. m. sind für das J. 1132. — Auf Chuno, von Trithemius als „sanctus ac doctus vir" bezeichnet, succedirte Heinrich I., Sohn des Grafen Otto von Wolfertshausen, aus dem mächtigen Geschlechte der Anderer. Gewählt durch den Einfluß des Grafen Friedrich v. Bogen in Abwesenheit des Herzogs Heinrich des Stolzen, wurde er von letzterem nicht anerkannt, und es entstand hierüber zwischen Herzog Heinrich und zwischen dem Bischofe mit den Regensburgern und seinen Verwandten Krieg. Gleich im Anfang des Kriegs ließ der Herzog die Stadt Regensburg anzünden, wodurch sie größtentheils in Flammen aufging (Buchn. d. Gesch. IV., S. 146—149); 20 Jahre nachher, am Tage der hl. Tiburtius und Valerianus 1152, verbrannte abermals ein großer Theil der Stadt Regensburg, darunter die Kirchen von St. Peter, St. Johann, Ober- und Niedermünster, die alte Capelle, St. Paul und St. Jacob. Andrerseits war aber des Bischofs Heinrich Zeit reich an Bauten und neuen Stiftern. So fällt in seine Zeit der Bau der berühmten steinernen Brücke zu Regensburg, und 1138, während des eilfjährigen Brückenbaues, wurden auch die Kirche und das Kloster St. Mang und Stadtamhof erbaut. Der Canonicus Gebhard von Regensburg, ein Graf v. Raning und Rottenburg, schenkte dazu Grund und Boden; Bischof Hartwich II. bestätigte das neue St. Mangstift 1156; s. Buchn. IV., S. 153 bis 154. Unter den damals gestifteten Klöstern steht das 1133 von dem Markgrafen Dietbald von Vohburg errichtete Cistercienserkloster Waldsassen oben an (siehe Ottonis Prioris chron. Walds. bei Oefele t. I., p. 54 ꝛc.); andere Klöster wurden damals oder bald darnach errichtet zu Rohr, Münchsmünster (vorher von den Magyaren zerstört), Windberg, Paring, Walderbach, Speinshart, und mit Cisterciensern, Prämonstratensern und regul. Chorherren St. Aug. besetzt; zu Altmühlmünster stifteten die Grafen von Riettenburg um 1155 einen Sitz für Tempelherrn. Bischof Heinrich, obwohl kriegerisch, erwies sich doch den Klöstern wohlthätig (Ried I., p. 191—223), doch gab es mit den St. Emmeramern bedeutende Dissidien, die aber in der letztern Zeit Heinrichs sich in dem Grade ausglichen, daß Heinrich sogar Mönch zu St. Emmeram wurde; s. Hundii Metropol. Salisb. cum. not. Gew. Ratisp. 1719, t. I. de episc. Ratisp., und Christoph. Hofmanni hist. episc. Ratisp. et abbatum monast. s. Emmerami bei Oefele I. In Bezug auf das Domcapitel zu St. Peter ist die Bulle des Papst Eugenius dd. 30. Dec. 1145 merkwürdig (Ried, p. 213), wodurch dem Capitel die Cathedralkirche zu St. Peter und alle seine Güter bestätiget und unter den apostolischen Schutz genommen werden und statuirt wird „ut nulli nisi Ecclie vre canonicis eiusdem ecclie archidiaconatuum administratio committatur"; lesenswerth ist auch die in Schuegrafs Gesch. d. Domes von Regensburg S. 69—70 enthaltene Urkunde über die geistliche Verbrüderung zwischen den Domcapiteln zu Regensburg und Passau und die Urkunde über die Schankung Hohenburgs auf den Altar des hl. Petrus in die Hände Heinrichs (Ried, p. 218). Heinrich starb im Mai 1155, er hatte Theil genommen an dem von dem hl. Bernhard gepredigten Kreuzzug und war der letzte Bischof von Regensburg, der bei St. Emmeram begraben wurde. — Heinrichs I. Nachfolger war Hartwich II., vorher Canonicus zu Salzburg, Sohn des Grafen von Ballenstide (?), vergab, ohne noch von dem Kaiser in die Regalien eingesetzt zu sein, die vom Fürstenthum Regensburg abhängigen Afterlehen und zog sich dadurch die hierauf gesetzte Geldstrafe zu, nach deren

Entrichtung der Kaiser die Sache für abgethan erklärte. Die Irrung Hartwichs mit dem Bischof Otto von Freysing (s. Freysing) bezüglich der Diöcesan-Grenzen wurde durch die Schiedsrichter Eberhard, Erzbischof von Salzburg, und Gotthard, Abt von Admont durch Urkunde vom 25. Mai 1157 beigelegt (Ried I., p. 229). Aus den Schenkungs-Urkunden Hartwichs seien hier angeführt: 1) die Urkunde d. 1159, eine Donation an das Hospital zu St. Catharina in Regensburg betreffend, und 2) die Urkunde d. 1161, wodurch dem Kloster St. Emmeram einige Güter zurückgestellt werden (Ib. p. 231, 234). Eine verderbliche Fehde zwischen Hartwich und Heinrich dem Löwen legte der Landtag zu Regensburg 1161 bei. Uebrigens stund auch Hartwich im Kampfe Friedrichs I. gegen Papst Alexander III. auf Seite des erstern und des Gegenpapstes Victor IV. Hartwich starb im Aug. 1165; ihm folgte Eberhard der Schwabe zugenannt, Canonicus von Augsburg, der, den Kaiser Friedrich auf seinem vierten Römerzug begleitend, am 24. August 1167 zu Rom an der pestartigen Seuche starb, welche in acht Tagen den größten Theil des kaiserlichen Heeres dahin raffte. — Eberhards Nachfolger Conrad II. (Chuno II.) von Raitenbuch wurde zwar von Kaiser Friedrich I. bestätiget (Ried I., p. 242) als ein Mann, welcher der ganz herabgekommenen und verarmten Kirche von Regensburg aufzuhelfen im Stande wäre, aber der Kaiser verrechnete sich doch an ihm, indem er sich auf die Seite des rechtmäßigen Papstes Alexander III. stellte und von dem Erzbischof Christian von Mainz nicht weihen ließ, weßhalb dieser ihn für suspendirt erklärte; in der Folge indeß, scheint es, zeigte sich Conrad dem Kaiser gefügiger (Buchner Bd. IV., S. 241, L. Hochwartii episc. Ratisp. catal. in Chunone II. bei Oefele I.). Im J. 1178 wohnte Conrad der bayerischen Synode zu Hohenau am Inn bei, wo man dem Papste Alexander III. Treue gelobte und an der Verbesserung der Kirchendisciplin arbeitete. Conrad starb am 11. Juni 1185. Siehe die in Conrads Zeit fallenden Urkunden bei Ried I., S. 242—268, darunter vorzugsweise die päpstliche, das Domcapitel betreffende S. 260. — Nach Conrad II. wird ein gewisser Gottfried als vom Kaiser Friedrich ernannter Bischof von Regensburg genannt, der aber kurz darauf resignirt oder die ihm zugedachte Würde abgelehnt haben soll. Hochwart u. A. meinen, dieser Gottfried sei der bekannte Gottfried von Viterbo gewesen (s. den Art. Gottfried und Cas. Ouden. comment. de script. eccl. ad a. 1180, p. 1629, Lipsiae 1722, t. II.); da nun Gottfried von Viterbo Conrads III., Friedrichs I. und Heinrichs IV. Kaplan und Notar war, so hat diese Meinung eben nichts Unwahrscheinliches auf sich. Ried übergeht den Gottfried ganz und führt nach Chuno oder Conrad II. unmittelbar Conrad III. von Laichling auf. Letzterer regierte die Diöcese bis 1204. Er weihte 1189 die neue Basilica des St. Emmeramklosters ein, nahm Theil an dem Kreuzzuge Kaiser Friedrichs I. ins hl. Land, und führte 1203, in Verbindung mit dem Erzbischof von Salzburg und dem Bischofe von Freysing, wegen der Rechte in Regensburg und vorzüglich wohl aus Eifersucht und Streben nach Unabhängigkeit, Krieg mit Herzog Ludwig I. von Bayern. Noch war der Krieg nicht geendet, als Conrad III. am 23. April 1204 starb. — Sein Nachfolger, Conrad IV., Dompropst in Freysing, Graf v. Teisbach und Frontenhausen, regierte von 1204 bis 1227. Ein Herr mildern und klügern Sinnes schloß er mit Herzog Ludwig Frieden; in dem merkwürdigen Friedensvertrage versprach Ludwig dem Bischofe unter Anderm selbst das Herzogthum zu hinterlassen, falls er ohne Erben sterben würde; indeß wurde alle Hoffnung des Bischofs durch die Heirath Ludwigs mit der schönen und tugendhaften Ludmilla, Tochter des Königs Premislaus von Böhmen und Wittwe des Gr. Albert III. v. Bogen vereitelt (s. den Friedenstractat bei Ried I., p. 289). Kaiser Friedrich II. bestätigte durch Urkunde v. 25. Nov. 1219 dem Bischof Conrad alle seine Rechte in Regensburg und in den Dominien, besonders das Recht Salz zu sieden und Metalle zu graben, begünstigte auch sonst noch den Bischof und die Stadt Regensburg (Ried p. 323). Einige Jahre vorher (1215) hatte Kaiser

Friedrich die Nonnenstifte Ober- und Niedermünster an Bischof Conrad gegen Güter bei Nördlingen und Oehringen vertauscht. Dagegen protestirten diese Klöster, und die Aebtissin Tutta von Niedermünster reiste persönlich nach Würzburg zum Reichstag, wo sie es dahin brachte, daß der Tausch vernichtet und erklärt wurde, es dürfe fortan kein Fürstenthum ohne Vorwissen und Einwilligung des Besitzers und dessen Lehenmänner auf was immer für eine Weise alienirt werden (Ib. p. 310 u. 314). Den kirchlichen Eifer des Bischofs Conrad bezeugen seine frommen Stiftungen und Donationen. Mehrere Klöster, wie Prüel (s. besond. S. 307 bei Ried), erfreuten sich ansehnlicher Gaben von ihm, und durch Urkunde vom J. 1226 (Ib. 346) übergab er den nach Regensburg berufenen mindern Brüdern des hl. Franz von Assisi das Salvatorkirchlein nebst einem Platze und Hause (s. Lipf: Stifte und Klöster der Diöc. Reg.); es war dies das erste Minoritenkloster in Bayern, zu dessen Errichtung auch Herzog Ludwig und Albert, Graf v. Bogen, beisteuerten. Dem Hochstifte und dem Domcapitel (s. u. A. Ried I., p. 348) erwies er sich gleichfalls sehr liberal, für die Armen aber stiftete er zu Regensburg das noch bestehende St. Johannspital (s. Ried I., p. 302, 305—307, 320, 345, und Buchners b. Gesch. Bd. V., S. 59). Er starb 9. April 1227. Zu Conrads Zeit im J. 1210 schenkte Herzog Ludwig von Bayern die Aegydicapelle in Regensburg und Anders an den Teutschorden; erwähnenswerth ist auch noch das Schreiben des Papstes Innocenz III. vom J. 1209 an Conrad, worin er diesen mahnt, die verdorbenen Sitten des Clerus u. s. w. zu reformiren; namentlich klagt der Papst „quod plebani de rure tuae diocesis et quidam eorum decani ... cohabitationibus manifestis polluti, cum ad generalem synodum singulis annis accedunt, excessus suos nequiter occultantes et se invicem consoventes, nihil inter se denuntiant"; ferner höre er, daß viele Leute auf dem Lande, ohne das Sacrament der Firmung empfangen zu haben, dahin sterben u. s. w. (Ib. p. 297). — Nach Conrads IV. Tod rissen die hochstiftlichen Ministerialen im Einverständniß mit dem Bürgermeister und Stadtrath und im Gegensatz zum größern Theil des Domcapitels die Bischofswahl an sich und wählten den Dompropst Gottfried zum Bischof. Der junge Kaiser Heinrich VII. bestätigte diese Wahl, und der Gewählte trieb mit dem hochstiftlichen Kirchengute eine willkürliche und üble Wirthschaft; um so mehr fühlte sich demnach der größere in seinem Wahlrecht beeinträchtigte Theil des Capitels gedrungen, eine Gesandtschaft nach Rom abzuschicken, um seine Rechte zur Geltung zu bringen. Papst Gregor IX. verwarf auch die Wahl Gottfrieds, und an dessen Stelle wurde der eben damals zu Rom sich befindliche Domcantor zu Mainz, Siegfried, von der Regensburger Deputation zum Bischof von Regensburg gewählt, vom Papst sogleich geweiht und von Kaiser Friedrich bestätiget; zugleich annullirte letzterer Alles, was Gottfried sich bezüglich des Kirchengutes hatte zu Schulden kommen lassen und ernannte den Siegfried zum Vicekanzler des Reiches (Ried I., p. 349, 350—354; Buchner V., S. 60—61). Siegfried war ein kluger, gelehrter und um seine Diöcese viel verdienter Mann. Er räumte mit Consens seines Capitels im J. 1229 den Dominicanern die Blasiuskirche zu Regensburg ein (Ib. p. 356, 361); einige Jahre später räumte auf Siegfrieds Vorwort die Bürgerschaft von Regensburg einen Platz zunächst der Stadtmauer gegen Westen zum Bau eines Klosters für fromme Frauen (Dominicanerinnen) ein „ut quia penitentes sorores (i. e. Franciscanerinnen) ad Orientem ejusdem civitatis quasi spiritales custodes locate sunt, ab Occidente eadem civitas laude Dei nominis et spiritali custodia non privetur" (Ib. p. 373); Graf Heinrich v. Ortenburg schenkte 1237 den Dominicanerinnen die Kirche zu Schwarzhofen mit all ihren Gütern und Einnahmen (Ib. p. 381, 398, 402—403). Während Bischof Siegfried auch noch andern Klöstern seine Gunst und Liberalität zuwendete, stiftete die böhmische Königstochter und Wittwe des bayerischen Herzogs Ludwig I., Ludmilla, aus ihrem eigenen Vermögen, welches ihr als Gräfin v. Bogen angefallen war, zum Seelenheile ihrer Gatten und Söhne im

J. 1232 das Cistercienser-Nonnenkloster Seligenthal bei Landshut (Mon. Boic. XV., 443). In Obermünster wollte Bischof Siegfried die strenge Lebensweise, wie sie von Dominicanerinnen beobachtet wurde, einführen, allein der Erzbischof und päpstliche Legat Eberhard von Salzburg hinderte dieß (Buchn. V., 101). Laut einem päpstlichen Schreiben d. d. 3. Juli 1230 hatte Siegfried gegen die „Clericos concubinarios civitatis et diocesis Ratispon. generalem excommunicationis sententiam" promulgirt und sich an den Papst um Facultäten zur Absolution Jener gewendet, die aus Unwissenheit im Zustand der Excommunication die geistl. Functionen verrichteten; Papst Gregor IX. ertheilte diese Facultät für Diejenigen, die sich bessern würden (Ried I., p. 364). Ueber die Aufstellung von Domvicaren, das capitlische Statut „de aequali divisione beneficiorum ad obellationem eccliae maj. spectantium" und das andere Statut „quod advocatia Ecclesiae Ratispon. non amplius in feudum detur, sed remaneat mensae episcopali" s. Ried p. 384, 406 u. 396, 404, 408); auf Juden zu Regensburg Bezügliches Ib. p. 371 u. Buchner V., 61. Im Uebrigen wurde Siegfried, der als Kanzler Friedrichs II. noch weniger als die andern bayerischen Bischöfe die gegen Friedrich erlassene Excommunicationsbulle zu verkünden geneigt sein konnte, von dem päpstlichen Legaten Albert Beham (s. d. Art.) gebannt, trat aber nach der Synode von Lyon, welche Friedrichs Absetzung aussprach, offen auf die Seite des Papstes, wofür ihn nun Friedrich aller bisher ertheilten Gnaden und Privilegien beraubte; vgl. Buchner V., S. 68—69, 78, 90 ff., 100—103; Ried I., p. 367 u. 408; den Art. Friedrich II. Siegfried starb im März 1246. — Siegfrieds Nachfolger Albert I., Graf v. Pütengau, Canonicus zu Halberstadt, vollzog das von seinem Vorfahrer noch vor seinem Tode über Regensburg verhängte Interdict und wurde deßhalb aus der Stadt vertrieben. Im J. 1247 excommunicirte Papst Innocenz IV. den Herzog Otto von Bayern und belegte das ganze Land mit dem Interdict, da Otto sich an Kaiser Friedrich II. und dessen Sohn Conrad angeschlossen hatte; Albert von Regensburg und alle übrigen Bischöfe Bayerns verkündeten das päpstliche Interdict, und so breitete sich über das ganze Land Krieg und unsägliche Verwirrung aus; siehe hierüber und über Bischof Alberts Antheil an dem Plane, Kaiser Conrad IV. zu tödten, Buchn. V., 105 ff., 116 ff. Mit dem Antritt der Regierung des Herzogs Ludwig des Strengen kehrte endlich der Friede wieder zurück (Dec. 1253, Ib. p. 133 bis 139); doch fehlte es auch in der Folge nicht an Mißhelligkeiten zwischen den bayerischen Herzögen und dem leidenschaftlichen Bischof Albert. Wegen mancherlei Vergehen bei dem päpstlichen Stuhle angeklagt, mußte er Dec. 1260 den bischöflichen Stuhl cediren und zog sich in das Kloster Sittenberg zurück (s. Hund. episc. Ratisp., L. Hochwartli catal. ep. Ratisp., und Chr. Hofmanni hist. ep. und abbat. Ratisp.). In seiner Zeit nahm das Domcapitel an Ansehen und Einfluß sehr zu; s. Ried I., 411—413, 421—426, 452. Ueber die Frage, ob schon Bischof Albert I. den dermaligen Regensburger Dom angefangen, s. Schuegrafs Gesch. dieses Domes, S. 52—58. — An Alberts I. Stelle kam der berühmte Dominicaner Albert der Große (s. d. Art.), durch den päpstlichen Legaten auf die Regensburger Cathedra befördert. Obgleich er nur ein Jahr lang das Bisthum verwaltete und dabei seine Studien fortsetzte, so erholte sich dennoch, da er bei seiner armen Lebensweise für sich wenig bedurfte, unter seiner Regierung das in seinen öconomischen Verhältnissen sehr herabgekommene Hochstift. Für die Blüthe und den Eifer des Minoritenklosters zu Regensburg in damaliger Zeit zeugt unter Anderm ein Schreiben des Bischofs Otto von Passau vom J. 1260, worin den Minoriten von Regensburg erlaubt wird, in der ganzen Diöcese Passau Beicht zu hören und zu predigen (Ried I., p. 463); ein Berthold von Regensburg erschütterte damals durch seine begeisternden Predigten zu Regensburg und auf seinen Zügen durch Bayern, Oestreich, Sachsen, Böhmen und Mähren die ungeheuern um ihn versammelten Menschenmassen, s. d. Art. Berthold, Franciscaner zu Regensburg, und David von Augsburg.

Anderst stund es mit der Weltgeistlichkeit in der Diöcese Regensburg und in Bayern; über das große Verderben unter derselben siehe die Bulle des Papstes Alexander IV. v. Id. Febr. 1260 bei Herm. Altah. ad a. 1260. Wohl mochte dieser Zustand des Clerus Schuld sein, daß Bischof Albert so bald resignirte. — Nach Alberts II. Abtreten wählte das Domcapitel den Leo Tundorfer, Domdecan zu Regensburg, aus einem Regensburgischen Patriciergeschlechte, zum Bischof (Ried I., 464). Unter Leos Regierung wurde den Eremiten des hl. Augustin zu Regensburg eine Kirche übergeben (Ib. p. 514, 519, 550, 636); auch andern Klöstern und Stiftern zeigte sich Leo wohlthätig, namentlich dem Dominicanerkloster zu Regensburg (Ib. p. 534). Am 20. April 1273 verbrannte die Cathedrale zu Regensburg; auch der Bischofshof und hinab die ganze Straße wurde in Asche gelegt. Da faßte Bischof Leo den Entschluß, eine neue Cathedrale aus behauenen Steinen und in erhabenem Style aufbauen zu lassen. Weil die Mittel des Hochstiftes und der Diöcese dazu nicht hinreichten, stellte er im Concil zu Lyon 1274 die Bitte, eine Beisteuer auch aus andern Ländern einsammeln zu dürfen; es ward ihm die Sammlung in den Sprengeln Teutschlands und auch in einigen Spaniens gestattet und laut Breve, d. d. 9. Mai 1274, den Beisteuernden ein Ablaß zugesichert. Den Grundstein zu diesem, dem jetzigen, Dome legte Leo am Vorabend des St. Georgitages 1275. Nach Leos Tod († 1277 im Juli) wurde der Bau von seinem trefflichen Nachfolger Bischof Heinrich II., Graf v. Rotteneck, eifrigst fortgesetzt; ebenso waren auch die andern Bischöfe von Regensburg bis gegen die Mitte des 15ten Jahrhunderts, wo der Dom der Hauptsache nach vollendet dastand, mit der Fortführung des Baues eifrig beschäftiget (s. Schnegraf, l. cit. S. 71—177). Heinrichs II. specielle Leistungen für den Dombau siehe Ib. S. 89 ff.; er verbaute in die Domkirche seine ganze Grafschaft Rotteneck! Zur Hebung des Gottesdienstes im Dome und zur Verbesserung des Kirchengesanges ließ er Mönche von Heilbronn nach Regensburg kommen (Ibid. S. 91 ff.); für den feierlichen Gesang der sogenannten O Antiphonen machte er eine eigene Stiftung (Ried, p. 603). Erwähnenswerth ist auch Heinrichs Empfehlung der Schwestern der hl. Maria Magdalena, die unter seiner Regierung die Regeln der hl. Clara angenommen hatten (Ib. p. 617). Dieser preiswürdige Herr, bei den steten Zwistigkeiten unter den bayerischen Fürsten der beständige Vermittler und Obmann, und auch in den Streitigkeiten mit der Bürgerschaft von Regensburg immer einen billigen und friedliebenden Sinn zeigend, starb am 25. Juli 1296. Die Grafen v. Leonberg hatten im Anfang des J. 1296 die Stiftung eines Nonnenklosters zu Niederviehbach unternommen. Den Stiftungsbrief bestätigte nicht mehr Heinrich, sondern dessen Nachfolger Conrad. — Conrad V. von Luppurg regierte 1296—1313. Er wird als ein frommer und milder Herr bezeichnet. Seine Herrschaft Luppurg schenkte er der Cathedrale. Bezüglich der 1300 oder 1301 auf der Diöcesansynode erlassenen bischöflichen Statuten und Anordnungen erklärte das Domcapitel ausdrücklich seine Adhäsion zur Aufrechthaltung derselben (Ried II., p. 733). In der Fehde zwischen Regensburg und den bayerischen Herzögen Otto und Stephan (1297) machte Conrad den Vermittler; kurz darauf erhob sich unter der Anführung eines gewissen Rindfleisch in Regensburg und in andern Theilen Bayerns und Teutschlands eine harte Verfolgung gegen die Juden (Buchn. V., S. 224—226). In Sache der sogenannten ottonischen Handfeste kam mit Regensburg der Vergleich zu Stande, daß zwar der Herzog kein Recht habe, Unterthanen des Bischofs, des Capitels oder auch anderer Geistlichen des Regensburger Bisthums willkürlich zu besteuern, daß aber doch die genannten Geistlichen die freie Wahl haben sollten, gegen Verabreichung der verlangten Steuern die niedere Gerichtsbarkeit über ihre Leute zu erkaufen (Ib. p. 262—268, und Freiberg, Gesch. d. bayer. Landst. Bd. I., S. 199 ff.). Bischof Conrad v. Luppurg starb den 26. Jan. 1313. Es folgte ihm Nicolaus, nach Einigen ein geborener Edler v. Stachowitz aus Böhmen, früher Kaiser Heinrichs VII. Notar und Schatzmeister bei dem Hochstifte Eichstädt. Mit

kluger Mäßigung nahm er Anstand, die 1322 vom Erzbischof Friedrich von Salzburg über die niederbayerischen Herzöge (weil sie von der Geistlichkeit Steuern abforderten) und über Niederbayern verhängten Censuren zu publiciren und wendete sich in dieser Sache an den Papst (Ried II., 797); diese Zögerung rettete das Bisthum vor großen Gefahren und bald darauf kam ohnehin zwischen den Herzögen und Bischöfen eine Aussöhnung zu Stande. In dem Kampfe des Papstes gegen Kaiser Ludwig den Bayer unterließ er es gleichfalls, die über Ludwig erlassene Excommunication zu publiciren (vergl. Ried II., p. 836). Was Nicolaus für den Dombau that, siehe bei Schuegraf l. cit. S. 99 ff.; auch schenkte er der Domkirche eine große Glocke, welche die Umschrift führt: „Sanctos collaudo, tonitrua fugo, funera claudo“, fundirte zwei „Vicarios perpetuos“ zur täglichen Frühmesse im Dome (Ried II., 783). Im J. 1330 hielt er eine Diöcesansynode zu Regensburg; am Schlusse der Synodalstatuten werden der gesammten Geistlichkeit die Brüder Dominicaner, Minoriten, Augustiner, Carmeliter und die Schwestern dieser Orden, ingleichen auch die „procuratores fabricae (ecclesiae Cath.)“ empfohlen (Ib. 829). Ueber den Streit, den er mit dem Kloster St. Emmeram führte, s. Hochwart, Hund und Ried (II., p. 804); über die Gründung des Klosters Frauenzell 1321 und die Bestätigung durch Nicolaus 1324 siehe Ried 785 und Hund Metrop. II., 324 edit. Ratisp.; über die Judenverfolgung zu Deggendorf und andern Orten Niederbayerns 1337 siehe Buchner V., 495—496. Nicolaus starb im Oct. 1340 in dem Kloster Oberaltaich, welchem er besonders gewogen war. — Nach dem Tode des Bischofs Nicolaus konnte sich das Domcapitel bezüglich der Wahl eines Nachfolgers nicht vereinigen, es spaltete sich in drei Parteien, jede davon stellte einen Bewerber auf und so stritten sich um die Infel Heinrich v. Stein, Dombechant von Eichstädt, Hyppolitus v. Hohenberg, Propst zu Regensburg, und Friedrich, Sohn des Burggrafen von Nürnberg. Für Heinrich v. Stein war Kaiser Ludwig, der ihm und dem Hochstifte Regensburg manche Gnade erwies (Ried II., p. 849, 851, 855, 863, 865); die hierüber bei Ried vorfindlichen Urkunden reichen bis zum 29. Oct. 1345. Indeß wurde Heinrich vom Papst nicht anerkannt, sondern Friedrich, der Sohn des Burggrafen, der sich daher auch in einer Urkunde vom 8. Juli 1343 „Fridericus dei et aplce sedis gra Epus Ecclie Ratisp.“ nennt, und endlich auch, zwischen den J. 1345—1347, von Kaiser Ludwig anerkannt wurde. Dieser Friedrich brachte durch Unwirthschaftlichkeit und Verschwendung das Hochstift sehr herab, weßhalb ihm auch in der Person seines Bruders Berthold, Bischofes von Eichstädt, ein Administrator gegeben wurde; so z. B. verkaufte er an Kaiser Carl IV. die wichtige Herrschaft Stauf (Ried II., p. 882, 892). Natürlich konnte ein solcher Verschwender für die Fortsetzung des Dombaues nichts thun, wogegen Heinrich v. Stein sich in dieser Beziehung verdient gemacht hatte (Schuegraf, S. 112—119). Friedrich starb 1368. — Friedrichs Nachfolger Conrad V. von Haimberg war ein ganz anderer Herr. Ueber seine großen Verdienste um den Dombau läßt sich Schuegraf (S. 119—131) das Weitere aus. Im J. 1377 hielt er eine Diöcesansynode zu Regensburg, deren Acten 1785 und 1787 zu Straubing im Druck erschienen sind und die sich auch im Bd. XV. der Mon. Boic. befinden. Den Vermögensstand des Hochstiftes suchte er zu heben, ohne jedoch zum Ziele zu gelangen, wobei zum Theil auch seine Bauten Schuld sein mochten. In letzterer Beziehung erlaubten sich die Carmeliter zu Regensburg ihn öffentlich in den Predigten zu tadeln, weßhalb sie aus Regensburg auswandern mußten und nach Straubing kamen (Lipf, Stifte u. Klöster der Diöcese Regensb.). Conrad starb 1381 den 31. Juli. Er war ein demüthiger Herr und liebte seinen Clerus, approbirte das Capitelstatut, welches „quoddam festum seu quendam ludum puerorum in quibusdam Eccliis ludum Epatus, in nonnullis vero festum stultorum nuncupatum“ abschaffte (Ried II., 920) und baute die Stiftskirche zu St. Johann in Regensburg neu auf. Zu Conrads Zeit starb († 1374) der durch seine Schriften bekannte und vielfach verdiente Regensburger Domherr

Conrad v. Maidenburg (de monte puellarum), über den sich bei Schuegraf l. cit. II., S. 212—224 schätzbare Notizen finden. — Mangel an Raum und Zeit erlaubt es dem Verfasser dieses Artikels nicht, auch den noch übrigen Theil der Geschichte der Bischöfe von Regensburg so ausführlich zu geben, wie es bisher geschehen ist; es wird demnach von den noch zu behandelnden Bischöfen nur mehr kurz gehandelt werden. Conrads V. Nachfolger, Graf Theodorich von Abensberg, starb schon am 5. Nov. 1383, nachdem er sich während seiner kurzen Regierung als einen der nützlichsten Verwalter des Hochstiftes in Bezug auf die Temporalien desselben gezeigt hatte. S. Hund, Hochwart, Schuegraf I., S. 181, Gemeiner II., 209. Den Schluß der Reihenfolge der Bischöfe von Regensburg im 14. Jahrhundert und den Anfang im 15. Jahrh. machte Johann I. von Moosburg, natürlicher Sohn des Herzogs Stephan von Bayern. Während das Capitel über die Wahl eines Nachfolgers des Bischofs Theodorich sich herumstritt, bewarb sich Johann selbst bei dem Papste um die Infel und erhielt sie, nachdem das Capitel zu spät sich auf den gelehrten Paul Chöllner, Canonicus zu Passau und Regensburg, vereiniget hatte. Leider war aber Johann I. ein prachtliebender, unwirthschaftlicher und verschwenderischer Herr, der die Besitzungen des Hochstiftes verpraßte, Schulden häufte und durch seinen Generalvicar Peter v. Raimago den gesammten Clerus seiner Diöcese besteuerte. Doch hatte des Bischofs Prachtliebe auch etwas Gutes, denn Johann that viel für den Dombau, namentlich verdankt ihm der Dom das Hauptportal, eines der herrlichsten aller Denkmäler teutscher Kunst. S. über Johann I. und Peter v. Raimago bei Schuegraf I., 131—165, Hochwart, Hund u. s. w. Johann I. starb 25. April 1409. — Das Gegentheil von Johann I. war sein Nachfolger Albert III. von Stauf. Er brachte beinahe alle von seinem Vorfahrer verkauften und verpfändeten Güter wieder an das Hochstift zurück und bezahlte die von demselben contrahirten Schulden; zugleich wurde auch, ungeachtet der schweren Zeiten (Hussitismus und Hussitenkrieg) ununterbrochen am Dome fortgebaut. Albert wohnte der Synode zu Constanz bei und hielt im Mai 1419 eine Diöcesansynode, auf welcher die Statute des Salzburger Provincialconcils vom J. 1380 publicirt und am Schlusse vom Generalvicar Werner Aufliger an den versammelten Clerus eine merkwürdige Mahnrede gehalten wurde (Ried II., p. 982, Dalham Conc. Salisb.). Zum Unterricht im Kirchenrechte ließ er einen Priester aus Hildesheim kommen. Dieser treue und leutselige Oberhirt starb am 10. Juli 1421. — Sein Nachfolger war Johann II. von Streitberg. „Hic bene rexit ac omnibus affabilis fuit" heißt es unter Anderm bei Hund; doch gerieth er wegen Stauf einerseits durch die Regensburger, andererseits durch Herzog Heinrich von Landshut sehr ins Gedränge, und fand er sich in die Nothwendigkeit versetzt, an einigen hussitisch-gesinnten Geistlichen zum heilsamen Schrecken Anderer, die zum Hussitismus hinneigten, ein Exempel zu statuiren. Johann II. starb den 1. April 1428. — Nach Johanns Tod wählte das Capitel in Abwesenheit des Dompropstes und Domdechants, die sich eben zu Rom befanden, den Canonicus Erhard von Sattelbogen zum Bischof; allein da gleich nach der Wahl Streitigkeiten ausbrachen und auch andere Competenten auftraten, stellte Papst Martin V. selbst den Doctor der Theologie, Conrad von Soest aus Westphalen, seinen Kreuzträger, zum Bischof von Regensburg auf, um den bayerischen Herzögen sich gefällig zu erweisen. Unter diesem Bischof, Conrad VII., wurde nach der Meinung Schuegrafs (I., 176—177) der Regensburger Dom 1436 der Hauptsache nach vollendet, und kam durch die fromme Freigebigkeit des bayerischen Herzogs Wilhelm Werd (als Pfandschaft ihm zugefallen auf dem Straubinger Tag 1329) wieder an das Hochstift (s. auch Ried II., p. 1005). Ueber Conrads Anwesenheit zu Basel auf dem Concil und über die von ihm ausgeschriebenen Diöcesansynoden s. Hochwart, Hund, Ried (II., p. 1001, 1006); siehe ferner bei Ried (p. 1010) einen Theil der Urkunde, wodurch Herzog Ernst in der von ihm auf dem Kirchhof zu St. Peter in Straubing erbauten Capelle eine tägliche Messe und

einen ewigen Jahrtag für die unglückliche Agnes Pernauerin und für die Seelenruhe aller Christgläubigen am 16. Juli 1436 stiftete. Conrad VII. starb am 10. Mai 1437. Ein paar Jahre vorher, man weiß die Zeit nicht näher, starb zu Regensburg der durch seine Schriften bekannte gelehrte Chorherr Andreas von St. Mang; vgl. Oefele I., 1—14. — Conrads VII. Nachfolger, Friedrich II. von Parsberg, stund der Kirche von Regensburg 13 Jahre vor und starb am 28. Febr. 1450. Vor seiner Wahl stellte das Domcapitel gewisse von dem künftigen Bischofe und dem Capitel für alle Zeiten zu beobachtende Punkte auf; da nun aber Friedrich nach seiner Wahl diese Artikel wieder umstieß und nachher auch nach Abhaltung einer Diöcesansynode die Canoniker reformiren wollte, entstanden zwischen ihm und den Canonikern Streitigkeiten. Außerdem bemerkt Hund von Friedrich „fuit vir animosus, ita ut etiam Imperatori Friderico III. aliisque principibus Ecclesiam suam vexantibus sese opponere non trepidaret". In der letzten Zeit seiner Regierung in Folge einer langwierigen Krankheit geistesschwach geworden, zersplitterte er den Kirchenschatz und das Eigenthum des Hochstiftes. Unter den in Friedrichs Zeit gehörenden Urkunden bei Ried II., p. 1011—1023 ist die fromme Stiftung des Herzogs Albrecht in dem Carmeliterkloster zu Straubing hervorzuheben (Ibid. p. 1021). — Vor der Wahl des neuen Oberhirten vermehrten die Capitularen die oben erwähnten päpstlich bestätigten Artikel, und wählten sodann Friedrich III. von Blankenfels, der sich den Titel des Sanftmüthigen erwarb. Friedrch III. † 24. Mai 1457. — Nach Friedrichs Tod wählten die Domherren, aber nicht alle, den Heinrich von Absberg zum Bischof, allein Papst Callixt III. verwarf diese Wahl als uncanonisch und setzte der Regensburger Kirche den Rupert I., Sohn des Pfalzgrafen Otto v. Moosbach, vor. Da Rupert erst 24 Jahre alt war und mithin noch nicht die Bischofsweihe empfangen konnte, so wurde er vom Papst vor der Hand nur als Administrator der Diöcese aufgestellt. Er starb, noch nicht consecrirt, 1. Nov. 1465. Kurz vor seinem Tode, im Oct. 1465, veranstaltete er eine Diöcesansynode (Ried II., p. 1033). — Nun aber folgte der schon vorher gewählte Heinrich IV. von Absberg, ein wachsamer, auf Zucht und Ordnung haltender Hirte, wie sein Decret gegen die unsittlichen Geistlichen (Ib. p. 1037), seine im J. 1475 abgehaltene Diöcesansynode (Ib. p. 1054) und der von ihm veranstaltete Druck eines sorgfältig verbesserten Missale, Rituale und Brevieres beweisen, worüber die bei Ried S. 1073, 1077 und 1083 enthaltenen Vorreden zu diesen liturgischen Büchern interessante Aufschlüsse geben. Bischof Heinrich starb den 26. Juli 1492. Er hatte bei seiner Wahl mehrere von dem Capitel ihm proponirte Artikel beschwören müssen, wurde aber durch päpstl. Breve vom 15. Mai 1473 von der Verbindlichkeit dieses Eides befreit (Ib. 1053). Nachsehenswerth bei Ried (p. 1069) ist die in Heinrichs Zeit fallende (1484 u. 1485) gewährte päpstliche Dispense zum Genusse von Lacticinien an Fasttagen (Ib. p. 1069—1073). Kurz vor Bischof Heinrich starb (1491) der gelehrte und fromme Ulrich Onsorg, Chorherr zur alten Capelle und Verfasser einer Chronik von Bayern, welche Oefele in seine Sammlung Script. rer. B. I. aufgenommen hat; etwas früher (2. Dec. 1490) starb der gleichfalls sehr gelehrte fleißige und bescheidene Johann Hayden, Decan zur alten Capelle und Pfarrer zu St. Cassian, von dem mehrere interessante Handschriften vorhanden sind. — Der letzte Bischof von Regensburg vor dem Ausbruche der Reformation war der dem Bischof Heinrich IV. schon seit 1487 zugeordnete Coadjutor Rupert II., Sohn des Pfalzgrafen Friedrich von Sponheim; siehe bei Ried die Urkunden über Reform des Clerus (p. 1085—1086), Brevier (Ib. 1091), Carthäuser (zu Prüel von Herzog Albrecht IV. von Bayern eingeführt, Ib. p. 1092), Capitelstatute (approbirt von Papst Julius II., Ib. 1100). Ruppert II. starb den 19. April 1507. — Dem Ruppert succedirte dessen Coadjutor und Vetter Johann III., Sohn des Churfürsten Philipp von der Pfalz, und regierte 1507—1538 als Administrator. Unter seiner Regierung fängt der Prote-

stantismus in der Diöcese sich auszubreiten an. Johann wirkte zwar entgegen, theilte 1521 dem Clerus die Bulle des Papstes Leo gegen die Irrlehren Luthers mit und nahm Antheil an dem 1524 zu Regensburg abgeschlossenen Bündniß der bayerischen Herzöge, des Erzherzogs Ferdinand und vieler Bischöfe zum Behufe der Ausrottung der Lehre Luthers und der genauen Beobachtung des Wormser Edicts, allein er war doch nicht der Mann, der recht geeignet gewesen wäre, den ausbrechenden Reformations-Schwindel mit kräftiger Hand zu zügeln; auch trugen die Streitigkeiten mit dem Regensburger Magistrate eben nicht zur Förderung der katholischen Sache bei. Johann III. starb am 3. Febr. 1538. — Sein Nachfolger Bischof Pancraz von Sinzendorf regierte von 1538—1548. Unter diesem unglückseligen Pontificate verbreitete sich der Protestantismus weit und breit in der Diöcese (vergl. den Art. Pfalz); Regensburg selbst trat 1542 zum Lutherthum über und blieb dabei nicht hinter den andern Reichsstädten zurück, welche die Einführung der evangelischen Freiheit auf türkische Weise betrieben; ein Johann Forster aus Nürnberg, Nicolaus Gall (s. d. Art.), Hieronymus Nop und abtrünnige Mönche und Pfaffen, wie ein Huebmaier u. A., waren die ersten Prediger des neuen Evangeliums zu Regensburg. In dieser für die kathol. Religion so unglücklichen Zeit führte ein an Geist und Leib kranker Mann die Zügel der geistlichen Regierung; endlich starb er 1548 den 24. Juli. Hervorzuheben sind die zwei Religionsgespräche, welche 1541 und 1546 zu Regensburg abgehalten wurden. Die Collocutoren bei dem erstern waren Eck, Pflug und Gropper katholischerseits, Melanchthon, Bucer und Pistorius für die Protestanten. Es sollte durch dieses Colloquium eine Vereinigung der Religionsparteien zu Stande kommen. Zu diesem Behufe legte Granvella zur Grundlage für die Berathungen eine Schrift vor, die von Gropper, Bucer und dem Belgier Veltwick herrührte und worin die katholischen und protestantischen Lehren auf das Gelindeste, die katholischen sogar zuweilen in protestantischer Redeweise dargestellt waren; diese Schrift hat den Namen das Regensburger-Interim erlangt, weil sie ein Vereinigungsentwurf für die beiden Religionsparteien war, wonach sich dieselben bis zur Abhaltung einer allgemeinen Synode vereinigen sollten. Indeß kam auf dem erwähnten Religionsgespräch, ob man sich auch in vielen Puncten näherte, die vom Kaiser so sehr gewünschte Vereinigung doch nicht zu Stande. Noch weniger konnte durch das im Anfang des J. 1546 zu Regensburg abgehaltene Religionsgespräch eine Vereinigung erzielt werden; kaum begonnen, erstickte es an den sogleich ausbrechenden Uneinigkeiten. — Der Nachfolger des Pancratius, Georg von Pappenheim, ließ es an Eifer und Versuchen zur Wiederherstellung der katholischen Religion in seiner Diöcese und zu Regensburg selbst nicht fehlen, aber es war zu spät; er starb als hoher Greis am 10. Dec. 1563. — Hiemit muß der Unterzeichnete wegen Mangels an Raum und Zeit abbrechen; der Vollständigkeit halber wird jedoch die Bischofsreihe bis auf die Gegenwart herab fortgesetzt. Nach Georg von Pappenheim saßen auf dem bischöfl. Stuhle von Regensburg: David Kölderer, Domdechant, vergleicht sich mit der Stadt und regierte 1567 — † 22. Juni 1579; Philipp, Sohn des bayerischen Herzogs Wilhelm V., als dreijähriger Prinz vom hilfsbedürftigen Capitel gewählt, ergreift 1597 Besitz und empfängt den Cardinalshut, † 18. Mai 1598; Sigmund Friedrich, Freiherr v. Fugger, † 1600; Wolfgang II., Freiherr v. Hausen, Propst zu Elwangen, † 1613; Albert IV., Freiherr v. Törring, ein gutmüthiger Herr, wird von den Schweden gefangen fortgeführt, † 1649; Franz Wilhelm, Graf v. Wartenberg, Cardinal, † 1661; Johann Georg, Graf v. Herberstein, † 1663; Adam Laurentius, Freiherr v. Törring, † 1666; Guidobald, Graf v. Thun, Erzbischof von Salzburg und seit 1666 auch Bischof von Regensburg und Cardinal, † 1668; Albert Sigmund, Herzog von Bayern, auch Bischof von Freysing, † 1685; Joseph Clemens, auch Erzbischof von Cöln und Bischof von Freysing ꝛc., Herzog von Bayern und Sohn des Churfürsten Ferdinand Maria, regiert bis 1716; August Clemens, Sohn des Herzogs Max Emanuel, bis

1719; Johann Theodor, Bruder des August Clemens, auch Bischof zu Freysing, bis 1763; Clemens Wenceslaus, Bruder des Königs Friedrich August von Polen, bis 1769, da er Churfürst von Trier wird; Anton Ignaz, Graf v. Fugger, † 1787; Max Procop, Graf v. Törring, zugleich Bischof von Freysing, † 1789; Joseph Conrad, Freiherr v. Schroffenberg, zugleich auch Bischof von Freysing, kurz nach der Säcularisation † 4. April 1803. Wie Carl v. Dalberg, vormaliger Churfürst von Mainz, zur Cathedra von Regensburg kam und über die Stellung desselben als geistlicher und weltlicher Fürst, s. d. Art. Dalberg. Nach Dalbergs Tod (10. Februar 1817) und nach dem abgeschlossenen Concordat des päpstlichen Stuhles mit Bayern wurde 1822 Johann Nep. v. Wolf auf den bischöflichen Stuhl von Regensburg gehoben; er starb am 23. August 1829. Wolfs Nachfolger auf dem bischöflichen Stuhl von Regensburg war Johann Michael Sailer († 20. Mai 1832, s. den Art. Sailer); diesem folgte der fromme Georg Michael Wittmann, der noch vor dem Eintreffen der päpstlichen Bestätigung am 8. März 1833 starb, und nach Wittmann bestieg Franz Xaver Schwäbl den bischöflichen Stuhl von Regensburg, † 12. Juli 1841. Der gegenwärtige Bischof von Regensburg ist Valentin Riedl, geb. den 15. Febr. 1802 zu Lamerdingen, zum Priester geweiht den 28. Mai 1825, zum Bischof ernannt 2. Sept. 1841, in Rom präconisirt 24. Jan. 1842, in München consecrirt 13. März desselben Jahres, in Regensburg feierlich eingeführt 17. April desselben Jahres. Das gegenwärtige Bisthum Regensburg enthält in seiner Ausdehnung einen Flächenraum von 234 Quadratmeilen, erstreckt sich in die bayerischen Regierungsbezirke Oberpfalz und Regensburg, Ober- und Niederbayern und in den Kreis Oberfranken, und zählt 650,000 Seelen. Es wird in 30 Decanate eingetheilt und enthält 463 Pfarreien, 142 Beneficien, 46 Expondituren, vierthalbhundert Cooperaturen, 16 andere Seelsorgsposten, 16 Klöster verschiedener Orden, 2 Hospicien, 20 religiöse Filialinstitute. [Schröbl.]

Regensburger Interim, s. Regensburg.

Regino, Abt des Klosters Prüm von 892—899. Regino, einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit, war geboren von adeligen Eltern in Altrip (alta ripa), einem Castelle unweit Speyer am Rheine. Das Jahr seiner Geburt ist nicht bekannt, und wissen wir auch aus seiner Studienzeit und aus seinem frühern Leben überhaupt bis zu seiner Erhebung zum Abte (892) nichts Näheres. Es ist aber keinem Zweifel unterworfen, daß Regino auch vor seiner Erhebung zum Abte als Mönch in Prüm gelebt, und seine nachherigen Schriften zeigen, daß er sich durch seine wissenschaftlichen Studien und durch ächt klösterlichen Geist ausgezeichnet habe. Nachdem nämlich im J. 892 die Normannen zum zweiten Male innerhalb zehn Jahren Prüm überfallen, das Kloster geplündert, angesteckt und zuletzt die nicht geflüchteten Mönche und Klosterleute theils ermordet, theils als Gefangene abgeführt hatten, legte der damalige Abt Farabert aus Ueberdruß seine Würde in die Hände des Königs Arnulph nieder, und haben die Mönche nunmehr, in Anbetracht der schwierigen Umstände, die jenen zur Abdankung veranlaßt hatten, den Regino zum Nachfolger gewählt (892). Das in der damaligen Lage so schwierige Amt bekleidete er bis zum Jahre 899, wo er durch König Arnulph veranlaßt wurde, seine Stelle niederzulegen. Regino hat in seinem Chronicon zu dem genannten Jahre die umständliche Darlegung der Vorgänge, welche seinen Rücktritt herbeigeführt haben, eingeleitet, so daß der Leser dieselbe mit Bestimmtheit eben da erwartet, wo Regino plötzlich auf einen ganz andern Gegenstand überspringt, und man sich beim Lesen des Gedankens nicht erwehren kann, daß hier die betreffende Stelle ausgefallen sei. Daher liegt denn auch jener Rücktritt noch etwas in Dunkel gehüllt, wenigstens insofern, als nicht ersichtlich ist, ob auch die Mönche denselben haben herbeiführen helfen. Balnz vermuthet zwar, Regino sei etwas streng in Handhabung der Disciplin gewesen, oder er habe wegen seiner großen Vorliebe für Studien und litera-

rische Beschäftigungen weniger Sinn für Verwaltungssachen gezeigt, wie ja denn auch Rabanus Maurus, Abt zu Fulda, vertrieben worden sei, weil er über seinen beständigen Studien die Temporalia der Abtei vernachlässigt habe; dadurch seien die Mönche mit Regino mißvergnügt geworden und hätten Arnulph um Entfernung desselben angegangen. Gewiß ist nur das Eine — und dieß ist auch die Hauptursache der Entfernung gewesen, — daß die beiden mächtigen Grafen Gerhard und Matfrid von Hennegau schon bei Erhebung Regino's zum Abte Schritte gethan, um ihren Bruder Richarius an jene Stelle zu bringen. Der König Arnulph, mächtiger Vasallen in den Kriegen gegen die Normannen und in Italien bedürftig, hatte jenen Beiden zur Belohnung ihrer Verdienste mehrere Besitzungen des Klosters Prüm angewiesen und machten sich dieselben mancher Erpressungen schuldig, denen Regino sich widersetzen mußte. Von diesen beiden Grafen, vielleicht auch zugleich von unzufriedenen Mönchen, die in das Interesse Jener hereingezogen worden, sind daher dringende Klagen um Entfernung Regino's bei Arnulph eingegangen, in Folge deren derselbe jenem Richarius zu weichen genöthigt wurde. Regino verließ nun auch das Kloster, wurde von Ratbod, dem Erzbischofe von Trier, höchst ehrenvoll, wie es seiner Schuldlosigkeit und seinen großen Verdiensten um die Studien gebührte, aufgenommen; ja es wurde ihm auch noch die Genugthuung, daß der Erzbischof ihn zum Abte des Klosters St. Martin bei Trier einsetzte, um dasselbe aus seinem durch die Normannischen Verwüstungen herbeigeführten Verfalle zu erheben. Seine letzten Lebenstage brachte er zurückgezogen und einzig literarischen Arbeiten obliegend in dem Kloster St. Maximin zu, wo er auch seine Grabstätte erhalten hat. Er starb aber daselbst im Jahre 915, wie sein bei zufälligem Graben 1581 aufgefundenes Epitaphium ausgewiesen hat. — Die Muse, welche Regino durch die ungerechte Verdrängung von der Abtswürde erlangt hatte, verwandte er zu Trier zur Ausarbeitung mehrerer literarischen Werke. Unter diesen steht mit Recht an erster Stelle sein Chronicon, zwei Bücher, gewidmet dem Adalbero, Bischof von Augsburg, nicht einem Erzbischofe dieses Namens von Trier, wie gedruckte Ausgaben des Chronicon sagen, und auch nicht dem Bischofe von Metz, wie andere Schriftsteller gesagt haben. Das Chronicon beginnt mit Christi Geburt, wie zu jener Zeit üblich bei den Chronisten; von da ab bis zum Tode Carl d. Gr. (814) hat Regino einen anonymen Chronisten zu Grunde gelegt, einiges hinzufügend und die grammatisch und stylistisch schlechte Latinität verbessernd. Vom J. 814 bis zu der Zeit, wo er selber Augenzeuge der Begebenheiten gewesen ist, hat er aus verschiedenen Schriften und mündlichen Erzählungen älterer Personen die Nachrichten zusammengestellt; endlich den letzten Theil des Chronicon hat er aus eigener Anschauung und ist daher dieser auch ausführlicher. Das Chronicon reicht aber in den gedruckten Ausgaben bis zum J. 906, wogegen Regino in der Vorrede sagt, er habe es fortgeführt bis 908; es scheint daher, daß etwas verloren gegangen ist. Von einem ungenannten Verfasser ist dasselbe sodann fortgesetzt bis 967. Dieses Werk Regino's ist oft gedruckt worden, zuerst in Straßburg 1518 in Fol., dann zu Mainz 1521 durch Seb. Rolenham; Simon Schardius hat es dann mit Lambert von Aschaffenburg und andern Chronisten zusammen herausgegeben 1566, dann Pistorius in seinem Sammelwerke — Scriptores rer. german. — zu Frankfurt 1583; dann erschien es wieder mit Conrad von Ursberg zu Straßburg 1609, und zuletzt hat es Pertz in den monumenta German. wieder herausgegeben. Das Autographon dieses Werkes soll sich früher in der Abtei St. Blasien im Schwarzwalde befunden haben; es ist nicht bekannt, wo dasselbe bei der Säcularisation des Klosters hingekommen ist. In Prüm ist ein Manuscript des Werkes aus dem eilften Jahrhunderte bei der Aufhebung des Klosters in die Hände eines Privaten gerettet worden und befindet sich jetzt in der Stadtbibliothek zu Trier. Ein zweites wichtiges Werk Regino's ist das de disciplina ecclesiastica et religione christiana libri II. Regino hat dieses Werk nach seiner Niederlassung in Trier im Auftrage des Erzbischofs Ratbod

geschrieben, und hatte dasselbe die Bestimmung, bei den Visitationen der Diöcese und den Sendgerichten als Norm zu dienen, die kirchlichen, religiösen und sittlichen Zustände der Gemeinde zu erfragen, und, was zur Bußdisciplin und der geistlichen Gerichtsbarkeit überhaupt gehörte, zu entscheiden. Zu dem Ende hat Ratbod das Werk auf einer Synode um das Jahr 906 publicirt und als Norm der Visitationen vorgeschrieben. Das ganze Werk ist in zwei Bücher eingetheilt und gibt in dem ersten die kirchliche Disciplin in Betreff der Cleriker, im zweiten die für die Laien. Sodann hat wieder jedes Buch zwei Abtheilungen, inquisitiones nämlich, d. i. Fragen, welche bei den Diöcesanvisitationen gestellt werden sollen, und capitula sive decreta aus den Concilien, den Schriften der Kirchenväter und aus päpstlichen Decretalen, nach welchen die Zustände und Vorkommenheiten in dem kirchlichen Leben geregelt und entschieden werden sollen. So hat denn das erste Buch an seiner Spitze 95 inquisitiones über die innere Einrichtung der Kirche, Altäre, hl. Gefäße, Kirchenbücher, Einkünfte der Kirche, über den Wandel, die Amtsführung der Cleriker, Spendung der Sacramente u. dgl.; und als zweite Abtheilung folgen sodann 443 Artikel aus Concilien, Decretalen und den Kirchenvätern, die kirchengesetzlichen Bestimmungen enthaltend, wonach die in jenen Fragen begriffenen Angelegenheiten geregelt werden müssen. Zu Eingange des zweiten Buches ist die Einrichtung der Sendgerichte gegeben mit dem Eide, den die Mitglieder des Sends dem Visitator abzulegen haben und einer passenden Anrede desselben, worauf sodann 89 inquisitiones des Visitators folgen über die sittlichen Zustände der Gemeinde, über Vergehen, welche der Bußdisciplin und der geistlichen Gerichtsbarkeit überhaupt unterworfen sind. In 446 Artikeln sind sodann die canonischen Entscheidungen für jene Fragen gegeben. Dadurch, daß jene Fragen speciell auf die damaligen Zustände der Erzdiöcese Trier berechnet waren, hat das Werk außer seinem allgemeinen kirchlich literarischen Werthe auch noch einen besondern für die Sittengeschichte der Trier'schen Kirchenprovinz. Dieses Werk Regino's ist zuerst gedruckt erschienen zu Helmstadt studio Joach. Hildebrand. 1659; sodann hat Steph. Baluz eine neue Ausgabe besorgt, die zu Paris 1671 mit einer vita des Regino erschienen ist; dann ist ein neuer Abdruck dieser Baluz'schen Ausgabe erschienen zu Wien 1765; endlich hat das Werk neuerdings herausgegeben Wasserschleben, Leipzig 1840. Außer diesen beiden Werken hat Regino noch einige andere Schriften hinterlassen, die aber nicht im Drucke erschienen sind. So schreibt Trithemius von ihm — Sermones quoque et multos et elegantes composuit; ebenso epistolas ad diversos. Auch hat Eckard (Rerum francic. Tom. II. libr. XXXII. § 133) noch andere Werke von Regino gekannt, nämlich epistolae de harmonica institutione ad Ratbodum archiep. Trevir.; dann ein Lectionarium totius anni, welchem die Gesangnoten jener Zeit beigefügt waren. Vergl. hiezu die Art. Canonensammlungen und Prüm. [Marx.]

Regionarius (diaconus und notarius). Die römische Kirche hatte nach dem Beispiel der Kirche zu Jerusalem (Apg. 6, 1) anfänglich nur sieben Diaconen ordinirt, auf dem Concil zu Neucäsarea (314) wurde sogar im 15. Canon bestimmt: Diaconi septem esse debent, quamquam magna sit civitas. Andere Kirchen hielten sich hieran nicht. Zu Alexandrien hatte man mehrere Diaconen, neun davon traten auf des Arius Seite, zu Edessa befanden sich um 451 15 Priester, 39 Diaconen, zu Constantinopel waren im sechsten Jahrhunderte 100, im siebenten 150 Diaconen. Von dieser Siebenzahl der Diaconen zu Rom redet Papst Cornelius in dem Briefe an Bischof Fabius (Euseb. 6, 43), wo er erwähnt, daß zu Rom 7 Diaconen, 42 Acolythen, 52 von den übrigen Ordines sich befinden, und Sozomenus (1. 15): Diaconi non plures sunt hactenus, quam septem, instar eorum, qui ab apostolis primum ordinati sunt, apud alios vero haud quaquam definitus est numerus diaconorum. Papst Evarist theilte den sieben Diaconen die Obliegenheit zu, ut custodirent episcopum praedicantem propter stylum veritatis,

Papst Fabian († 350) übertrug ihnen dazu noch die Armenpflege in den sieben kirchlichen Districten Roms, die wohl in der Hauptsache jene vierzehn Regionen zur Unterlage hatten, in die Rom schon seit Augustus getheilt war, und denen gleichfalls sieben Curatoren (capita regionum) als Administratoren in Civilsachen vorgesetzt waren (Schmidt, Thesaur jur. eccl. tom. 2. p. 449). Nur fünf von diesen Regionen können heut zu Tage mit Bestimmtheit noch angegeben werden: Mons Aventinus, via Mamertina, Basilica St. Laurentii, Titulus Vestinae (Gervasii et Protasii), caput tauri (Mab. II. p. XVIII). Jeder dieser Diaconen stand den Diaconien seiner Region vor, in diesen Diaconien befanden sich Kranken- und Armenstuben (nosocomia et pauperum diversoria), in welchen letzten Wittwen und andere Arme auf Kosten der Kirche ernährt wurden. Bei jedem solchen Hospitium befand sich eine Kirche, der Vorstand der Hospitien hieß der Pater diaconiae, er vertheilte, was der Diacon vom Schatzmeister des Papstes, dem Archidiacon erhalten. Baronius sagt (112. 9) Papst Fabian habe je zwei von diesen Regionen einem Regionar übertragen, doch ist dieß keineswegs so genau zu nehmen, denn zu Fabians Zeiten hielt man sich kaum so sehr an die Civildistricte, und später erlebte Rom zusammt seinen Regionen solche Veränderungen, daß man bis zu Sixtus V. herunter nur 13 Regionen kannte, denen der Papst der alten Einrichtung zu lieb als 14. die Regio Burgi beifügte, die dann Nicolaus V. mit einer Mauer umfing (Sprengeri Roma nova p. 189). Im zweiten Concil zu Rom unter Sylvester, von dem Manche das Institut der Regionare herleiten, (can. 6) werden sie Cardinaldiaconen genannt. Wollte Rom in der Siebenzahl die ursprüngliche Institution darstellen, so ist dieß nicht in der Art strenge zu nehmen, als hätten nicht mehr als sieben Diaconen zu Rom sich befunden, wenn gleichwohl im Verhältnisse weniger als in anderen Städten (vgl. d. A. Diaconat), auch stünde dieß im Widerspruche mit dem schon erwähnten Canon von Neucäsarea, der will, daß bei jeder Kirche, deren vor und nach Fabian und Sylvester mehrere in Rom waren, wenigstens zwei Diaconen angestellt sein sollen. Die Sache gleicht sich in dem aus, was Amalarius (bei Mab. II. p. 550) von den sieben Diaconen sagt: Quamvis tacuissem de septem diaconibus ab apostolis ordinatis; ex hinc decreverunt apostoli vel successores apostolorum per omnes ecclesias septem diacones, qui sublimiori gradu essent ceteris. Hiemit sind die Regionarii gemeint, zum Unterschied von den Titulardiaconen. Die ersten standen unter dem Archidiacon, die letzten unter dem Archipresbyter ihrer Kirchen (Mab. II. p. XVIII). Im eilften Jahrhunderte mußte wegen Häufung der Geschäfte die Zahl der Regionar- oder Cardinaldiaconen vermehrt werden. Die Kirchen Roms theilten sich damals in Patriarchalkirchen, Titel, Diaconien und Oratorien oder Cömeterien (Mab. II. p. XI—XVII). Außer den Titulardiaconien finden wir nun sechs Palatinaldiaconen, daselbst den Archidiacon an der Spitze, nach diesen kommen zwölf Regionarii oder Cardinaldiaconen (Mab. II. p. XVII). Für sie bestanden in den verschiedenen Regionen Roms 18 Diaconalkirchen. Das Amt der Regionare war das Evangelium zu singen, wenn der Papst einen Stationsgottesdienst hielt, die Palatinales hatten diese Obliegenheit, wenn er im Lateran pontificirte, der Dienst wechselte nach den Wochentagen, so daß am Sonntage die dritte Region, daher auch Pascha oder Sonntagsregion, am Montage die vierte, am Dienstag die fünfte, am Mittwoch die sechste, am Donnerstag die siebente, Freitags und Samstags die erste und zweite assistirten. Außer den Regionardiaconen gab es noch 21 Subdiaconen, von denen sieben (subdiaconi palatinales) die Epistel in der Laterankirche, sieben auf den Stationen (subdiaconi regionarii) sangen, die übrigen sieben (schola cantorum) nur dann den Dienst hatten, wenn der Papst celebrirte. Auch die Acolythen wurden in palatinales, regionarii und stationarii getheilt, doch fielen in der ersten Zeit die beiden letzten zusammen, sie standen sämmtlich unter dem Archidiacon, der auch, so wie eine Diaconie erledigt war, sogleich die Verwaltung übernahm (Mab. II. 3. Baron.

1057. 20). Sie unterschrieben auf den Synoden nach dem Alter, nicht nach den Regionen, die in Zahlen angegeben werden. Die Zahl der Regionar- oder Cardinaldiaconen stieg unter Honorius II. bis auf zwanzig (Mab. II. p. XVII u. XVIII). Sixtus V. setzte ihre Zahl definitiv auf vierzehn fest (s. d. Art. Cardinal). — Notarius regionarius. In frühester Zeit der Kirche war mit jeder Weihe ein Amt, mit jedem kirchlichen Amte eine Weihe verbunden. Solche Aemter, die Clerikern der niederen Weihen anvertraut wurden, waren die der Oeconomen, Defensoren, Chartulare, Sacellare, Vestarare, Notare &c. (s. die Art.). Der Notare oder Schnellschreiber bedienten sich schon die Heiden. Ein Freigelassener Ciceros soll eine Art stenographischer Zeichen (notae) erfunden haben, wovon sie den Namen haben, man nannte sie auch exceptores, pugillatores, bei den Griechen ὀξυγραφοι, ταχυγραφοι, ὑπογραφεις, νοταριοι. Von ihrer bewundernswerthen Schnellschreibekunst findet sich bei den Alten manch artiges Denkmal. Hieronymus heißt sie Wortdiebe. Auch die Martyracten eines Ignatius, Polycarp &c. mögen von solchen Notaren niedergeschrieben worden sein. Schon Papst Clemens soll durch sieben Notare, die in die verschiedenen Regionen Roms vertheilt waren, die Acta martyrum haben aufzeichnen lassen, Papst Anterus († 236) sah insbesondere darauf, daß diese Acten genau aufgenommen, gesammelt und sodann in die Kirchenarchive hinterlegt wurden. Sein Nachfolger Fabian († 350) ordinirte überdieß sieben Diaconen, welche die Notare überwachen sollten, damit die Martyracten Vollständigkeit erlangten (Baron. ad a. 238. 1). Es konnten jedoch derlei Notare, die nun kirchlich beamtet waren, nur das aufzeichnen, was öffentlich mit den Martyrern vorging, und mußten auch hier mit großer Vorsicht zu Werke gehen; was insgeheim mit den Blutzeugen verhandelt wurde, schrieben die Staatsnotare auf, von denen die Christen oft um theures Geld Abschriften der betreffenden Acten erkauften, die dann gleichfalls an die Kirchenregistratur hinterlegt wurden. Nicht bloß die Leiden der Martyrer, sondern ganze Reden und Verhöre kamen in dieser Weise auf die Nachwelt, von denen jedoch die meisten unter Diocletian vernichtet und hernach aus dem Gedächtnisse wieder niedergeschrieben wurden (vgl. acta martyrum. Baron. 238. 1). Diese Notare waren bald Diaconen, bald Acolythen, am gewöhnlichsten Lectoren. Auf dem Concilium zu Ephesus und Chalcedon kommt ein Antius, Diacon, als Notar, und ein Petrus, Priester, als primicerius notariorum vor. Von den beiden Martyrern Marcian und Martyrius (Sur. 25. Oct.) war der eine Lector, der andere Subdiacon, beide aber des Bischofes Paul Hausgenossen und Notare (συνοικοι και ὑπογραμματεις Niceph. 9. 30. Soz. 4. 3). In Kirchen, wo es an Clerikern und Mitteln mangelte, war häufig das Notariat mit dem Lectorate vereinigt, in dieser Beziehung sagt Epiphanius (in expos. fid. cathol. c. 21): Quippe lector non est sacerdos, sed tanquam divini verbi scriba (γραμματεις). Die meisten Kirchen hatten zur Zeit der Verfolgung einen Notar, der die Martyracten niederschrieb, während der Lector sie verlas (Legenda). Nachdem Papst Gelasius in dem Briefe an die Bischöfe Lucaniens (8 dist. 77) die Erfordernisse zur Erlangung des Clericates angegeben, fährt er fort: Si his omnibus, quae sunt praedicta, fulcitur, continuo lector, vel notarius, aut certe defensor effectus, post tres menses existat acolythus; es stiegen diesem nach die Lectornotare, nachdem sie sich qualificirt, zu den nächst höheren Weihen auf; Acolythen sind die Notare, die im Sacramentarium Gregors erwähnt werden: Et hunc illuminantur duo cerei, quos tement duo notarii. Aus diesem Wechseln des Notariats in den vorerwähnten Ordines ergibt sich, daß das Notariat kein Ordo, wohl aber ein mit einem Ordo verbundenes Amt war. Cum iisdem clericis, qui aliquo ex dictis ordinibus insigniti erant, aliquod novum ecclesiae munus ab episcopo deferretur, ii novum itidem nomen sortiebantur, ita ut idem clericus, qui lectoris ordine praeditus erat, notarius, defensor etc., appellaretur (Pelliccia tom. I. p. 34). Was insbesondere die Reginonarnotare Roms

anlangt, so waren sie Lectoren, jedenfalls Cleriker der niederen Weihen, da ihnen Subdiaconen als Vorsteher an die Seite gegeben wurden. Nachdem die Verfolgungen vorüber waren, gebrauchte man die Notare, die Disputationen, Reden 2c. niederzuschreiben oder sie zeichneten die Synodalverhandlungen auf. Die Bezirksnotare Roms hatten außerdem die Obliegenheit (notarius a notum faciendo), dem Papste alles zur Kenntniß zu bringen, was mit dem Interesse der Curie zusammenhing (Baron. 447. 12. cfr. 1250. 26). Sie zeigten die Processionen und Stationsgottesdienste an, begleiteten den Papst bei feierlichen Aufzügen. Am Feste der Auferstehung begibt der Papst sich auf die Station Maria Maggiore, die Acolythen der dritten Region, die Defensoren aller Regionen finden sich mit Tagesanbruch im Lateran ein, sie schreiten dem Papste zu Fuß voran, die Diaconen, der Primicerius, zwei Regionarnotare, die Regionardefensoren, Regionarsubdiaconen begleiten ihn zu Pferde, der Regionarnotar findet sich an dem Orte ein, der Merulanas heißt, und nachdem er den Papst begrüßt hat, sagt er: In nomine Dm. J. Chr. baptizati sunt hesterna nocte in St. Dei genitrice Maria masculi tot, feminae tot (Mab. II. 4. und Baron. 447. 12). Wie die Densensoren, hatten auch sie einen Primicerius (s. d. A.) an der Spitze (Mab. II. 57). Im Morgenlande kamen die Notare, einige Persönlichkeiten (Athanasius, Proclus) ausgenommen, nie zu besonderem Ansehen. Im Allgemeinen stieg ihr Ansehen, als man sich ihrer auf den Synoden bediente, namentlich das der römischen, die dann von nun an meistens Diaconen waren. Unter Papst Leo I. stand ihr Ansehen so hoch, daß sie als Gesandte des römischen Stuhles auf den Concilien den Vorsitz führten. Literatur: Baronius annal. eccl. l. c. Mabillon museum Ital. Par. 1724 l. c. Pelliccia, de ecclesiae christ. politia. ex ed. Ritteri. l. c. Bingham, ex vers. Grischofii orig. s. antiq. eccles. v. I. p. 137. p. 320. II. p. 75. Selvaggio, antiq. christ. inst. II. p. 45. 47. II. 82. III. 220. Thomassin, Vet. et nov. eccl. disc. Venet. 1631. I. p. 293 u. 520. Binterim, Denkw. I. Bd. 1. Thl. S. 338. I. Bd. 2. Thl. S. 51. [Eberl.]

Regis, Johannes Franciscus, der Heilige, geboren 1597 zu Fonconverte, einem Dorfe des Bisthums Narbonne, war der Sohn adeliger Eltern und machte seine Studien bei den Jesuiten zu Beziers. Seinen ausnehmend frommen Sinn beurkundete er schon als Student dadurch, daß er mit einigen Mitschülern sich zu einem Tugendbunde vereinigte. Nachdem er in einem Alter von 18 Jahren eine schwere Krankheit überstanden hatte, trat er zu Toulouse in den Orden der Jesuiten. Anfangs als Lehrer der studirenden Jugend wirkend, machte er auf viele seiner Schüler durch das überirdische Feuer seiner Ermahnungen einen unauslöschlichen Eindruck; an Vacanztagen zog er auf die Dörfer hinaus, um das arme Landvolk im Christenthum zu unterweisen. Im J. 1630 empfing er auf Geheiß der Obern die Priesterweihe. Bald darauf brach in Toulouse die Pest aus und nun war es für ihn der süßeste Genuß, den von der Pest Angesteckten zu dienen, stehe es ja, sagte er, einem täglich das hl. Opfer feiernden Priester zu, sich auch für das Heil seiner Brüder hinzugeben. Als die Pest zu Toulouse aufgehört hatte, ward er von seinen Obern zu den Missionen auserseheu, mit denen er sich 10 Jahre lang bis zu seinem Tode beschäftigte. Der Schauplatz seiner Wirksamkeit war Languedoc und die benachbarten Provinzen, die Kranken, die Armen, die armen vernachläßigten Landleute, die Gefangenen und verkommene Frauenspersonen der vorzüglichste Gegenstand seines rastlosen Eifers. Um letztere, wenn sie sich bekehrt hatten, auf den guten Wegen zu erhalten und von den Gefahren zu retten, errichtete er an verschiedenen Orten Zufluchtshäuser; natürlich zog er sich dadurch häufige Verfolgungen und Wuthausbrüche zu. Die armen und vernachlässigten Landleute besuchte er vorzugsweise im Winter, weil sie da nicht so zerstreut und mit Arbeiten weniger beschäftiget waren; in Schnee und Eis ging er von einem Ort zum andern und suchte unter unsäglichen Mühen die abgelegensten Orte und Schlupfwinkel auf,

wo sie sich aufhielten, um sie in der Religion zu unterweisen und Beichte zu hören. Sein Beichtstuhl war daher auch immer ganz besonders von Armen umlagert; den Vornehmen, pflegte er zu sagen, wird es nie an Beichtvätern mangeln. Zur Unterstützung der Armen und zur Tröstung und Hilfe der Gefangenen rief er Vereine von angesehenen Damen in's Leben. Dabei war sein Leben der reinste Spiegel der Heiligkeit, seine Lebensweise außerordentlich strenge, seine Sanftmuth die eines Engels und seine einfache Predigt ein himmlisches Feuer, das alle Herzen entzündete, die der Gelehrten und Angesehenen nicht weniger als die der Armen, deren Vater er war. Diesem außerordentlichen Wirken entsprach auch der gesegnetste Erfolg, eine Menge Menschen wurden durch ihn unterrichtet, gebessert und auch viele Calvinisten zum kath. Glauben bekehrt. Reich an Verdiensten um die Religion und Menschheit starb er, erst 43 Jahre alt, am 31. Dec. 1640. Papst Clemens XII. setzte ihn in die Zahl der Heiligen und Papst Benedict XIV. setzte die jährliche Feier seines Festes auf den 16. Juni. [Schrödl.]

Reginnkel, s. Deputatus in Landcapiteln.

Regula, die hl., s. Felix, der hl.

Regula fidei, s. Glaubenssache.

Regulargeistlicher bezeichnet im Allgemeinen — gleichbedeutend mit „Kloster- oder Ordensgeistlicher" — einen Cleriker der höheren oder niederen Weihen, der aber zugleich (im Gegensatze zum „Weltgeistlichen") durch die feierliche Profeß Mitglied eines geistlichen Ordens ist; oder einen Mönch, der aber (im Gegensatz zum „Laienmönch") zugleich dem Clericalstande angehört (s. Geistlicher, Bd. IV. S. 366 f.). In einem engeren Sinne aber hießen Regulargeistliche (clerici regulares) jene Genossenschaften von Clerikern, die sich die Einrichtungen zum Muster nahmen, wodurch viele abendländische Bischöfe nach dem Vorgange des hl. Augustin ihre Geistlichkeit zum gemeinschaftlichen Leben vereiniget hatten. Diese Disciplin wurde besonders seit dem zwölften Jahrhunderte in gar vielen Stiftern eingeführt, und gab den sog. Regular-Canonikern oder regulirten Chorherren ihre Entstehung (s. Canonici, Bd. II. S. 310). Endlich seit der protestantischen Kirchentrennung entstanden eigene Orden und Congregationen von regulären Clerikern, wie die Jesuiten, Theatiner, Piaristen, Lazaristen, Mechitaristen, Redemptoristen u. a. (s. Congregationen, relig. lit. b, Bd. II. S. 794), während wieder andere Verbindungen von Geistlichen eine minderstrenge Richtung des Lebens ohne Ablegung eigentlicher Gelübde verfolgten, wie die Oratorianer, Bartholomäer u. dgl., die man deßhalb auch Clerici quasi-regulares nennt. [Permaneder.]

Regulirte Chorherren, s. Canonici.

Regum libri, Bücher der Könige, heißen in der lateinischen Vulgata die vier historischen Bücher des alttestamentlichen Canons, welche die Geschichte Israels von Heli und Samuel bis zum Untergang des jüdischen Staates durch die Chaldäer enthalten. Im hebräischen Texte werden die ersten zwei derselben durch die Aufschrift שְׁמוּאֵל als Bücher Samuels und nur die letzten zwei durch die Aufschrift מְלָכִים als Bücher der Könige bezeichnet. Die Septuag. haben die letztere Aufschrift etwas ungenau mit βασιλειῶν wieder gegeben und auf alle vier Bücher ausgedehnt, letzteres that auch Hieronymus, nur wählte er, dem hebr. מְלָכִים entsprechend, statt βασιλειῶν oder regnorum, das Wort regum. Was den Inhalt betrifft, so beginnt das erste Buch mit Nachrichten über die letzten Tage Heli's und die Kindheit und Jugend Samuels, beschreibt dann die öffentliche Wirksamkeit des letztern als Richter und Prophet, die Einführung des Königthums bei den Hebräern und die Regierungsgeschichte ihres ersten Königs Saul, seinen Ungehorsam gegen Samuel und seine Feindschaft gegen David, seine Verwerfung von Seite Jehova's und sein unglückliches Ende. Das zweite Buch gibt zuerst Nachrichten über die öffentlichen Verhältnisse in Israel nach Sauls Tode, die vorläufige Theilung der

Herrschaft zwischen David und Ischboschet, dem Sohne Sauls, die Kriege zwischen beiden, die Ermordung des letztern und die Wahl Davids zum König über ganz Israel. Dann beschreibt es die Kriege Davids gegen die Philister, die Ueberbringung der Bundeslade nach Jerusalem, weitere Kriege gegen die Moabiter, Ammoniter, Philister, Syrer und Amalekiter, Davids Verbrechen an Urias und die Empörungen seines Sohnes Absalom und des Benjaminiten Seba. Endlich berichtet es noch kurz über vier neue Kriege Davids gegen die Philister, über seine letzten Reden, seine Kriegshelden, seine Volkszählung und die wegen derselben ausgebrochene Pest und den Ankauf eines Platzes für den zu erbauenden Tempel. Das dritte Buch berichtet zuerst über die letzte Krankheit Davids, den mißlungenen Versuch Adonia's, sich des Thrones zu bemächtigen, beschreibt dann die Erhebung Salomo's auf denselben und seine friedliche glanzvolle Regierung, wobei besonders seine außerordentliche Weisheit, sein freundliches Vernehmen mit dem König von Tyrus, seine einträgliche Handelsschifffahrt, seine prachtvolle Hofhaltung, seine kostspieligen Bauten, zumal der Tempelbau, hervorgehoben, aber auch die Bedrückung der Unterthanen durch viele Abgaben und Frohnarbeiten, die Schwäche Salomo's den ausländischen Frauen gegenüber und sein Abfall und Götzendienst nicht verschwiegen werden. Dann folgt der Bericht über die Trennung des Reiches nach Salomo's Tode, wobei dessen Sohn Rehabeam (Roboam) nur das Königthum über Juda und Benjamin erhielt, die übrigen Stämme aber den Jerobeam zu ihrem König wählten, und das Reich Israel im Gegensatze zum Reiche Juda bildeten. Von da an wird die Geschichte beider Reiche in paralleler chronologischer Abfolge beschrieben und im vierten Buche fortgesetzt bis zum Untergang des Reiches Israel durch Salmanassar, und dann die des allein noch vorhandenen Reiches Juda bis zu dessen Untergang durch die Chaldäer. Die einzelnen Regierungsgeschichten werden großentheils nur kurz beschrieben, außer wo es sich um wichtige gottesdienstliche Vorkehrungen oder die Wirksamkeit bedeutender Propheten, wie z. B. des Elias und Elisa, handelt.

Die nächste Frage ist die nach der *ursprünglichen Einheit und Zusammengehörigkeit* oder *Getrenntheit und Unabhängigkeit* dieser Bücher, d. h. ob sie insgesammt aus derselben Zeit und von demselben Verfasser herrühren, oder ob die ersten beiden (Bücher Samuels) einer andern Zeit und einem andern Verfasser angehören als die letzten beiden (Bücher der Könige). Für die erstere Ansicht wird geltend gemacht: 1) daß in der alexandrinischen Uebersetzung alle vier Bücher nur einerlei Ueberschrift haben, woraus hervorgehe, daß dieselben auch im hebräischen Original dieser Uebersetzung durch einerlei Ueberschrift als ein einheitliches Geschichtswerk von Einem Verfasser bezeichnet gewesen seien; 2) daß im ersten B. der Kön. die Regierungsgeschichte Davids erst vollendet werde und dieser Theil somit jedenfalls vom Verfasser der Bücher Samuels herrühren müsse, weil sich nicht annehmen lasse, daß letzterer die Geschichte Davids unvollendet gelassen habe; endlich 3) daß in ähnlicher Weise, wie am Schlusse des zweiten Buches Samuels und Anfang des ersten Buches der Könige, die Geschichte Davids, so auch am Schlusse des ersten und Anfang des zweiten Buches der Könige die Geschichte Achasja's auseinander gerissen werde, da nun letztere Auseinanderreißung anerkannter Maßen nicht ursprünglich sei, so sei auch erstere nicht dafür zu halten. Allein die Ueberschrift der alexandrinischen Uebersetzung bei den Büchern Samuels kann für eine entsprechende in ihrem hebräischen Original (etwa מְלָכִים oder מַמְלְכוֹת) nichts beweisen, weil jene Uebersetzung bei Ueberschriften und Abtheilungen der biblischen Bücher sich nicht immer streng an ihr Original hält, wie hinlänglich schon daraus erhellt, daß sie z. B. die Bücher Esra und Nehemia, die im hebräischen Text noch zur Zeit des Origenes nur als Ein Buch unter dem Titel „Esra“ vorhanden waren, in zwei theilte und dem zweiten überdieß noch eine neue Aufschrift gab. Pflegte sie aber so zu verfahren, so konnte sie nichts hindern, auch bei den Büchern Samuels die Ueberschrift שְׁמוּאֵל zu beseitigen und dafür den Titel „Bücher der Könige“ oder

„Königreiche“ zu wählen, weil dieser zu ihrem Inhalte weit besser paßte, sofern sich derselbe ja größtentheils mit den Regierungsgeschichten Sauls und Davids beschäftigt. Sodann daß die Geschichte Davids im zweiten Buche Samuels unvollendet gelassen sei, ist nur scheinbar. Was der Verfasser dieses Buches über David berichten wollte, berichtete er wirklich, sonst hätte er nicht Cap. 23 mit den Worten beginnen können: „dieß sind die letzten Reden Davids“. So konnte überhaupt an dieser Stelle keiner schreiben, der im Sinne hatte, noch alles das seiner Regierungsgeschichte Davids beizufügen, was im Anfang des ersten Buches der Könige über ihn gesagt wird. Zudem ist klar, daß in einer Regierungsgeschichte Salomo's die eigenthümliche Art und Weise, wie er noch durch Davids Vermittlung auf den Thron gekommen und sein Nebenbuhler Adonia beseitigt worden sei, nicht fehlen durfte, und weit mehr zu dieser als zur Geschichte Davids gehörte. Endlich der Anfang des zweiten Buches der Könige gegenüber dem Schlusse des ersten läßt sich mit dem Anfange des ersten gegenüber dem Schlusse des zweiten Buches Samuels kaum vergleichen. Im ersten Falle wird die Regierungsgeschichte Achasja's in der Mitte auseinander gerissen, und das zweite Buch der Könige enthält noch weit mehr über dieselbe als das erste, während die Davidische Regierungsgeschichte im zweiten B. Sam., wenigstens nach der Intention des Verfassers, zum völligen Abschlusse kommt. Dagegen sprechen für die ursprüngliche Getrenntheit der Bücher Samuels einerseits und der Könige andererseits sehr bedeutende Gründe. In den letzteren zeigen sich Spuren des bereits eingetretenen babylonischen Exils, schon 2 Kön. 17, 18—20 besonders aber gegen das Ende hin, von welchen in jenen sich schlechthin nichts entdecken läßt. Sodann zeigt sich beiderseits eine auffallend anderartige Behandlung des historischen Stoffes. In den Büchern der Könige wird auf religiöse und gottesdienstliche Erscheinungen und Einrichtungen größere Aufmerksamkeit verwendet, die Wirksamkeit der Propheten ausführlicher und mit einer gewissen Vorliebe beschrieben und überhaupt die wunderbare Seite der theocratischen Geschichte mehr hervorgehoben als in den Büchern Samuels. Ferner pflegt der Verfasser der Bücher der Könige, auch wo er ausführlich berichtet (vgl. 1 Kön. 11, 41), die Schriften anzugeben, in denen man noch Weiteres über die von ihm berührten Gegenstände finden könne, während in den Büchern Samuels solche Angaben, zu denen der oft summarische Bericht (z. B. 1 Sam. 7, 15—17) Anlaß und Ursache genug gegeben hätte, gänzlich fehlen. Endlich unterscheiden sich die Bücher der Könige von jenen Samuels durch ihre vielen chronologischen Angaben. Während in letzteren höchst selten solche sich finden, und z. B. nicht einmal die Regierungsjahre Sauls angegeben werden, gibt der Verfasser von jenen bei jedem einzelnen König von Juda und Israel nicht nur genau die Regierungszeit an, sondern auch, wie alt er beim Regierungsantritte gewesen sei, und wie lang er gelebt habe. Bei solchem Sachverhalte lassen sich die Bücher Samuels und der Könige nur als zwei ursprünglich getrennte Geschichtswerke von zwei verschiedenen Verfassern ansehen, und wir haben sie sofort abgesondert von einander in Betracht zu ziehen. Was zunächst den Verfasser und die Abfassungszeit der Bücher Samuels betrifft, so bezeichnen die Thalmudisten (Baba Bathra f. 14. b.), viele Rabbinen und ältere christliche Ausleger den Samuel als Verfasser, wogegen andere nur 1 Sam. 1—24 dem Samuel, das übrige dem Nathan und Gad zuschreiben (Carpzov, introductio. I. 213 sq.). Allein als einheitliches Geschichtswerk, so wie sie uns vorliegen, können die Bücher Samuels weder von Samuel noch von Nathan und Gad geschrieben sein, sondern müssen aus einer späteren Zeit herrühren. Wenn nämlich von der Stadt Ziklag gesagt wird, sie gehöre den Königen von Juda „bis auf diesen Tag“ (1 Sam. 27, 6), so ist klar, daß zur Zeit des Verfassers Könige von Juda im Gegensatz zu Königen von Israel bereits historische Personen sind, und somit allerwenigstens der Nachfolger des Königs Rehabeam bereits auf dem jüdischen Throne sein muß. Eine Stelle jedoch, welche in noch spätere Zeiten herabführte,

kommt in den Büchern Samuels nicht vor, wohl aber andere, welche verbieten, eine viel spätere Entstehung derselben anzunehmen. Wenn z. B. 1 Sam. 5, 5 gesagt wird, die Dagonspriester zu Asdod wagen die Schwelle des Dagonstempels, weil die Hände und der Kopf des vor der Bundeslade zertrümmerten Götzen dort gelegen hatten, nicht zu betreten „bis auf diesen Tag"; so läßt dieß nicht viele Jahrhunderte über die letzten Tage Heli's herabgehen, weil nach Richter 16, 29 f. ein damaliger Dagonstempel wohl kein Gebäude war, das Jahrhunderten trotzen konnte. Ebenso wenn von den Beerothiten gesagt wird, sie seien nach Githaim geflohen und halten sich als Fremdlinge dort auf „bis auf diesen Tag" (2 Sam. 4, 3); so wird man annehmen dürfen, daß dieser Fremdlingsaufenthalt nicht viele Jahrhunderte gedauert, sondern die heimathlosen Fremdlinge nach ihrem verlorenen Eigenthum zurückgetrachtet, und die ersten schicklichen Gelegenheiten dazu werden benützt haben. Sind aber dem zufolge die Bücher Samuels nach der Trennung des Reiches und nach Rehabeams Regierung entstanden, so wird man Samuel, Gad oder Nathan nicht als ihre Verfasser bezeichnen dürfen und sofort auch darauf verzichten müssen, den Verfasser mit Namen zu nennen. Was derselbe für Quellen benützt habe, sagt er zwar selber nirgends, doch läßt es sich unschwer aus einigen Angaben der Chronik ersehen. Es werden nämlich 1 Chron. 27, 24. Jahrbücher der Davidischen Regierung (דִּבְרֵי הַיָּמִים לַמֶּלֶךְ דָּוִיד) erwähnt, und 1 Chron. 29, 29 wird gesagt, die Geschichte Davids sei enthalten in den Reden Samuels des Sehers und in den Reden Nathans des Propheten und in den Reden Gads des Sehers, worunter man ohne Zweifel prophetische Reden dieser Männer zu denken hat, die auch viele historische Nachrichten enthielten, ähnlich wie z. B. das Buch Jeremias, nur in noch höherem Grade. Diese Reden und jene Jahrbücher wird man also jedenfalls als die hauptsächlichsten und ergiebigsten, wenn nicht als die alleinigen, Quellen der Bücher Samuels zu betrachten haben. Eine andere Frage ist aber, ob der Verfasser diese Quellen auch richtig zur Herstellung eines gut zusammenhängenden und glaubwürdigen historischen Berichtes zu benützen verstanden habe, ob die Bücher Samuels als ein wohlgeordnetes einheitliches Geschichtswerk sich ausweisen. Man hat dieß in neuester Zeit nicht bloß auf Seite der rationalistischen und destructiven Bibelkritik mit großer Entschiedenheit geläugnet, sondern selbst von Seite der offenbarungsgläubigen Exegese zu dieser Läugnung vereinzelte Beifallsrufe hören lassen, wahrscheinlich ohne auf die Consequenzen davon gehöriger Maßen zu reflectiren. Der Raum gestattet hier nicht, auf die vielen namhaft gemachten einzelnen Fälle, wo einerlei Thatsachen wiederholt und meistens auf widersprechende Weise berichtet sein sollen, in erschöpfender Weise einzugehen. Im Allgemeinen ist zu bemerken, daß neben einer solchen Auffassung des Buches bei consequentem Verfahren der Glaube an seine historische Zuverlässigkeit nicht unversehrt fortbestehen kann, sondern wenigstens zum Wanken kommen muß. Denn wenn der Verfasser eine und dieselbe Thatsache zweimal wie zwei verschiedene Thatsachen und zwar auf verschiedene oder gar sich widersprechende Weise berichtet, so werde ich wohl am besten thun, wenn ich weder dem einen noch dem andern Berichte Glauben schenke, sondern dem Berichterstatter einfach den Willen, oder die Fähigkeit, oder beides zugleich abspreche, auf Grund der ihm vorliegenden Hilfsmittel einen zuverlässigen oder irgend glaubhaften Bericht zu entwerfen. Die destructive Kritik ist wenigstens verständig genug, dieses einzusehen, und ehrlich genug, es einzugestehen und sofort die Glaubwürdigkeit solcher Berichte in Abrede zu stellen. In Betreff des Einzelnen wollen wir uns nur auf den einen Fall beschränken, der schon im Alterthum Anstoß erregt hat (cf. Ephraem. Opp. tom. I. Syr. et Lat. p. 370), und in neuerer Zeit am entschiedensten entweder als Kennzeichen einer Interpolation oder als Beweis von Widerspruch zwischen einzelnen Nachrichten bezeichnet worden ist, nämlich auf 1 Sam. 17, 12 ff. Es hilft nichts, wenn Hävernick und Andere sagen, es werde von Cap. 17 an eine neue Quelle

benützt, oder wir haben von da an einen andern Berichterstatter; denn aus den etwa verschieden lautenden Quellen mußte doch der Verfasser das Wahre heraus zu finden suchen, und der andere Berichterstatter (ex hypoth.) mußte mit dem vorausgehenden Berichte, den er fortsetzte, im Einklange bleiben, oder ihn mit dem seinigen in Einklang bringen, wenn er nicht seine eigene oder seines Vorgängers Glaubwürdigkeit, oder beide zugleich in Gefahr bringen wollte. Uebrigens enthalten die Erscheinungen, um deren willen man zu der einen oder andern dieser Annahmen die Zuflucht genommen, keineswegs eine Nöthigung dazu, so sehr auch zugestanden werden muß, daß der Relation überhaupt in unsern Büchern mehrerlei Quellen zu Grunde liegen. Der angefochtene Abschnitt steht zum Vorausgehenden in keinem solchen Verhältnisse, daß er nicht vom nämlichen Verfasser wie dieses herrühren könnte, er bildet vielmehr einen integrirenden Theil der ganzen Relation und läßt sich nicht herausnehmen, ohne das Zurückbleibende theilweise unverständlich und unbegreiflich zu machen. Das Hauptbedenken, daß David nicht, wie man nach dem Frühern erwarten sollte, als Waffenträger Sauls, sondern im einfachen Hirtenanzuge im israelitischen Lager erscheint, wird durch die ausdrückliche Bemerkung beseitigt, daß David beim Ausbruch des philistäischen Krieges zu den Herden seines Vaters zurückgekehrt sei (17, 15). Vgl. übrigens darüber Herbsts Einleitung II. 1. S. 158 ff., und über andere vorgeblich doppelte Berichte in den Büchern Samuels Theol. Quartalschr. Jahrg. 1846. S. 183 ff. Als Verfasser der Bücher der Könige bezeichnen die Thalmudisten den Propheten Jeremias (Baba Bathra fol. 15 a.) und haben damit jedenfalls in so weit Recht, als sie diese Bücher von einem anderen Verfasser und weit später geschrieben sein lassen, als die Bücher Samuels. Daß aber gerade Jeremias Verfasser sei, folgt aus ihrer Angabe ebenso wenig, als daß Samuel die nach ihm genannten Bücher geschrieben habe, weil eben sie es versichern. Es haben zwar auch manche christliche (cf. Carpzov, introd. I. 243) und selbst neuere Gelehrte die jeremianische Abfassung behauptet und mitunter ausführlich zu vertheidigen gesucht, wie z. B. Hävernick (Einleitung in's A. T. II. 1. S. 171 ff.). Beweisend sind aber ihre Gründe keineswegs, und Keil hat ganz treffend gezeigt, daß alle jene Erscheinungen in unseren Büchern, aus denen man zum Theil sehr zuversichtlich auf jeremianische Abfassung derselben schließe, sich auch unter Voraussetzung eines andern Verfassers gar leicht erklären lassen, daß dagegen Jeremias durch das letzte Capitel und namentlich den Schluß des Werkes, den man für einen fremden Nachtrag zu erklären keine Befugniß habe, als Verfasser ausgeschlossen werde (Commentar über die Bücher der Könige S. XV ff.) Wenn dagegen Andere, wie z. B. Huetius (Demonstrat. evang. Propos. IV. de libris regum. § 2) zu den vielen Arbeiten Esra's auch noch die Abfassung der Bücher der Könige hinzufügen, so spricht dagegen die Entstehungszeit dieser letztern, soweit sie sich aus ihrem Inhalte erkennen läßt. Wenn man nämlich den Schluß derselben nicht willkürlich, um irgend eine dießfallsige Ansicht festhalten zu können, dem ursprünglichen Verfasser absprechen will, so sind die Bücher zwar in den späteren Jahren des Exils nach bereits erfolgter Befreiung Jojachins durch Evilmerodach geschrieben worden, aber schwerlich erst nach der Befreiung Israels aus dem Exil, weil sonst dieses erfreuliche Ereigniß sicher, so gut als am Ende der Chronik und im Buche Esra, erwähnt worden wäre. Man hat zwar aus mehreren Stellen unserer Bücher, wo bemerkt wird, daß dieses und jenes noch so und so sei „bis auf diesen Tag", die Folgerung gezogen, daß sie früher, und zwar vor dem Eintritt des Exils, entstanden sein müssen. Allein die meisten dieser Stellen berechtigen augenfällig nicht zu einer solchen Folgerung. Wenn es z. B. heißt, die 20 Städte, welche Salomo dem Hiram geschenkt, haben den Namen „Land Cabul" erhalten „bis auf diesen Tag" (1 Kön. 9, 13), oder das Wasser zu Jericho sei seit dem dortigen Wunder Elisa's gesund „bis auf diesen Tag" (2 Kön. 2, 22), oder die edomitische Hauptstadt Sela werde seit ihrer Eroberung durch Amazja „Jokteel" genannt „bis auf

diesen Tag“ (2 Kön. 14, 7) u. s. w., so ist klar, daß Derartiges so gut während des Exils als vor demselben gesagt werden konnte, weil ein früheres Ungesundwerden des Wassers zu Jericho und Aufhören der Namen Cabul und Jokteel nirgends berichtet wird und sich auch nicht wohl annehmen läßt. Nur zwei Stellen kommen vor, mit denen es sich anders verhält und die eine vorexilische Abfassung zu beweisen scheinen, nämlich 1 Kön. 8, 8., wo es heißt, daß die Köpfe von den Tragstangen der Bundeslade im Heiligen des salomonischen Tempels an dem Abtheilungsvorhange bemerklich seien „bis auf diesen Tag“, und 1 Kön. 9, 21., wo es heißt, daß Salomo die noch übrigen alten Einwohner des Landes dienstbar gemacht habe „bis auf diesen Tag“. Denn mit dem Eintritt des Exils hörte jedenfalls diese Dienstbarkeit auf und wurde der salomonische Tempel zerstört, wobei die Bundeslade verschwand. Allein auffallender Weise kommt erstere Bemerkung auch in der Chronik vor (1 Chron. 5, 9), welche anerkannter Maßen nicht vor, sondern lang nach dem Exil geschrieben worden ist, zum deutlichen Beweise, daß sie kein sicheres Zeichen vorexilischer Abfassung in einem Buche sein könne. Wir werden daher diese Bemerkungen in den Büchern der Könige wie in der Chronik aus wörtlicher Quellenbenützung zu erklären haben, wobei der Verfasser im Augenblick nicht darauf achtete, daß sie für seine Zeit keine Geltung mehr haben. Wir müssen hier um so mehr bei der Abfassung während des Exils stehen bleiben, als die Annahme einer früheren Abfassung uns nöthigen würde, einen beträchtlichen Theil vom zweiten Buche für fremde unächte Zuthat zu erklären, und der bereits erfolgte Eintritt des Exils doch schon 2 Kön. 17, 18—20 deutlich genug angezeigt ist. Nun müssen wir freilich darauf verzichten, den Namen des Verfassers angeben zu wollen, aber darin wird hoffentlich Niemand einen Beweis dafür erblicken, daß das eben gewonnene Ergebniß ein unrichtiges sei. Die Quellen der Bücher der Könige werden von ihrem Verfasser sehr häufig genannt. Es sind für die Geschichte Salomo's die Annalen seiner Regierung (סֵפֶר דִּבְרֵי שְׁלֹמֹה 1 Kön. 11, 41), und für die Geschichte der folgenden Könige die Reichsannalen von Juda (סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יְהוּדָה 1 Kön. 14, 29. 15, 7. 23. 22, 46. u. ö.), wenn es sich um einen jüdischen König handelt, und die Reichsannalen von Israel (סֵפֶר דִּבְרֵי הַיָּמִים לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל 1 Kön. 14, 19. 15, 31. 16, 5. 14. 20. 27. u. ö.), wenn von einem israelitischen Könige die Rede ist. Diese Annalen wird man sich als den Ereignissen gleichzeitig entstandene und sehr ausführliche Schriften zu denken haben, schon wegen der Art und Weise, wie gewöhnlich auf sie verwiesen wird, als auf Quellen, aus denen man sich über das Leben und die Thaten der einzelnen Könige auf zuverlässige und umfassende Weise unterrichten könne. Außer diesen Annalen scheint aber der Verfasser noch eine summarische aus denselben gearbeitete kurze Geschichte der Könige von Juda und Israel benützt zu haben, und daraus erklären sich dann jene Stellen, welche in ihrer vorliegenden Gestalt weder aus den Reichsannalen genommen, noch vom Verfasser selbstständig geschrieben worden sein können, weil sie in jenen keinen rechten Sinn gehabt und auf die Zeit des letztern nicht gepaßt hätten, wie die Bemerkung 1 Kön. 8, 8. Allerdings könnte man auch mit Keil annehmen, daß der Annalist, welcher nach Salomo's Tode die Annalen seiner Regierung abschloß, diese Bemerkung hinzugesetzt habe (Commentar über die Bücher der Könige S. XXIII.), allein dann müßte die gleichzeitige oder doch nahezu gleichzeitige Aufzeichnung in den Annalen aufgegeben werden, was große Bedenken gegen sich hat. Daß z. B. der Bericht über den salomonischen Tempelbau erst nach Salomo's Tode in seine Regierungsannalen aufgenommen worden sei, ist schwer zu glauben, und eben so schwer, daß nach seinem Tode erst jene Bemerkung am geeigneten Orte beigefügt worden sei. Auch läßt sich die häufige fast wörtliche Uebereinstimmung der Chronik mit den Büchern der Könige am leichtesten begreifen aus der beiderseitigen Benützung einer und derselben summarischen Geschichte der berührten Art

(s. Paralipomena). Die Glaubwürdigkeit unserer Bücher steht über jedem Zweifel, wir mögen nun die Reichsannalen als Aufschreibungen von Propheten aus eigenem Antriebe, oder als amtliche von den königlichen מַזְכִּירִים in höherem Auftrage abgefaßte Schriften betrachten. Denn auch im letzteren Falle können die Annalen nur wahre und zuverlässige Berichte enthalten haben, weil das wirklich Vorgefallene sogleich aufzuschreiben, eben Aufgabe der מַזְכִּירִים war. Daß aber der Verfasser unserer Bücher seine Hauptquelle mit Treue und Gewissenhaftigkeit benützt und wohl auch seine Nebenquelle nach derselben controlirt haben werde, dafür bürgt der hohe sittliche Ernst und Eifer, den er überall an den Tag legt. Das unpartheiische Zusammenhalten der Handlungs- und Regierungsweise eines jeden Königs mit dem göttlichen Gesetze, und die strenge und rücksichtslose Beurtheilung derselben nach Maßgabe von diesem, kommt allerdings auf Rechnung des Verfassers, wenn man die Reichsannalen als amtliche Schriften annimmt, aber seine Glaubwürdigkeit zu verdächtigen ist es nicht im Geringsten geeignet, weil es ihm sichtlich nicht darum zu thun ist, diesen zu loben und jenen zu tadeln, sondern die Handlungen eines jeden zu nehmen, wie sie sind, und über ihr Verhältniß zum Gesetze sich auszusprechen. Wenn die rationalistische Kritik, wegen der vielen Wunderberichte, zumal wo von der Wirksamkeit des Elias und Elisa die Rede ist, die Glaubwürdigkeit beanstandet, so ist dieses als eine dem rationalistischen Standpuncte anhaftende Befangenheit hier keiner weiteren Widerlegung werth. Als exegetische Hilfsmittel sind außer den in den größern und umfassenden Bibelwerken befindlichen Commentaren besonders zu nennen, aus früherer Zeit: Nicolaus Serrarius, Commentaria posthuma in libros regum et paralipomenon. Lugd. 1613. Mogunt. 1617. — Caspar Sanctius, Comment. in libros regum et paralipomenon. Antwerp. 1624. — Jacobus Bonfrerius, Comment. in libros regum et paralipomenon. Tornaci 1643. — Franciscus de Mendosa, Commentarii in quatuor libros regum. Lugd. 1622. Aus neuester Zeit verdienen Erwähnung: Die Bücher Samuels. Erklärt von Otto Thenius ꝛc. Leipz. 1842. — Die Bücher der Könige. Erklärt von Otto Thenius ꝛc. Leipz. 1849; beide auf rationalistischem Standpuncte bearbeitet; und besonders: Commentar über die Bücher der Könige. Von K. F. Keil ꝛc. Moskau 1846. [Welte.]

Rehabeam oder Roboam (רְחַבְעָם, LXX. Ῥοβοάμ, Vulg. Roboam), Sohn Salomos von der Ammonitin Naama und dessen Nachfolger im Königthum, jedoch nicht über alle zwölf Stämme Israels, sondern nur über Juda und Benjamin (1 Kön. 11, 43. 12, 21. 14, 21. 31), somit der erste König des Reiches Juda im Gegensatz zum Reich Israel. Diese Trennung des Einen Königthums der Hebräer nach Salomos Tod ward zwar im Voraus angedroht (1 Kön. 11, 29 ff.) und trat ein zur Strafe für Salomos Abfall und Götzendienst (1 Kön. 12, 15), wurde aber unmittelbar veranlaßt durch das unkluge trotzige Benehmen Rehabeams gegenüber den israelitischen Volksvertretern zu Sichem, welche von ihm Erleichterung des Joches verlangten, das unter seinem Vater auf dem Volke gelastet habe. Rehabeam folgte nicht dem Rathe der Alten, die noch seinem Vater gedient hatten und ihm Nachgiebigkeit empfahlen, sondern dem Rathe seiner unbesonnenen Jugendfreunde, der entgegengesetzt lautete, und gab auf die Bitte um Erleichterung zur Antwort: Mein Vater hat schwer gemacht euer Joch, ich aber will noch hinzu thun zu euerm Joche; mein Vater hat euch gezüchtigt mit Geißeln, ich aber will euch mit Scorpionen züchtigen (1 Kön. 12, 14). Darauf versagten ihm die 10 Stämme alsbald den Gehorsam, und als er den Frohnvogt Adoram an sie absandte, um sie in Bezug auf ihre Forderungen zu beschwichtigen, steinigten sie denselben, und er selbst konnte nur durch die eiligste Flucht einem gleichen Schicksale sich entziehen. Jetzt war der Bruch und die Trennung vollendet und damit eine That gesetzt, an die sich auf Jahrhunderte hinaus die unseligsten Folgen knüpften. So sehr übrigens die Schuld

davon einem großen Theile nach auf Rehabeam selbst fällt, so wenig läßt sich das Benehmen der abgefallenen Stämme, das man gar sehr zu entschuldigen gesucht hat, irgendwie billigen. Denn abgesehen davon, daß sie dem rechtmäßigen Nachfolger des göttlich eingesetzten theocratischen Königs eine einseitige und eigenmächtige Wahlcapitulation vorzulegen und Bedingungen ihrer Unterwürfigkeit zu stellen, nicht die geringste Befugniß hatten, erscheint ihr Unternehmen vom Anfang an als ein aufrührerisches, und würde diesen Charakter selbst dann nicht verlieren, wenn auch ihre Beschwerden und Forderungen vollkommen begründet und gerecht gewesen wären, was jedoch schon Ephräm der Syrer mit Recht in Abrede stellt (Opp. Syr. et Lat. tom. I. p. 470 sq.). Rehabeam ging zunächst damit um, mit Hilfe der ihm treu gebliebenen Stämme die abtrünnigen zur Unterwürfigkeit zu zwingen, stund jedoch auf die Weisung des Propheten Schemaja wieder von diesem Vorhaben ab (1 Kön. 12, 21—24). Er war bei seiner Thronbesteigung 41 Jahre alt und regierte 17 Jahre lang. Anfangs ging er die Wege Davids und Salomos (nämlich in dessen früherer Zeit), blieb dem Gesetze Jehovas getreu und wurde in dieser Richtung noch bestärkt durch die aus dem Zehenstämmereich eingewanderten Priester und Leviten und sonstige gutdenkende Israeliten. Seine Macht befestigte sich; er baute Städte und Festungen in Juda und versah sie mit Speisevorräthen, Waffen und Kriegsmannschaft. Nach drei Jahren jedoch verließ er das Gesetz Jehovas und ganz Israel mit ihm (2 Chron. 11, 5. — 12, 1). Und Juda that was böse war in den Augen Jehovas und sie erzürnten ihn mehr als alles, was gethan ihre Väter durch ihre Sünden, die sie begingen, und sie bauten sich Höhen und Bildsäulen und Astarten auf jedem hohen Hügel und unter jedem grünen Baume (1 Kön. 14. 22 f.). Die Strafe für solchen Abfall blieb nicht lange aus. Im fünften Jahre der Regierung Rehabeams überzog König Sesak von Aegypten mit einem großen Heere das Reich Juda, eroberte dessen feste Städte, drang selbst in Jerusalem ein, plünderte den Tempel und den königlichen Schatz, nahm auch die von Salomo angeschafften goldenen Schilde (1 Kön. 10, 16) weg, an deren Stelle Rehabeam dann kupferne machen ließ, und zog mit reicher Beute in sein Land zurück (1 Kön. 14, 25 f. 2 Chron. 12, 2—9). Da der erwähnte Abfall fortdauerte, so daß der Chronist von Rehabeam ungeachtet er einer Besserung desselben in Folge des ägyptischen Ueberfalles gedenkt, doch im Allgemeinen sagen mußte: Er that das Böse und richtete nicht sein Herz, Jehova zu suchen (2 Chron. 12, 14), so war seine Regierung eine unruhige und keine glückliche. Wenn es jedoch 1 Kön. 14, 30 heißt, es sei zwischen Rehabeam und Jerobeam Krieg gewesen die ganze Zeit hindurch, so ist dieses nicht von wirklichem continuirlichem Kriege, sondern nur von der unaufhörlich feindseligen Gesinnung beider Könige gegen einander zu verstehen, die sich freilich gelegenheitlich auch thatsächlich geäußert haben wird. Schon Josephus sagt dießfalls auf Grund der biblischen Nachrichten: *ἐβασίλευσεν ἐν ἡσυχίᾳ πολλῇ καὶ δέει πάντα τὸν χρόνον ἐχθρὸς ὢν Ἱεροβοάμῳ* (Antt. VIII. 10, 4). Man muß dieser Aussage um so mehr beipflichten (das *ἡσυχια πολλη* etwa ausgenommen), als von anhaltenden offenen Kriegen der beiden Könige weder in den Büchern der Könige, noch in der Chronik ein specieller Bericht vorkommt. — Vergl. hiezu den Art. Hebräer. [Welte.]

Reich Gottes, regnum dei, ist ein biblischer Begriff und findet sich in mehrfacher Bedeutung. — I. Als Reich Gottes erscheint fürs Erste das Universum schlechthin, Himmel und Erde, alles von Gott Erschaffene, und zwar gerade deßhalb, weil es von Gott erschaffen ist und sofort durch ihn erhalten und regiert wird. „Siehe, sagt Moses dem Volke Israel, dem Herrn deinem Gotte gehört der Himmel und des Himmels Himmel, die Erde und Alles, was auf ihr ist“ 5 Mos. 10, 14; und der Psalmist ruft aus: „Im Himmel hat der Herr seinen Thron bereitet, und seine Herrschaft erstreckt sich über Alles, et regnum ipsius omnibus dominabitur,“ und fordert dann die Engel und alle Geschöpfe Gottes auf, Gott als ihren Herrn

und Herrscher zu preisen an jedem Ort der göttlichen Herrschaft d. h. Jegliches an seiner Stelle — benedicite domino omnia opera ejus in omni loco dominationis ejus. Ps. 102. Vgl. bes. Ps. 148. Es ist begreiflich, daß besonders oft die Erde als Herrschergebiet Gottes dargestellt wird (so Ps. 23, 1. 2. 1 Cor. 10, 26; des Herrn Eigenthum ist die Erde und was sie füllt u. s. w.) und die Völker der Erde als Unterthanen Gottes, wie Ps. 21, 29—32, wo es heißt: „es werden sich erinnern und zum Herrn kehren alle Gebiete der Erde und anbeten vor ihm sämmtliche Familien der Völker, denn dem Herrn gehört die Herrschaft (denn sie sind das Reich des Herrn) und er wird über die Völker herrschen." Bei Daniel (7, 9 und 10) und in der Apocal. (5, 11) ist der Thron Gottes bildlich dargestellt als umgeben von vielen Dienern, von tausendmal tausenden. — II. Während so alles Seiende Gott zu eigen gehört, die göttliche Herrschaft sich über alle Gebiete des Universums erstreckt und insbesondere alle Völker der Erde ihm unterthan und, wie Diener ihrem Herrn, zu Gehorsam verpflichtet sind, so erscheinen in ausgezeichneter Weise als Unterthanen Gottes die Israeliten, welche und weil sie Gott besonders ausgewählt hat, um sich ihnen zu offenbaren und durch sie allen Völkern das Heil zu vermitteln. Gott regiert und leitet von der Berufung Abrahams an das Volk Israel dermaßen, daß Er als der eigentliche König desselben (1 Kön. 8, 7) und folglich Israel als dessen Reich in ausgezeichnetem Sinne des Wortes erscheint. Alles, was existirt, heißt es 5 Mos. 10, 14 ff., gehört dem Herrn; „aber nur mit deinen Vätern hat er sich verbunden und sie geliebt, und ihren Samen nach ihnen d. i. euch erwählt aus allen Völkern." Darum heißt Israel schlechthin das Volk Gottes (2 Mos. 3, 7. 4, 5) auch Sohn Gottes (vgl. d. Art. Kindschaft Gottes), Gott aber der Gott Israels, der Gott Abrahams, Isaacs und Jacobs (1 Mos. 17, 8. 26, 24. 28, 12—14. 2 Mos. 3, 6), und Sion, der spätere Mittelpunct des Judenthums, wird dargestellt als Hauptsitz der Herrschaft Gottes über die Erde (Ps. 2, 6. 86, 2. Js. 37, 32). Besonders anschaulich ist dieß Verhältniß zwischen Gott und dem Volke Israel damit bezeichnet, daß gesagt ist, Gott habe einen Bund mit Israel geschlossen (1 Mos. 15, 18. vgl. Röm. 15, 8). — III. Die mit der Berufung Abrahams eingeleitete Offenbarung und Heilsöconomie verwirklicht und vollendet sich durch den Messias (Gal. 3, 16 ff.); darum erscheint näher Drittens als Reich Gottes das messianische Reich (Apg. 1, 6. Matth. 3, 2. Marc. 1, 15. Matth. 20, 21. Marc. 11, 10). Die Sache wird so dargestellt, daß Gott dem Messias die Herrschaft übergeben habe (Dan. 7, 13. 14. 1 Cor. 15, 24 ff. Vergl. Ps. 109. Hebr. 1, 13. Matth. 28, 18. Phil. 2, 9—11. Joh. 18, 36. Vergl. hiezu d. Art. Messias). — IV. Das wahre messianische Reich ist die christliche Kirche, die aus Christo wiedergeborne und in ihm vereinigte Menschheit. In ihr hat sich Christus seinen Leib gebildet (Ephes. cap. 4), um auf Erden rechtfertigend und erlösend fortzuleben und zu wirken. Darum erscheint die Kirche in bestimmter Verfassung, in organischer Gliederung (Matth. 16, 18. Joh. 20, 23. Marc. 16, 15 u. 16. Luc. 10, 16), mithin als ein Reich, als ein Herrschergebiet. Näher erscheinen die Mitglieder der Kirche als losgekauft durch Christus, als Solche, die sich Christus durch Dahingabe seiner selbst zum Eigenthum erworben Ephes. 5, 2. 1 Cor. 6, 20. 1 Pet. 1, 19 u. 20), und darum Christus als der Herr der Kirche (Ephes. 5, 24). In der schon citirten Stelle 1 Cor. 15, 24. vgl. Daniel 7, 13 u. 14 ist gelehrt, daß Christus nach Vollendung des ihm aufgetragenen Erlösungswerkes und nach Besiegung aller Feinde die Herrschaft an Gott den Vater zurückgeben werde. In den drei zuletzt angegebenen Bedeutungen wird das Reich Gottes als Gegensatz zur Welt oder auch zu dem Reiche des Fürsten der Finsterniß genommen. Dieser Gegensatz tritt uns schon in 1 Mos. c. 6 entgegen, zieht sich durch die ganze hl. Schrift hindurch, besonders stark markirt in den apostolischen Briefen. In dieser Beziehung vgl. vor Allem St. Augustins de civitate dei. — V. Das Reich Gottes als christliche Kirche ist ein sichtbares Reich (s. d. Art. Kirche)

und es gehören zu demselben alle, die an Christus glauben, auch Solche, deren Gesinnung und deren Handlungen dem Glaubensbekenntnisse nicht entsprechen (Matth. 13, 4 ff. 24 ff. 47 ff. c. 25, 1 ff. 14 ff.). Wahrhaft aber haben nur diejenigen Theil an Christo, deren Inneres dem Aeußeren entspricht, die die Gnade, wozu sie berufen worden, aufnehmen und in sich wirken lassen, die nicht nur berufen, sondern auch gerechtfertigt und so befähigt sind, einst verherrlicht zu werden (Röm. 8, 28 ff. Ephes. 1, 4 ff. vgl. d. Art. Kindschaft Gottes). Demgemäß wären in höherem Sinne als Reich Gottes die durch Christus Gerechtfertigten und Geheiligten zu bezeichnen. In diesem Sinne ist es, daß geradezu Dasjenige Reich Gottes genannt wird, was in diesen Gerechten und Heiligen wirkt, nämlich die Gnade Christi, die Wahrheit und Gerechtigkeit, die mit ihm vom Himmel gekommen (Joh. 1, 14). So sind Stellen zu verstehen, wie Matth. 6, 10. wo Christus uns um das Kommen des göttlichen Reiches beten lehrt; Matth. 6, 33, wo er uns auffordert, vor Allem das Reich Gottes und dessen Gerechtigkeit zu suchen; Matth. 12, 28, wo er sagt: Treibe ich den Teufel im Geiste Gottes aus, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen; Luc. 17, 20 u. 21, wo er den Pharisäern auf die Frage, wann das Reich Gottes komme, antwortet: das Reich Gottes kommt nicht mit äußerem Gepränge; auch kann man nicht sagen, siehe hier ist es, siehe, dort; denn siehe, das Reich Gottes ist in euch; Matth. 13, 33, wo er das Himmelreich einem Sauerteige vergleicht; Matth. 21, 43, wo er den Juden wegen ihrer Verstocktheit droht: das Reich Gottes werde ihnen genommen und denjenigen gegeben werden, die dessen Früchte erzeugen, d. h. die der Gnade mitwirken. Auch Joh. 18, 36 gehört hieher, wo Christus sagt „mein Reich ist nicht von dieser Welt." — VI. Eben deßhalb wird endlich als Reich Gottes der Himmel bezeichnet, der Ort, oder wenn man will, der Inbegriff der Seligen. So ist bei Marc. 9, 46 der Ausdruck, „in das Reich Gottes eingehen," in demselben Sinne gebraucht, als eben daselbst V. 42 und 44 der Ausdruck, „in das ewige Leben eingehen." So sagt ferner Christus von den Gerechten, sie werden einst im Reiche ihres Vaters leuchten, wie die Sonne (Matth. 13, 44), verspricht bei Luc. 23, 42 f. das Paradies, d. h. den Himmel dem reumüthigen Mitgekreuzigten, der ihn gebeten hat, „gedenke meiner, wenn du in dein Reich kommst," und in Betreff des Gerichtes offenbart er, daß er als Richter zu den Gerechten sprechen werde: „Kommet ihr Gesegneten meines Vaters, besitzet das Reich, welches seit Grundlegung der Welt euch bereitet ist" (Matth. 25, 34. Vgl. Matth. 5, 3. 4. 10). In demselben Sinne ist der Ausdruck Reich Gottes gebraucht, wenn der Apostel sagt: „Wisset ihr nicht, daß die Ungerechten das Reich Gottes nicht besitzen werden?" (1 Cor. 6, 9). — Ueberblicken wir die vorgeführten Bedeutungen, in welchen der Ausdruck Reich Gottes in der hl. Schrift gebraucht ist, so sehen wir leicht, daß es im Grunde doch nur ein Begriff sei. Das Universum ist Reich Gottes, weil von Gott geschaffen und beherrscht, und erscheint in dieser Eigenschaft fortwährend, in welche Beziehungen es zu Gott treten, oder in welchen es betrachtet werden mag; zuerst ganz allgemein als Creatur Gottes, dann zweitens in allen Gestalten, die es in dem Processe seiner Vollendung annimmt, oder in allen Weisen, wie Gott es seiner Bestimmung entgegenführt, und endlich drittens als vollendete und zu Gott zurückgekehrte Creatur. [Mattes.]

Reich, tausendjähriges, s. Chiliasmus.

Reich, teutsches, seine Entstehung, Organisation in Bezug auf die kathol. Kirche und den Papst. (Dazu Regalienrecht, Reichstandschaft des Clerus.) — Die große Monarchie Carls, der dem oströmischen und byzantinischen Reiche ein weströmisch teutsches (eigentlich teutsch-romanisches) entgegensetzte, zerfiel bekanntlich schnell in 3 Gruppen, eine italienische, in welcher das carolingische Kaiserthum am längsten bestand (bis 924); eine französische, in welcher der Stamm Carls am längsten sich erhielt (bis in das letzte Jahrzehnt des zehnten Jahrhunderts); eine teutsche, wo das Geschlecht der Carolinger am frühesten ausstarb, somit also auch der

Zusammenhang mit dem Ganzen sich am schnellsten wie am entschiedensten lösen mußte. Das Grundprincip des carolingischen Reiches war ein christliches, d. h. römisch-katholisches, seine Aufgabe, ein im wahren Sinne des Wortes kirchliches zu sein. Von ihm ging die innige Verbindung aller nachfolgenden Reiche mit der Kirche zu Rom aus und zwar im Gegensatze zu den der fränkischen Monarchie vorausgegangenen gothischen Reichen, welche ihren Bestand auf das Schisma, die Verfolgung und wo sie (wie die Vandalen) konnten, selbst auf die Ausrottung der katholischen Kirche gründeten. Von allen Continental-Reichen der Periode vor Carl d. Gr. hatten die Franken allein die Mission sich angeeignet Vorkämpfer der katholischen Kirche zu werden, während diese ihrerseits die glorreiche Aufgabe mit siegreicher Consequenz verfolgte, soweit das germanische Heidenthum reichte die christliche Civilisation zu begründen und mit ihr den gewonnenen Völkern alles zu überliefern, was sie selbst im Sturm der Völkerwanderung von den großen geistigen Errungenschaften des Alterthums bewahrt hatte. Das war die folgenreiche That Chlodowigs, als er nicht aus den Händen eines arianischen Bischofs die hl. Taufe empfing, sondern aus denen des hl. Remigius, somit sein Reich in offenen Gegensatz mit den veralteten Principien der gothischen Völker, die ihre fehlerhafte Organisation einem raschen Ende zugeführt hatte, und in die innigste Verbindung mit derjenigen Anstalt setzte, welcher die Zukunft angehörte. Wäre hiemit auch gar nichts anderes verbunden gewesen, als daß die Scheidewand allmählig niederfiel, welche die Verschiedenheit der Religion zwischen dem teutschen Sieger und dem besiegten Römer aufgestellt und undurchdringlich gemacht hatte, so war dadurch bereits unendlich viel gewonnen; denn was konnte mehr zur Begründung der fränkischen Monarchie beitragen, als Entfernung des Gegensatzes, der die andern Monarchien geschwächt, hinfällig und früh verenden gemacht hatte? Jetzt begann, was der Franzose die Action des Clerus nennt, welcher in seinem Könige den kirchlich Gesalbten, den rechtlich gekrönten Monarchen erblickte, nicht den Verfolger der Päpste, wie der Ostgothe Theoderich zuletzt gewesen war, nicht den natürlichen Feind Roms und der Kirche, als welche die vandalischen und westgothischen Könige regelmäßig sich bewiesen. Richtete sich auch die Dynastie Chlodowigs durch ihre Uneinigkeit früh zu Grunde, brachte sie dadurch das Reich seinem Verfalle nahe, so lagen doch bereits die Fundamente so tief, daß der Verfall auch die Mittel der Erhebung in sich schloß. Das Institut der Hausmaier ist kein kirchliches so wenig als das Feudalwesen, das sich bei den spätern Römern, den Germanen und Osmanen findet. Daß aber was die Austrasischen Hausmaier über Neustrien und Burgund gewannen, Bestand erlangte, daß nicht etwa eine glückliche Usurpation der älteren Carolinger den Weg zu einer glücklichern eines andern Hauses bahnte, war das Werk jener Päpste des achten Jahrhunderts, welche die in den Carolingern liegende Trefflichkeit erkannten und sie aufforderten die Mission zu übernehmen, da die spätern Merowinger untreu geworden waren, war das Werk des hl. Bonifacius und seiner gleichgesinnten Zeitgenossen, welche zu der politischen Größe die moralische Basis zugesellten und zur kriegerischen Stärke der Nation die geistige Erhebung des Jahrhunderts fügten, so daß der innere Krieg im Vergleiche zu den frühern Scenen unablässiger Wildheit abnahm und nach Außen verlegt den edleren Charakter eines Schutzes der Kirche, eines Kampfes gegen die wüthenden Gegner der bestehenden Bildung, gegen die hartnäckigen Verkenner des sanften Joches Christi trug. Gewiß war die Blüthe des Reiches Carls d. Gr. keine bloß militärische, so kriegerisch auch die Zeit war und so viele Siege die Fahnen Carls begleiteten; sie war zugleich auch eine intellectuelle und sittliche und ohne den vorausgegangenen Aufschwung der Geister, *ohne die Reformen eines Bonifacius weder denkbar noch möglich*. Carl erfüllte bereits die Aufgabe eines christlichen Kaisers, ehe er Kaiser geworden war und sein Reich war — mit allen seinen Mängeln und Gebrechen ein im eminenten Sinne katholisches, ehe es von einem Königreiche der Franken in das weströmische Kaiserthum durch Papst *Leo*

umgewandelt und die große geistige Ehe zwischen dem Papstthum und dem Kaiserthum eingegangen wurde. Die Kaiserkrönung besiegelte gleichsam nur das Verlöbniß, welches in den Zeiten Pipins, des ersten carolingischen Königs von Francien, mit dem römischen Stuhle statt gefunden hatte, welches damals den Franken befahl bei dem Geschlechte Pipins zu verharren und keinen andern sich zum Könige zu wählen, als aus dem von dem römischen Stuhle selbst gesalbten Geschlechte. Auf der innigen und gegenseitigen Durchdringung des kirchlichen und des weltlichen Elementes beruhte daher die Monarchie Carls, auf dem Frieden beider Gewalten, auf ihrer tiefen, klaren Verständniß über das, was Beiden zugleich Noth that, und wenn spätere Zeiten Carls politische Grundsätze anzunehmen schienen, so durfte man, um den Schein von der Wirklichkeit zu unterscheiden, nur sehen, wie sich die neuen Träger angeblicher carolingischer Principien in Bezug auf die Kirchen verhielten, wie denn der wahre Probstein der Trefflichkeit oder Mangelhaftigkeit einer Regierung sich stets aus diesen Beziehungen erweist. — Was aber unter solchen Verhältnissen die persönliche Größe eines Mannes vermag, beweist das Beispiel Carls im Vergleiche zu seinen Nachfolgern, welche weder die innere Einheit der Monarchie noch die äußere Macht erhalten konnten. Die Auflösung der großen Monarchie war aber auch nicht bloß ein Werk der Willkür der Epigonen oder ihres Unverstandes gewesen, sondern die natürliche Folge der Vereinigung von Nationalitäten, welche sich zwar unter dem gewaltigen Carl beugten, aber sogleich ihre Rechte wieder verlangten, als der lebendige Mittelpunct zu mangeln begann. Uebrigens ist gerade die Zeit der allgemeinen Verwirrung, welche mit der Auflösung der carolingischen Monarchie in dem ganzen christlichen Abendlande entstand, auch die Periode, in welcher der politische Einfluß der Bischöfe um so höher stieg als die Streitigkeiten der weltlichen Fürsten zunahmen, jene aber im Interesse des Friedens zu vermitteln trachteten. Die großen Conflicte, welche zwischen den Päpsten Adrian und Nicolaus und Lothar II., König von Lotharingien statt fanden und in welchen die Bischöfe sich anfänglich auf Seite des gewissenlosen Königs stellten, wurden für die letzteren eine tüchtige Lehre, ihrer Mission eingedenk zu sein, welche sie zu etwas anderem bestimmte als zu willenlosen Creaturen königlicher Launen und Lüste. Während aber die Bischöfe in den ersten Zeiten der carolingischen Herrschaft bereits ein Ansehen besaßen, daß Carl der Kahle selbst bekannte, daß er ohne Vernehmung vor ihnen und ohne ihr Gericht nicht vom Throne gestoßen werden könne, er immer bereit sei ihren väterlichen Ermahnungen und Strafen Gehorsam zu leisten, so wandte sich doch das Blatt allmählig, die Großen suchten sich in der Verwirrung der Kirchengüter zu bemächtigen und von Seiten der Könige hörte man Stimmen der Art, sie seien nicht Statthalter oder Beamte der Bischöfe, sondern Herren des Landes. Um so mehr trachteten die Bischöfe die Grafschaftsrechte an sich zu bringen, Zoll-, Münz- und Marktgerechtigkeiten zu erlangen, was sie dann wieder in die Nothwendigkeit versetzte, die Grafenpflichten zu leisten und während Kaiser Carl d. Gr. die Bischöfe dem ausdrücklichen Wunsche seines Volkes gemäß vom Kriegsdienste befreit hatte, sah man bald nach ihm, namentlich im eigentlichen Teutschland dieses heilsame Gebot so vergessen, daß der teutsche Bischof, wo der Hirtenstab nicht ausreichte, das Schwert in die Hand nahm. Scheute sich der teutsche Papst Leo IX., der Heilige, nicht, seinen Nachfolgern auf dem römischen Stuhle das Beispiel zu geben, in den Kampf mit den Normannen zu ziehen und wie Petrus den Malchus zu bekämpfen, so war noch ehe Leo IX. und Papst Nicolaus II. in die Hände der unteritalischen Normannen fielen, der neunte Nachfolger des hl. Bonifacius, welcher von den heidnischen Friesen überfallen den Seinigen die Vertheidigung gewehrt hatte, von den Normannen in voller Rüstung erschlagen worden und kämpften in der großen Ungarschlacht auf dem Lechfelde (955) teutsche Bischöfe so tapfer wie die tapfersten Recken. Diese Wendung der Dinge, welche bereits eingetreten war, ehe das teutsche Königreich unter König Conrad I. constituirt worden, also eine Ueberkommenschaft

der carolingischen Zeit war, war auch für die ganze nachfolgende Zeit entscheidend und mußte dem teutschen Reiche seinen vorherrschend clericalischen Charakter verleihen. Bei dem großen und geordneten Güterbesitze der einzelnen Kirchen mußte sich der König nach einem tüchtigen Manne umsehen, der im Stande wäre die königlichen Dienste „regalia obsequia" zu versehen, die Regalien zu leisten. Andererseits verstand es sich von selbst, daß die dreifache Eigenschaft ein guter Kriegsheld in Zeiten zu sein, wo Teutschland vor Ungarn- und Normannenzügen fast nicht mehr vorhanden war, dann Grafenrechte zu haben und zugleich Bischof zu sein, die einzelnen Bischöfe um so höher heben mußte, je mehr es im Interesse der ersten Könige lag, die Herzogthümer eingehen zu lassen und königliche Statthalter, Grafen oder auch Bischöfe zu ihrer Verwaltung zu ernennen. Aus gleichem Grunde ging auch hervor, daß die Bischöfe, welche in den Krieg zogen, aus dem Stamme der Freien sein mußten, die allein in ihrer siebenfachen Abstufung das Recht der Waffen besaßen, also früh in Teutschland der Ausschluß der Unfreien (der Unadeligen) von den höhern Kirchenwürden thatsächlich geübt wurde, während auf dem römischen Stuhle fortwährend die Indifferenz der Abkunft behauptet wurde und behauptet wird, und daß zweitens so weit das königliche Ansehen reichte, mehr und mehr die ursprünglichen Wahlen in eine königliche Ernennung übergingen, die Belehnung nachfolgte und zuletzt die Grundsätze des unter den Ottonen und fränkischen Kaisern sich ausbildenden Lehenrechtes auf kirchliche Pfründen, d. h. auf den großen Grundbesitz angewendet wurden, welcher mit kirchlichen Aemtern verbunden war. Wieder diente es ferner nicht wenig zur Ausbildung der nachherigen Zustände, daß das teutsche Reich, wie es als Theil des carolingischen aus dem Verfall des carolingischen Kaiserthums sich erhob, noch immer als fränkisches galt, in dem Frankenlande aber der Erzbischof von Mainz der mächtigste Kirchenfürst war, somit also auch dessen Ansehen schon früh in Teutschland überwiegend werden mußte. War es ja doch schon unter Ludwig dem Kinde soweit gestiegen, daß sich Erzbischof Hatto bei Papst Johann IX. entschuldigte, daß die Wahl dieses Carolingers (und eventuellen römischen Kaisers) ohne Wissen und Willen des Papstes geschehen war. So hatte das teutsche Reich, ehe noch die Frage entschieden war, welche Dynastie der Carolinger nachfolgen sollte, bereits ein geistliches Centrum und es wäre wohl der Mühe werth genau zu untersuchen, was Großes in Krieg und Frieden das Reich von Anfang bis zum Ende dem Stuhle von Mainz verdankte, der wie das Zünglein in der Wage seine Stellung zwischen den Parteien hatte. Als aber nun nach dem Tode Ludwig des Kindes (911), Teutschland nur insofern noch ein carolingisches Reich genannt werden konnte, daß seine nächsten Könige von der weiblichen Descendenz Carls d. Gr. oder seiner Söhne und Enkel abstammten, so konnte man recht gewahren, welch vereinigende Kraft bisher in dieser Dynastie gelegen. Die fünf Nationen Franken, Sachsen, Bayern, Schwaben und Lothringen verband seit dem Tode Ludwig des Kindes weder ein gemeinsames Interesse noch ein gemeinsames Band und wäre nicht der dünne Faden der weitschichtigen carolingischen Verwandtschaft gewesen, es wäre wohl zu gar keiner Vereinigung gekommen. Und auch so mußte sowohl unter Conrad I. wie unter Heinrich I. jede der fünf Nationen einzeln zu einem besondern Compromisse veranlaßt werden, bis endlich in der dritten Generation unter dem kraftvollen und lange regierenden Otto I. nach Herstellung eines gesicherten Zustandes gegen Außen daran gedacht werden konnte, ein bestimmtes System von Grundsätzen geltend zu machen, welches dann von den Nachfolgern theils beibehalten theils den veränderten Umständen gemäß modificirt wurde. — Wäre es Otto möglich gewesen, er hätte wohl überall die herzogliche Würde abgeschafft, Grafen eingesetzt, die königliche Macht zur erblichen erhoben, kurz Teutschland einem Zustande nahe gebracht, wie der war, auf den in Frankreich die Capetinger lossteuerten. Da aber Bestrebungen dieser Art an der nationalen Kraft der einzelnen Völkerstämme scheiterten, die ja selbst Mann für Mann, ihre Herzöge voran zur

Wahl des neuen Königs nach Frankfurt gezogen waren, begnügte er sich, wo er konnte, Herzöge aus seiner Familie hinzusetzen, somit das Familienübergewicht der einzelnen Dynasten zu brechen, den Herzögen entgegen in Bayern, Schwaben, Sachsen und am Rhein (Franken) Pfalzgrafen aufzustellen, die Macht der Bischöfe zu vermehren, von denen Mainz, Cöln und Trier schon bei der Salbung und Krönung des teutschen Königs einen besondern Glanz erlangt hatten. Als der Kaiser über die geistlichen Angelegenheiten (negotio spirituali) und den Zustand des christlichen Reiches das Augsburger Concil versammelte, präsidirte der Erzbischof von Mainz, aber der treue Sohn der Kirche, der König wurde eingeladen den Verhandlungen selbst beizuwohnen, und in seinem Namen wurden die Beschlüsse des Concils so gut wie die des Reichstages publicirt. Nicht bloß in Beziehung auf weltliche Verhältnisse hatte somit Otto die Grundsätze Carls d. Gr. adoptirt; er übte sie vor Allem in Betreff der kirchlichen Angelegenheiten aus, indem er das teutsche Königthum dadurch an die Spitze aller andern Staaten stellte, daß er ihm den Schutz und die Ausbreitung der christlichen Kirche als seine Lebensaufgabe zuwies. Man mag diejenigen Zeiten, in welchen die beiden obersten Häupter der Christenheit im Kampfe mit einander lagen und aus der gegenseitigen Spannung eine ungemeine Entwicklung von Talenten, Anstalten, Richtungen erfolgte, als die Blüthezeit Teutschlands betrachten; allein stets wird die Geschichte auf diejenige Periode als die großartigste und der natürlichen Entwicklung der Dinge angemessenste verweisen, wo Ein großes Princip das Kaiserthum wie das Priesterthum, die Hauptfactoren christlicher Größe, beseelten, und in Folge dieser Vereinigung eine siegreiche Entfaltung des orbis christianus statt fand, während der späteren Periode der Verlust der christlichen Besitzungen im Orient, und in Folge desselben das Vordringen der Osmanen nach Europa zur Seite steht, dessen Befreiung von dem Joche des Heidenthums und des Islam die Haupttendenz jener Periode innerer Eintracht war. Von diesen Tagen an erhob sich der große Germanisirungsproceß gegen die umliegenden Völker, welchem viel zu wenig Wichtigkeit in der Geschichte beigelegt wurde, der aber vor allem ein Product der Eintracht der Kirche und des Kaiserthums war, welch letzteres sich gleich Constantin d. Gr. als den Bischof nach Außen zu fühlen begann. Das eigentliche Nordteutschland wurde von diesen Tagen an christlich und germanisch; die durch die Ungarn verödeten Gefilde füllten sich auf's Neue mit Menschen und Städten, und wie sich im Norden die Germanen dem Lauf der großen Flüsse entlang mit unwiderstehlicher Gewalt ausbreiteten, zogen sich auch im Osten die Teutschen zwischen den Süd- und Westslaven hindurch bis zur Grenze Ungarns, welches in Bezug auf die Slaven zwar nicht die civilisirende Kraft der Teutschen ausübte, wohl aber die Verbindung der Slaven unter sich hemmte, selbst aber noch im Zeitalter der sächsischen Kaiser dem von Teutschland aus gegebenen Impulse folgend, wenn es auch die Teutschen abschüttelte, doch dem von Teutschen, ja einem teutschen Imperator gebrachten Christenthum treu blieb. Da nun auch Scandinavien sich dem gleichen Impulse nicht entziehen konnte, in der Lombardei aber Otto festen Fuß faßte und die Krönung erlangte, so war, ehe noch die Kaiserkrone das Haupt des in jeder Beziehung ausgezeichneten teutschen Königs schmückte, ein großes Mittelreich zwischen dem byzantinischen des Osten und den noch um ihre Existenz ringenden romanischen Staaten des Westen geschaffen, konnte Schutz und Schirm für die Metropole der Christenheit, die der Spielball ehrgeiziger Italiener ohne höheren Beruf geworden war, nur von dieser Seite kommen. Eben deßhalb war es von so großer Bedeutung, daß nachdem das Kaiserthum von 888 bis zu seinem Erlöschen 924 im Besitze der Welschen gewesen war, der römische Fürst und Papst Johann XII., der Repräsentant des römischen Volkes und der römischen Kirche, Otto I. um der Liebe Gottes Willen und im Namen der hl. Apostel, der Gründer Roms, aufforderte nach Italien zu ziehen und die Kirche vom unerträglichen Joche der Tyrannen zu befreien. Erst auf dieses erfolgte die große translatio imperii a Francis ad

Germanos, 962, wie sie 162 Jahre früher erfolgt war, a Graecis ad Francos und dadurch gleichsam die geistige Ehe der römischen Kirche mit dem teutschen Königthume, welches die Kirche zum Angebinde mit der Krone Carls d. Gr. schmückte. Es wäre eine maßlose Thorheit nach solchen Vorgängen noch die kirchliche Weihe, den kirchlichen Charakter des nicht mehr teutschgebliebenen sondern römisch gewordenen Kaiserthums der Teutschen und die Folgen übersehen zu wollen, welche sich daraus ergaben. Freilich war der sacramentale Act der Kaiserkrönung nur eine leere Ceremonie, etwa gar eine Usurpation der Bischöfe von Rom, von welchen die Verfinsterung und Verdummung ausgegangen sein muß, und war weder höhere Weihe, noch Vermehrung von Ansehen und Macht damit verbunden, so ist es auch reiner Gewaltschritt, wenn die Päpste nicht den nächsten Besten, welchen die teutschen Fürsten zwiespältig oder einstimmig zum teutschen Könige gewählt hätten, die nichtssagende Salbung und Krönung ertheilten und höchstens hat man sich darüber zu wundern, daß die sonst so klugen teutschen Kaiser bis etwa auf Friedrich II. hin nicht wenigstens ebenso gescheut waren, als heut zu Tage irgend einer jener Kraftgenies, welche eine gewisse historische Schule unter uns zu Dutzenden fertig macht. Vorderhand entstand jedoch der Streit nicht um die Wahl eines künftigen Kaisers, sondern um die eines Papstes und wurde die nächste Periode mit den Streitigkeiten erfüllt, welche aus der Absetzung Johanns XII. durch Otto I. hervorgingen. Es gelang auch Otto nicht, vollständige Ruhe in Italien herzustellen und es bleibt durchaus wahr, daß dieses Land die Arena wurde, in welcher die teutschen Kaiser ihre beste Kraft vergeudeten. Allein deßhalb den Römerzügen zürnen und sagen die Teutschen hätten zu Hause bleiben sollen, heißt nichts anderes als sich dem natürlichen Fortschritte, der unaufhaltsamen Bewegung der Zeit widersetzen. Und will man es auch für keine Sache von Bedeutung halten, daß jetzt teutsche Bischöfe, wie regelmäßig, italienische Bischofstühle bestiegen, teutsche Grafen die Ahnherren so vieler italienischer Adelsgeschlechter wurden, so soll man doch nicht vergessen, daß in nächster Zeit Italien durch seine Lage, seinen Handel und seine Gesittung das erste Land des christlichen Erdkreises wurde, welches den etwaigen Schaden seiner politischen Verbindung mit Teutschland durch hundertfachen Gewinn zurückgab, aber schon in der dritten Generation nach Otto I. so bedeutend war, daß die Byzantiner allen Einfluß aufboten, wenn es die Teutschen verschmähten, es sammt der Kirche an sich zu reißen, Otto III. daher den folgenschweren Plan faßte, Rom zum Sitze des Kaiserthumes zu erheben und sei es auch nur um den Byzantinern nicht die wichtigste der 3 südlichen Halbinseln Europas, mit all dem unermeßlichen Einflusse, der daran sich knüpfte, zu überlassen. Wäre aber Ottos III. Plan gelungen, so hätte nothwendig die Stellung Italiens und Teutschlands eine umgekehrte werden müssen, als sie so sich ausbildete. Italien wäre der eigentliche Sitz des Kaiserthums geworden, das sich von da aus über die Inseln und Halbinseln des tyrrhenischen und griechischen Meeres schon nach dem Gesetze der natürlichen Schwere ausgebreitet, den Papst in Abhängigkeit gebracht, ein Gegenstück zum byzantinischen Reiche geschaffen hätte. Die Römer, welche durch ihren Aufruhr des Kaisers Plan verhinderten, ihn selbst in Todesgefahr stürzten, handelten hiebei wohl unbewußt im Interesse Teutschlands und der Kirche, welche nimmermehr in der Nähe eines mächtigen Kaisers zu einer rechten Freiheit hätte gelangen können, aber gewiß nicht in der Anschauung ihrer Enkel, welche, als es zu spät war, einem Barbarossa gegenüber von der Wahl eines römischen Kaisers fabelten und im 14. Jahrhundert die streitenden Kaiser vor das Gericht ihres Tribunen riefen. Die Regierung Kaiser Heinrichs II. (I.) in der Mitte zwischen der Periode der Ottonen und der der nicht minder kraftvollen Franken gestellt, brachte die sittliche Würde, durch welche das teutsche Kaiserthum sich bisher ausgezeichnet, auf den leuchtendsten Punct, stürzte das „lampartische“ Königthum, welches den Teutschen den Weg nach Rom zu verrammeln gedachte, trug die Adler in den Süden Italiens und wies, während es der

Entwicklung nationaler Rechte größern Spielraum gewährte, die Teutschen auf den Osten hin, wo die unter ihm erfolgte Bekehrung der Ungarn den Byzantinern einen neuen Grenzstein ihrer Wirksamkeit setzte. Im Innern hat beinahe kein Kaiser seine Wünsche bei Besetzung der Bisthümer nachdrücklicher durchzusetzen gewußt; während aber die spätern Kaiser dieses zu einer Erwerbsquelle machten, die Simonie zu einem Regale umwandelten, hatte Heinrich keinen andern Entzweck im Auge als den des kirchlichen Interesses und schließt so mit ihm, dem Manne des reinen Willens, die an Kaisern, Bischöfen, Aebtissinnen, großen Kriegern, Staatsmännern und Heiligen aus einem königlichen Stamme so reiche Zeit der sächsischen Kaiser in der Art glänzend ab, daß kein Geschlecht, welches nach ihnen auf den Kaiserthron kam, ihnen an Lauterkeit des Willens, an aufopferndem Sinne, an Unterordnung unter den höchsten Endzweck gleich kam. Unter ihnen rissen die Teutschen die Geschicke der Weltgeschichte an sich, und erhob sich die einstige Eroberung Carls d. Gr. zu einer Bedeutung, daß es so lange alle andern Völker und Reiche überragte, als es selbst den in seine Fundamente gelegten Principien treu blieb. — Es war in dem Benehmen Kaiser Conrads II. eine gewisse Reaction im Vergleiche zu dem seines Vorgängers, Kaiser Heinrich des Heiligen, sichtbar. Nicht nur zog er mehrere der Schenkungen Heinrichs an dessen Lieblingskirche, das neugestiftete Bisthum Bamberg wieder ein, sondern während letzterer sich nur gefühlt hatte, als Dispensator einer ihm übertragenen höchsten Gewalt, Demuth und Hoheit in seinem Gemüthe in einander flossen, sein Blick dem Himmlischen zugewandt war, suchte der Franke Conrad sich nach festen weltlichen Stützen um. Er fand sie in der Ausbildung des Lehenwesens, das unter ihm eine Ausdehnung erlangte, daß bereits das bisherige kirchliche Verhältniß eine Veränderung gewann. Es war die Blüthezeit des teutschen Clerus in jenen Tagen eingetreten. Er behauptete den Ruhm gediegener Bildung, frommen kirchlichen Wandels. Keine Ketzerei hatte ihn geschändet; die Simonie war, wenn unter Conrad II. zwar wieder etwas im Schwunge, doch gegen Italien gehalten, beinahe wie nicht vorhanden. Wo es in diesen Tagen Noth that, dem ausschweifenden Leben der Geistlichen und dem zuchtlosen Treiben der Weltlichen mit Recht Schranken zu setzen, war kein Mittel für wirksamer erachtet worden, als die bischöfliche Würde einem Teutschen zu übertragen, so daß es zuletzt nur gerechte Würdigung des Verdienstes und der ruhmvoll behaupteten Stellung der teutschen Nation war, daß als Kirche und Stadt der Apostel durch die Hand des Kaisers Frieden und Ordnung empfangen, auch Teutsche den päpstlichen Stuhl bestiegen, dort das Werk einer allgemeinen Reformation zu beginnen. Ehe es jedoch hiezu kam, hatte Kaiser Conrad auch die Krone des burgundischen Reiches erworben, dieses um die Provence, Dauphine, die Grafschaft Hochburgund 2c. erweitert, die Verbindung mit Italien über Savoyen und die Schweiz hergestellt, so daß die Abtretung der Grafschaft Schleswig an König Canut und dessen großes dänisches Reich sich leicht verschmerzen ließ. Nach dem Süden waren die Pfade der Teutschen gerichtet, wo der Besitz Roms über die Herrschaft der Cäsaren entschied. Es ist aber gegen jene Ansichten, die da meinen es sei in der Willkür unserer Könige gelegen, sich auch jetzt von der Betheiligung an den römischen Angelegenheiten auszuschließen, bemerkenswerth, daß wie Otto I. nach Rom berufen wurde, so es auch Conrads Nachfolger, dem kraftvollen Heinrich III. erging, als man auf die Streitigkeiten der Römer um das Papstthum die Verse in Umlauf setzte: „una Sunamitis nupsit tribus maritis etc.," die Macht der Bessergesinnten zu schwach war, dem Verderben zu widerstehen, welches durch die Simonie daselbst eingerissen war und von dem Haupte aus auch noch die reingebliebenen Glieder einzunehmen drohte. Eben so wahr ist aber auch, daß nur die Mäßigung, mit welcher Heinrich verfuhr, der in Sutri das kirchliche Gebrechen nicht mit eigenen Händen zu heilen versuchte, sondern es dem Concil daselbst überließ, den rechten Weg ausfindig zu machen, einen wirklichen Sieg erlangte; wie dann folgerichtig die

Ehre, allgemeine Reformen eingeleitet und ein neues Zeitalter begründet zu haben, nicht sowohl den Maßregeln Gregors VII. gebührt, als denen der teutschen Päpste. Sie, besonders Leo IX., legten den Grund, auf welchem sodann von Victor II., Stephan IX., Nicolaus II., Alexander II. fortgefahren wurde, bis im entscheidenden Momente, als was bisher an der weltlichen Macht theils Unterstützung gefunden, theils von ihr stillschweigend geduldet worden war, nun aber von dieser Seite heftige Entgegnung fand, Gregor VII. den Kampf mit der kaiserlichen und königlichen Opposition aufnahm und während er selbst in diesem unterging, rettete, was ihm das Theuerste war, die eingeleitete Reform, mit ihr und durch sie die Freiheit der Kirche vor weltlichem Zwange, vor Lehensabhängigkeit, vor Simonie, vor beweibten Geistlichen und der Absicht die Pfründen, Kirchengüter und Kirchenämter zu vererben, vor allen denen, welche keinen sittlichen, keinen intellectuellen Aufschwung wollten. Selbst Voigt hat in seiner Geschichte Gregors VII. dieses Moment, die großartige Stellung der teutschen Päpste nicht genug gewürdigt, während doch Gregor ohne Papst Leo in der Einsamkeit von Clugny sein Leben beschlossen hätte, dieser aber und seine Nachfolger ihm den Weg bahnten, und mit Unrecht von Hildebrandischen Maßregeln da gesprochen wird, wo es sich einfach um Durchführung eines Principes handelte, dessen sich Teutsche, Franzosen oder Italiener, wie sie auf dem römischen Stuhle saßen, nicht mehr entschlagen konnten, das aber die Teutschen zuerst und mit voller Kraft adoptirt hatten. Die Macht der Ereignisse drängte in der Art, daß Niemand weiß wie Heinrich III., welcher in der Blüthe der Jahre und eines wohlverdienten Ruhmes starb, bei längerem Leben geendet hätte; war es doch bereits unter ihm dahin gekommen, daß der ausgezeichnete Bischof Waso von Lüttich, weil er behauptet hatte, dem Kaiser gebühre von einem Bischofe Treue, aber nur dem Papste Gehorsam, die Ungnade des Kaisers ertragen mußte (Höfler, teutsche Päpste II. S. 29). Dieser Ausspruch bezeichnet nicht nur überhaupt den Angelpunct des nachfolgenden Streites, sondern erläutert auch die an und für sich sehr bezeichnende Thatsache, daß der teutsche Clerus in dem nachfolgenden Kampfe der Könige mit den Päpsten um das, was jene die Regalien nannten, so lange nur immer möglich auf Seite des Königs stand, und wie unter Heinrich IV. so auch unter Heinrich V., Friedrich I., Friedrich II. ꝛc. erst durch die willkürlichsten Maßregeln der Könige dahin gebracht werden konnte, das Königthum ganz zu verlassen und sich rein auf Seite der Päpste zu stellen. So lange nur noch ein Funke von Hoffnung übrig war, daß die Belehnung (Investitur) nicht geradezu von der weltlichen Seite als ein Eingriff in die kirchliche Gerechtsame und das Wesen eines kirchlichen Institutes gedacht werde, blieb immer noch wenigstens ein Theil des teutschen Episcopates auf Seiten des Königs und war der andere fortwährend bereit zu einer Vermittlung die Hand zu bieten. Auch war gerade durch die wichtige Stellung, welche die teutschen Bischöfe bereits im Fürstenrathe einnahmen, in sie auch der Geist gedrungen, dem römischen Stuhle, oder eigentlich den Römern gegenüber jene großen Vorrechte behaupten zu müssen, welche Heinrich III. erworben hatte und dieser bestimmten Ueberzeugung ist es auch vornehmlich zuzuschreiben, daß die bischöflichen Leiter des teutschen Reiches in der Minderjährigkeit Heinrichs IV. sich entschieden gegen Papst Nicolaus II. aussprachen, als dieser die Wahlordnung der Päpste, wenn gleich mit Gutheißung eines Concils veränderte. Die Opposition, welche schon früher gegen einzelne Maßregeln Papst Leos IX., selbst am kaiserlichen Hofe Statt gefunden hatte, war gleichfalls ein Beweis, daß auch in der Zeit der höchsten gegenseitigen Durchdringung des geistlichen und weltlichen Elementes es an vorübergehender Mißstimmung auch nicht gefehlt habe. — Wenn aber nun der Kampf zwischen dem römischen Stuhle und dem Kaiserthume, oder wie die Zeit, die Kämpfer scharf in's Auge fassend ihn bezeichnete, zwischen dem sacerdotium und regnum in drei großen Abtheilungen (1073—1122, 1159—1177, 1220—1250) Statt fand, so kann man den eigentlichen Gegenstand des Streites nicht scharf genug von

den Kämpfenden trennen, und auch unter diesen zeigt sich in den erwähnten Perioden ein scharfer Unterschied. Denn nicht nur gelang es in der ersten Heinrich IV. — freilich nachdem er einen großen Theil der teutschen Bisthümer mit seinen Creaturen besetzt, einen großen Theil des Episcopates zur äußersten Feindschaft gegen den Papst zu vermögen, sondern auch den rechtmäßigen Päpsten Gegenpäpste, so viele er nur immer wollte, gegenüber zu stellen. Ja in einer gewissen Zeit waren kaum fünf teutsche Bischöfe in allen Fragen und unter allen Drangsalen dem römischen Stuhle treu geblieben und nach den außerordentlichen Fortschritten, welche Heinrich noch in den achtziger Jahren in Italien machte, eine Katastrophe wie sie gegen das Ende seines Lebens erfolgte, nicht bloß äußerst unwahrscheinlich, sondern geradezu undenkbar. Zwischen der Partei (kaiserlichen), welche den Untergang des Papstthums wollte, und derjenigen (päpstlichen), welche den Untergang des alten Königthums zuletzt schon aus Nothwehr beabsichtigte, machte sich nun in dem Laufe des erbitterten Streites eine dritte geltend, welche das auf die Erhaltung der einen wie der andern Macht gerichtete, wohl begründete Interesse des Reiches im Auge hatte und schon unter Heinrich IV. so mächtig ward, daß des Königs gleichnamiger (zweite) Sohn, um nur nicht das Schicksal seines Vaters zu theilen, sich auf ihre Seite stellte und nun die Sache dahin kam, daß der alte König die Hilfe des römischen Stuhles wider seinen eigenen Sohn aufrief, das Papstthum, dessen Verfolgung sich Heinrich IV. zur Lebensaufgabe gestellt hatte, die ungeheure Genugthuung erlangte, daß das Wohlthätige seines weltlichen Einflusses von dem größten Gegner anerkannt, für ihn selbst in Anspruch genommen wurde. Als dann Heinrich V. den Kampf erneute, nicht bloß den klugen Erzbischof Adelbert von Mainz auf seiner Seite hatte, sondern auch den Papst Paschalis II. mit den angesehensten Römern in seine Hände bekam, war er einem wirklichen Siege nie ferner, als da er die Frucht des Sieges schon ernten zu können hoffte. Papst Paschalis hatte die Aufopferungsfähigkeit der teutschen Bischöfe auf eine entsetzliche Probe gestellt, als er zur Ausgleichung des Streites über die Regalien seine Zustimmung unter der Bedingung geben wollte, daß die teutsche Kirche, was sie von den Tagen der Carolinger an an Regalien erlangt hätte, somit alle Grafenrechte, alle Vergebungen an Reichsgut, eine Fülle von Macht, Einfluß und Rechten, eine Unzahl aufblühender Städte, Flecken, Märkte, Burgen, Wälder, Gewässer 2c. dem Kaiser zurückgeben sollte. Man kann gar nicht schildern, welche Revolution in dem bisherigen Bestande des teutschen Reiches durch Ausführung eines derartigen Vertrages (zu Sutri, 9. Febr. 1110) veranlaßt worden wäre, wie gewaltig die Macht der Laien, wie gering die der Geistlichen geworden wäre, welchen Rückschlag diese neue Ordnung der Dinge auf das Verhältniß der teutschen Könige zum römischen Stuhle gehabt hätte, der dadurch in dem kriegssüchtigen, mit streitbaren Männern erfüllten Teutschland alle äußere Stütze verloren hätte, auf einen rein geistigen Einfluß unter Personen und Zuständen angewiesen worden wäre, auf welche ohne eine materielle Unterstützung eine so vielfach nothwendige, nachhaltige Wirksamkeit gar nicht zu gewinnen war. Man begreift, daß dieser Plan, von Heinrich so fein ausgedacht, von Paschalis als letzte Zuflucht angenommen, an dem teutschen Episcopate die größten Gegner finden mußte und als jetzt Heinrich auf den Rath seines Kanzlers Adelbert zur Gewalt seine Zuflucht nahm, er auch in der eisernen Zeit des zwölften Jahrhunderts die seitdem so oft erprobte Erfahrung machte, daß bei dem Kampfe geistiger Gegensätze die materielle Gewalt nicht ausreicht, und das Schwert, welches den Knoten zerhaut, eher stumpf wird, als das, welches durch eisernen Panzer hindurch fährt. Gelang es ihm auch, Paschal zu einem noch ungünstigern Vergleiche zu zwingen, so erreichte er damit nur, daß die gesammte Kirche wider den teutschen König Partei nahm; er konnte dann auch den Erzbischof Adelbert einkerkern, wie er zuerst den Papst eingekerkert hatte, aber die Gegner wuchsen ihm wie aus dem Boden heraus, so daß er trotz aller Listen, Schwenkungen und Tücken

sich zuletzt zu dem Wormser Concordate (1122) gezwungen sah, das die Wahlfreiheit der teutschen Kirchen aussprach, das bisher geübte Ernennungsrecht durch die Könige, die Quelle so großen Einflusses und so großen Mißbrauches diesen entzog, den Sieg der Kirche glänzend documentirte. Wie wichtig aber diese Concession war, geht daraus hervor, daß in der teutschen Kirchengeschichte — diesem so reichen, verhältnißmäßig so wenig angebauten Felde, mit dem Wormser Concordate, das dem Könige die Belehnung aber auch den Bischöfen die Regalien ließ, welche sie 12 Jahre vorher verlieren zu müssen schienen, eine neue Epoche eintritt. Die erlangte Unabhängigkeit war nämlich ein so außerordentliches Moment, daß sich in kürzester Frist die mächtigsten Kaiser gedrungen fühlten, um die Bischöfe auf ihre Seite zu ziehen, selbst Herzogthümer mit ihren Kirchen zu verkinen, wie es unter Barbarossa mit Cöln, Würzburg rc. geschah, theils wie unter Friedrich II. ihre Privilegien so zu mehren, daß Ein- und Absetzung der Könige für lange Zeit in ihren Händen lag und namentlich der Erzbischof von Mainz der politische Schiedsrichter Teutschlands wurde, welcher je nachdem er die Wage in gerechter Schwebe hielt, das Geschick des Königthums wie des Königreiches der Teutschen bestimmte. Erst als der Fortgang der inneren Parteien unter den Wählenden selbst Streitigkeiten hervorrief, wie im teutschen Königthume Doppelwahlen zur Regel wurden, erlangte vom 14. Jahrhundert an der römische Stuhl einen Einfluß, welchen er zwar meistens zu Gunsten der von ihm begünstigten Könige (eines Carls IV. z. B.) geltend machte, der aber factisch die Wahlfreiheit nach den Stipulationen des Wormser Concordates stärker verletzt, als dieses durch gewaltsame Fürsten (die Hohenstaufen) geschehen war und wie deren Benehmen zur Reaction des Lyoner Concils (1245) geführt hatte, so führte dann das Verfahren der Päpste zur Reaction des Constanzer und Basler Concils und zuletzt zum Aschaffenburger (Wiener) Concordate (1448). — So war denn in Bezug auf die Entwicklung der teutschen Kirchengeschichte und das Verhältniß des Clerus zum Reiche durch den Wormservertrag ein neuer Abschnitt begründet worden; für die politische Geschichte war er wichtiger als das Ableben Kaiser Heinrichs V., des letzten aus dem Stamme der fränkischen Kaiser, von denen jedweder hochbegabt gewesen, die ersten beiden sich den Ruhm überaus tüchtiger Fürsten, der zweite selbst (mit Otto dem Großen) den des tüchtigsten Fürsten erworben, die letzten zwei aber weniger das Wohl des Reiches als die Erreichung verderblicher ehrgeiziger Absichten, wilder Leidenschaftlichkeit sich zum Ziele gesetzt. Nach Heinrichs V. Tode trat eine jener wohlthätigen und seltenen Pausen in der Geschichte ein, wie sie auch in der Natur nach heftigen Krisen einzutreten pflegen, wo die erschöpften Elementarkräfte der Ruhe bedürftig, gleichsam Athem schöpfen um sich auf neue Stürme vorzubereiten. Es trat wie ein mildes Licht zwischen zwei Gewittern die Regierung Lothars III. ein, welche den Grundsätzen Heinrichs V. fremd in der Aufrechthaltung und Beschützung des römischen Stuhles nach der Weise Heinrichs III. die Aufgabe des Kaiserthums erblickte, die Ausbreitung des Christenthums unter den noch heidnischen slavischen Völkern begünstigte, eine glänzende tiefeingreifende Reform des kirchlichen Wesens durch die von Citeaux aus verbreiteten Grundsätze und Lebenseinrichtungen sah. Als er viel zu früh starb, folgte die Periode der Hohenstaufen und damit des zweiten und dritten Abschnittes des großen Kampfes des sacerdotium und regnum nach. Noch nicht unter Conrad III., dem schwächsten der hohenstaufischen Könige, welcher durch seine Behandlung der Welfen den Haß dieses mächtigen und kraftvollen Hauses wider sich hervorrief und den Dank der Teutschen dafür nicht erntete, durch den unglücklichen Kreuzzug die Reihe jener schmachvollen Heereszüge eröffnete, die der Welt nur beweisen konnten, was die Teutschen zu leisten im Stande wären, würden sie nicht ihre beste Kraft im Bürgerkriege zersplittern. Die Regierung seines Nachfolgers begann mit den allergrößten und nach so vielen vorausgegangenen Beweisen von Thatkraft gerechtesten Erwartungen ganz ungemeiner Blüthe. Friedrich Barbarossa sollte die gekränkten

Welfen versöhnen, im Norden Dänemark, im Osten Ungarn demüthigen, im Süden die wohlbegründeten Rechte des Kaisers über Italien schirmen, die im Oriente gekränkte Ehre der Franken durch Ueberwältigung der Feinde des Kreuzes wieder herstellen, im Innern die von dem hl. Bernhard eingeleitete Reform zu glücklichem Ende bringen. Von allem diesem geschah aber nichts in dem Maße, wie es zu wünschen war. Der Wiederherstellung des Welfen Heinrich des Löwen steht seine spätere Vertreibung zur Seite, von welcher Leibnitz urtheilte, sie sei mehr durch eine Verschwörung der Fürsten als durch Recht und Urtheil geschehen, und durch die das natürliche Gleichgewicht der Gewalten zu Gunsten Eines Hauses erschüttert, ja vernichtet wurde. Der Kampf mit Ungarn und Dänemark wurde nicht versucht und statt dessen der in Italien eröffnet und durch die Erklärung der Kaiserrechte auf den roncalischen Feldern ein Vernichtungskampf zwischen den republicanischen und den monarchisch-absolutistischen Elementen hervorgerufen, in welchem letzteres den Kürzern zog. Statt aber, so lange es noch Zeit war, sich in den Orient zu wenden und dem sinkenden christlichen Reiche an der Schwelle Africas und Asiens zu Hilfe zu eilen, wurde im unseligen fruchtlosen Kampfe mit Papst Alexander III. der beste Augenblick verabsäumt und der Kreuzzug nicht früher angetreten, als bis er ein segenloser Büßerzug geworden war, der seines Zieles nach kurzer Entfaltung der einer großen Nation würdigen Kraft zuletzt doch verlustig ging. Die Hauptkraft der Regierung wurde so an den Kampf mit Alexander III. gesetzt, welcher es nicht für gut gefunden von einem Concil kaiserlicher Creaturen ein Urtheil über seine Wahl zu erwarten, dessen verdammenden Inhaltes er im voraus gewärtig sein konnte. Dieser Kampf zersplitterte nicht bloß fruchtlos die Kräfte des Kaisers und des Kaiserthums, sondern gab auch den schon besiegten Lombarden neue Kraft und endigte, nachdem Friedrich dem einen Papste eine Reihe von Gegenpäpsten entgegengestellt, diese zu schützen und Alexandern nie anerkennen zu wollen geschworen hatte, mit einer schimpflichern Niederlage als die zu Canossa oder Worms gewesen war. Denn für Heinrich IV. war es keine Schmach Gregor VII. anzuerkennen und Kirchenbuße vor dem Papste zu thun war einem teutschen Könige gewiß nicht ehrenkränkender, als wenn ein englischer Monarch von seinen eigenen Landesbischöfen sich öffentlich am Grabe des hl. Thomas Ruthenstreiche geben ließ. So kann man denn von Friedrichs I. Regierung nur sagen, daß sie eine ungemeine Kraft offenbarte, welche einer bessern Sache würdig gewesen wäre, und der Sturm, welcher das Mainzer Friedensfest vernichtete, ist für seine ganze Regierung nicht bloß ominös auch symbolisch gewesen. Ein Friede nach so furchtbarer Erbitterung der Gemüther war und konnte nur ein Scheinfrieden sein. Der traurigen Erfahrungen ungeachtet, welche das hohenstaufische Haus in seinem Kampfe mit der Kirche gemacht hatte, wurde derselbe auch unter Heinrich VI. fortgesetzt. Ein wunderbares Glück hatte dasselbe bisher im Innern begünstigt und seine Pläne der Machterweiterung ins Ungeheure ausgedehnt. Die alten großen herzoglichen Familien waren mit den alten großen Nationalherzogthümern verschwunden und neue gräfliche Familien zu herzoglichen Würden in den verkleinerten Herzogthümern emporgestiegen. Folgten so Bayern und Sachsen den Schöpfern ihrer neuen Größe, so war das Haus Babenberg in Oestreich durch Bande der Verwandtschaft an die Hohenstaufen gekettet, deren fürstliche Glieder in Schwaben und Burgund, in Franken und der Pfalz am Rheine geboten; ja war es aus Gründen des Rechts oder der Politik nicht zulässig, letztere noch mehr mit Reichsgütern zu versorgen, so wurden die erledigten Landschaften und Fürstenthümer an die erz- und bischöflichen Kirchen verwiesen, damit sie wenigstens kein weltlicher Fürst erhalte, keines von den neuen herzoglichen Häusern zu einer dem hohenstaufischen Hause gefährlichen Größe emporwachse. Und als dann Heinrich VI. erst die Anwartschaft auf das Normannenreich in Unteritalien, dann durch ein System blutdürstiger Verfolgung diese Perle unter Königreichen wirklich erlangte, war ihm auch nichts mehr zu hoch und zu schwer. Er griff den Kirchenstaat an, um durch diesen sich die

Verbindung mit den Reichslanden in Oberitalien zu schaffen, theilte bereits Fürstenthümer aus diesen an seine Getreuen aus und unterhandelte zu gleicher Zeit mit den teutschen Fürsten die Erblichkeit der teutschen Königskronen wie die von Neapel-Sicilien zu erlangen. Vergeblich trat der römische Stuhl als Beschützer der alten Wahlfreiheit des Reiches auf. Was brauchte man noch eine urkundliche Erklärung über die Erblichkeit, die der Papst allein hindern konnte, da es Heinrich gelang, die Wahl seines Knäbchens Friedrich zum teutschen Könige durchzusetzen, er selbst, obwohl gebannt, in der Blüthe der Jahre und der Kraft stehend, den Fuß auf den Nacken der Päpste gesetzt hatte? Zwei unvermuthete Ereignisse zerrissen alle diese Pläne, das ganze kunstvolle Gewebe der Gewalt und der arglistigsten Diplomatie. Das eine war der rasche Tod der Söhne König Friedrichs I., so daß von dem zu Grabe eilenden Geschlechte 1197 nach Heinrichs frühem, fast plötzlichen Ende nur mehr Philipp von Schwaben und Heinrichs VI. Sohn, Friedrich, noch übrig waren, der letztere aber vor den Getreuen seines früh hingewelkten Vaters nicht des Lebens sicher, von dem letzten Oheime, der ihm noch geblieben, der teutschen Krone beraubt, nur unter dem Schutze des apostolischen Stuhles Schutz, Schirm und Rettung fand. Das zweite Ereigniß aber war ein diplomatischer Meisterzug Papst Innocenz III., welcher, um sich gegen den Druck des monarchischen Elementes sicher zu stellen, auf einmal sich zum Protector des republicanischen Städtebundes in Mittelitalien erklärte, die teutschen Befehlshaber Heinrichs VI. aus dem Kirchenstaate trieb, und nach dem Tode der Königin-Wittwe Costanze selbst eine Regierung in Sicilien einsetzte, die Rechte des römischen Stuhles auf das Lehen Neapel-Sicilien erhärtete, und selbst in Teutschland durch die Wahl des Welfen Otto's IV. zum Könige das Uebergewicht der Hohenstaufen brach. Als nun auch Kaiser Philipp ermordet wurde, war für letztere gar keine Aussicht vorhanden, auch nur einen Schatten der frühern Größe wieder zu erlangen, und nur die Treulosigkeit Ottos, welcher kaum eine Woche nach seiner Kaiserkrönung die geleisteten Eide wieder brach, veranlaßte, daß die hohenstaufische Partei wieder Boden gewann, Innocenz III. selbst Friedrich II. als teutschen König begünstigte und für die Wiedererneuerung früherer hohenstaufischer Scenen sich durch die Versprechungen des letzten hohenstaufischen Sprößlings — des einzigen eines so reichen Stammes — hinlänglich gesichert glaubte. Alle nur immer denkbaren Begünstigungen des Glückes, der Geburt, der Talente und Umstände schienen Friedrich II. zu berufen, der Stammvater eines neuen verjüngten Kaiserhauses zu werden. Während ihn aber Ehre, Gewissen und die Aussicht, das verlorene Gleichgewicht zwischen Moslim und Christen zu Gunsten der letzteren wieder zu erlangen, gleich nach Beseitigung seines Gegners Otto nach dem Orient riefen, ein einziger zur rechten Zeit angetretener Kriegszug ihn in den Besitz Aegyptens und Jerusalems setzen und seinen Namen den größten Wohlthätern der Christenheit beifügen konnte, verabsäumte er, in den Intriguen einer selbstsüchtigen Politik befangen und den römischen Stuhl zu umgarnen bemüht, den rechten Augenblick, dessen glückliche Benützung ihm mit einem Male alle die Vortheile verschaffen konnte, welche ein falsches Spiel von Versprechungen und Eiden ihm niemals gewähren konnte. Selbst König der Teutschen geworden durch die geistliche Partei, so daß ihn Otto den Pfaffenkönig hieß, kaufte er die Stimmen der geistlichen Fürsten für seinen Sohn Heinrich durch die größten Bewilligungen und Freiheiten ab, so daß gerade der Kaiser, wider den sich zuletzt die Vertreter der gesammten abendländischen Christenheit erhoben und den die Moslim selbst als einen Ungläubigen bezeichneten, mehr wie irgend einer eine geistliche Aristocratie in Teutschland schuf, um nur denjenigen von seinen Söhnen zum teutschen Könige zu erheben, welchen er nachher selbst entthronte, und den er zum Könige von Sicilien zu machen, dadurch die Vereinigung Siciliens und Teutschlands unter Einem Haupte zu hindern, dem römischen Stuhle unter den größten Betheuerungen von Dankbarkeit und Ergebenheit wiederholt versprochen hatte. So verwickelte den Kaiser von Anfang an seine falsche

und engbrüstige Politik in einen Knäuel von Schwierigkeiten und Widersprüchen, dem er sich nicht mehr zu entwinden vermochte; Teutschland aber blieb Nebenland, das seine Söhne von nun an aussandte, für eine fremde Sache zu fechten, fremde Freiheit zu bekämpfen, fremde Zwietracht zu der eigenen zu gesellen. Nur einmal kam der Kaiser wieder nach Teutschland zurück, das ihn damals 1235 zum ersten und zum letzten Male als Kaiser begrüßte, und dessen Abfall er jetzt verhindern mußte. War der mächtigste teutsche Herzog, Ludwig von Pfalzbayern, vier Jahre vorher durch Meuchelmord aus dem Wege geräumt worden, so mußte der Kaiser jetzt den Herzog von Oestreich bekämpfen und, obwohl es ihm gelang, eine Versöhnung mit diesem herbeizuführen, so wurde doch schon 1240 in Teutschland wegen Friedrichs Absetzung unterhandelt. Als aber dann der Kampf mit den Päpsten aufs Neue ausbrach, hielt zwar Friedrich bis zur Niederlage bei Vittoria (vor Parma) mittels eines Schreckensystems und durch seine persönliche Anwesenheit in Italien selbst mit Vertreibung des Papstes sein Ansehen aufrecht; allein schon war es ein bedeutsames Zeichen, daß er mit aller Macht, und obwohl anfänglich die meisten teutschen Bischöfe auf seiner Seite standen, keinen Gegenpapst zu Stande brachte, Teutschland aber zuerst sich von ihm lossagte, einen Gegenkönig nach dem andern wählte, und zuletzt, ungeachtet der Unterstützung Ottos von Pfalzbayern, König Conrad, Friedrichs zweitgeborner Sohn, sich in Teutschland nicht mehr halten konnte. Innocenz IV. hatte gegen Friedrichs absolutistische Politik das republicanische Element zu Hülfe gerufen und an den Päpsten stand es nun, wenn sie wollten, vorderhand wenigstens in Italien dem dynastischen Elemente ein Ende zu machen. Auch in Teutschland rührte sich jenes mehr wie je; allein anstatt zerstörend zu wirken, traten die Städtebündnisse erhaltend auf, schlossen sich an den König an, schirmten die Armen, zähmten die gesetzlosen Dynasten. Aber die letale Schwäche des Königthums blieb zurück, und die eherne Sitte, den Thron von neuem zu erobern. Wie Philipp und Otto, Otto und Friedrich, Conrad mit Heinrich Raspo und Wilhelm von Holland, stritten, wenn gleich nur vor den Päpsten Richard und Alfons, mit gewappneter Hand Rudolph und Ottocar, Adolph und Albrecht, Ludwig und Friedrich, waren Carl IV., Günther von Schwarzburg, Ruprecht, Jobst, Sigmund im politischen Schisma erwählte Könige, bis zuletzt, als sich der innere Streit auch des römischen Stuhles bemächtigte, beinahe zu gleicher Zeit auf dem teutschen wie auf dem päpstlichen Throne sich die Geschichte der dreimännerigen Sunamitin erneute. In dem Maße aber, in welchem das alte Königthum an Glanz verlor, erhob sich die Aristocratie der sieben Churfürsten und der übrigen geistlichen und weltlichen Fürsten. Aber noch war lange Zeit Alles im Schwanken und Vergehen. Erst schien das Haus Habsburg, das Kaiser Rudolph, der Ordner Teutschlands, im politischen Chaos zur Hochwacht des Osten berufen, mit Oestreich, Steyermark, Kärnthen, auch Böhmen im Sturmschritte zu erlangen, als er nahe am Ziele nicht nur Böhmen, sondern auch die schweizerischen Landvogteien und für lange Zeit die teutsche Konigskrone einbüßte. Dann drang mit mehr Glück als Heldensinn das Geschlecht des mannhaften Heinrich VII. in die Fürstenreihen ein, verschaffte sich Böhmen, Mähren, zeitweise Ungarn, und Brandenburg, bis aus seinem Schooße das Haus Habsburg und das Haus Hohenzollern, das eine zu königlichen, das andere zu churfürstlichen Ehren emporstieg. Während der Stern des Luxemburgischen Hauses aufging, strebte auch das Wittelsbachische nach der Krone von Ungarn, erwarb es kurz nachher die teutsche und machte sie nun zur Basis glücklicher Bestrebungen nach Ländererwerb, dem nichts abging, als die Dauer, ein Geheimniß, welches dieses mit den Grundsätzen der Hohenstaufen in das größere Leben getretene Geschlecht nicht eher verstand, als es sich gleich den Habsburgern, deren Anherr auch auf Seite Friedrichs II. gefochten, mit der politischen Anschauung der Kirche versöhnte. Gerade dieser hatte sich das große Verdienst erworben, den großen Streit des sacerdotium und regnum, welcher noch immer einer klaffenden Wunde glich, dadurch zu stillen, daß er allen Ansprüchen

auf den Kirchenstaat entsagte, während der erste König aus wittelsbachischem Stamme den alten Streit — freilich nicht ohne Schuld Johannes XXII. — wieder erneute, wenn auch der eigentliche Gegenstand des Streites jetzt ein anderer wurde. Es war eine eigene Sache mit den Vorrechten des Kaiserthums, welche, ohne in einen Streit mit der Kirche zu gerathen, nicht mehr behauptet, ohne Schmälerung des Ansehens nicht aufgegeben werden konnten. Hatte der Welfe Otto, als er seinen Eid erfüllen wollte, was von dem Reiche abhanden gekommen war, demselben wieder zu verschaffen, sich in den Kampf verwickelt, der ihm die Krone kostete, so bewahrte den Luxemburger Heinrich, der von Dante und den Ghibellinen als der unumschränkte Gebieter der Welt begrüßt wurde, nur sein früher Tod vor einem vielleicht unvermeidlichen Kampfe. Ludwig der Bayer, der zu seiner Seite die Minoriten und die Rechtslehrer von Padua hatte, wollte oder konnte ihm nicht mehr entgehen und sah dadurch seine Regierung in eine Fluth der ärgsten Verlegenheiten gestürzt, die über ihn und sein Haus hereinbrachen und alles Gedeihen seiner zahlreichen Erwerbungen hinderten. Man glaubte damals päpstlicherseits nicht anders, als Ludwig, welcher in ungünstiger Stunde wieder zu dem veralteten Mittel, einen Gegenpapst aufzustellen, gegriffen und nur einen lächerlichen Menschen fand, welcher sich dazu hergab, wolle ein teutsches Patriarchat begründen. Allein der Kirchenstreit, welchen er hervorrief, betraf nicht mehr eine teutsche Frage; er betraf dogmatische Gegenstände, über welche wenigstens er nicht Schiedrichter sein konnte, und selbst wenn die ganze teutsche Nation für ihn gewesen wäre, diese nicht zur Entscheidung ausgereicht haben würde. Viel schlauer handelte Ludwigs Nachfolger, Carl V., der sich auf die Päpste stützte, um die Kirche in Teutschland zu seinem Interesse auszubeuten. Erst versuchte er es bei den einzelnen Bischöfen, die er dem Erzbischofe von Prag zu unterwerfen strebte; als dieses nicht gleich gelang, bot er seinen ganzen Einfluß auf die ihm ergebenen Päpste auf, die Bisthümer und selbst das hochwichtige Mainz, das beinahe seit einem Jahrhunderte über die teutsche Königskrone verfügte, nach seinem Gefallen zu besetzen. Dadurch b e r e i t e t e s i c h d e r V e r f a l l d e r t e u t s c h e n K i r c h e u n a u f h a l t s a m v o r. Seit das Episcopat kaiserlich geworden war, die Päpste nicht mehr auf das Bedürfniß der Diöcesen, sondern auf den Wunsch des von weltlichem wie dynastischem Interesse geleiteten Kaisers sahen und das Wahlrecht der Capitel theils suspendirten, theils aufhoben, mußte die Verweltlichung immer weiter um sich greifen und konnten Scandale der Art vor sich gehen, daß ein und derselbe Bischof von Bamberg, Erzbischof von Mainz, Patriarch von Aquileja, Erzbischof von Magdeburg, Bischof von Halberstadt wurde und als Tänzer, schöne Frauen an der Hand führend, plötzlich vom Schlage getroffen starb. Tritt die letzte Periode der teutschen Kirchengeschichte mit dem Momente ein, als die Häufung der Bisthümer durch die Angriffe der Protestanten eine Sache der traurigen Nothwendigkeit wurde, Unmündige, wenn sie nur Prinzen aus einem katholischen Hause waren, ja beinahe Kinder Bisthümer erhielten, so ist die Periode, welche der großen Reformbewegung vorhergeht, durch den Wechsel der Bisthümer bezeichnet, welcher zur Ausbildung des Capitulationssystems der Bischöfe führte. Diese wurden zuletzt beinahe nur Pfründengenießer; die Regierung der Diöcese wie die geistliche Leitung fiel in die Hände des Domcapitels und dessen Angehörigen, dieses selbst aber schloß sich in der Art ab, daß zuletzt nur mehr ein verhältnißmäßig sehr geringer Kreis von Familien episcopal (stiftsmäßig) wurde, die große Menge von Unadeligen, mochten sie noch so talentvoll sein, von den Hochstiften sich ausgeschlossen sah. Gerade dieses unnatürliche Verhältniß hat dann wieder den Streit zwischen den Städten und dem Adel mächtig geschürt, der nicht etwa bloß um Handelsgüter und Kaufmannswaaren geführt wurde, sondern auch mit dem geistlichen Adel ebenso wie mit dem weltlichen um Pfründen und geistliche Aemter geführt wurde. Ja man kann wohl mit Recht behaupten, hätte sich der teutsche (geistliche) Adel im 15ten Jahrhunderte nicht so sehr gegen den Hauptgrundsatz aller kirchlichen Reform gesperrt,

daß nur die geistige Befähigung bei dem geistlichen Stande entscheiden sollte, es wäre wohl nie zu den wilden Scenen der Glaubensspaltung, nicht zum so raschen Abfalle der Reichsstädte und des Bürgerthums überhaupt gekommen, wir hätten statt des Schisma's und der nachfolgenden politischen Auflösung unserer Nation eine wirkliche Reformation, eine geistige Belebung und Durchdringung der, wenn auch vielfach gespaltenen und getheilten, doch in der Hauptsache noch immer vereinten Nation aufzuweisen. — Von allen Jahrhunderten verdient keines so sehr den Namen des Jahrhunderts der Reform, als das 15te mit seinen Concilien und reformatorischen Edicten, und was zu diesen sowohl Kaiser Sigmund beitrug, als die teutsche Nation, auf deren Boden die Concilien von Constanz und Basel gehalten wurden, verdiente und fand die allgemeine Anerkennung. So lange es sich auch darum handelte, die Gebrechen des römischen Stuhles zu rügen, die Reformation bei dem Haupte einzuführen, war große Einigkeit unter den Vertretern der teutschen Nation; anders aber wurde es, als nun die Principien der Reform auch auf die Glieder ausgedehnt, der durch Hypertrophie entstandenen Blutstockung abgeholfen, die Kriege im Innern beseitigt, die Kraft der Nation gegen die Türken verwendet werden sollte, welche um dieselbe Zeit nach Europa herüberdrangen, als Kaiser Carl IV. an dem politischen Testamente des teutschen Kaiserthums, der goldenen Bulle gearbeitet hatte. Der klägliche Zustand der Nation und ihrer Führer zeigte sich vor Allem im Hussitenkriege, wo die Macht des in sich tausendfach getheilten und erlahmten teutschen Reiches nicht hinreichte, den wilden Ansturm eines Volkes zu bewältigen, das die Pflugschaar zur Pike umgewandelt hatte. Schon war es 1432 dahin gekommen, daß die Stadt Magdeburg ihren Erzbischof mit dem gesammten Clerus vertrieb und von den Hussiten einen Hauptmann verlangte; in Bamberg ähnliche Dinge zu erwarten waren, in Passau der Bischof vor den Bürgern entweichen mußte, der Präsident des Basler Concils aber nicht bloß dem Papste (Eugen IV.) bemerkbar machte, daß die Weltlichen durch die Ausartung und Zügellosigkeit des teutschen Clerus aufs Aeußerste erbittert würden, sondern auch sehr zu fürchten sei, daß, wenn er sich nicht besserte, die Weltlichen über den gesammten Clerus herfallen, wie es (in Böhmen) die Hussiten gethan. Je näher sich die Türkengefahr heranwälzte, desto mehr schienen die Teutschen den Beruf zu fühlen, diesen durch immerwährende Streitigkeiten die Invasion zu erleichtern; verlangte der Kaiser Unterstützung von den Städten, so war aus diesen nichts herauszubringen, als sie wollten die Sache hinter sich an ihre Herren und Freunde bringen; die Fürsten aber vergeudeten die edelste Zeit mit Bedrückung der Städte, worin ihnen der Adel kräftig beistand, der in Jagd und Straßenraub seine Zeit zubringend, nicht zu gewahren schien, daß sein eigenes Interesse ihm vielmehr gebot, sich mit den Städten gegen die fürstliche Uebermacht zu verbinden. Als nun auch die speciellen Angelegenheiten der teutschen Nation mit dem röm. Stuhle durch das Aschaffenb. Concordat geregelt wurden und das wirksamste Mittel, eine Reform durchzuführen, ein teutsches Provincialconcil, dessen Nothwendigkeit schon Card. Julian ausgesprochen hatte, noch immer ausblieb, so ergriffen endlich die Päpste, namentlich Pius II., das Mittel, einzelnen Bischöfen größere Vollmachten zu übergeben, um mit möglichster Energie ihre Klöster zu reformiren. Card. Cusa hatte zu gleicher Zeit darauf hingewirkt, wie später der gelehrte Abt Trithemius, den außerordentlich verbreiteten Benedictiner-Orden einer gründlichen Reform zu unterwerfen; allein als sich die faulen Glieder des Clerus hinter die Weltlichen steckten, und nun der Grundsatz geltend gemacht wurde, die Klöster, angeblich Stiftungen des Adels, seien des Adels Spitäler, man dürfe keine Clausur errichten, weil diese die Gastfreundschaft vernichte; man dürfe keine tüchtigen Mönche aus andern Klöstern in verderbte versetzen, weil dadurch die Adelsprivilegien gebrochen würden, so war eine Heilung der Gebrechen geradezu unmöglich. Was da noch von Einzelnen geschah, es reichte nicht aus: im Ganzen erging es den Teutschen, wie Montesquieu von den Athenern sagt, ihre Gebrechen waren ihnen lieber geworden, als

die nur mit dem Schmerze der Heilung verbundene Möglichkeit einer Wiederherstellung. Man darf nur vergleichen, wie lange, wie rastlos an einer politischen Reform gearbeitet wurde, wie jeder Reichstag die Nothwendigkeit derselben hervorhob, und wie dürftig und mangelhaft sie endlich an der Schwelle des 15ten und 16ten Jahrhunderts ins Werk gesetzt wurde, um in Betreff des Mißlingens einer religiösen billiger zu urtheilen. Ungleich schwieriger war aber die Durchführung der letztern, welche nicht etwa bloß Reichsgesetze nothwendig hatte, sondern eine Umkehr der Einzelnen, eine beständige Sorgfalt und Ueberwachung durch den römischen Stuhl, der gerade in dem letzten Drittheile des 15ten Jahrhunderts selbst einer schicksalsvollen Krise entgegen ging, eine große und aufopfernde Bemühung der teutschen Bischöfe, von welchen der Erzbischof von Mainz damals mit Gewalt seine Stadt bezwang und genug zu thun hatte, wenn er als Chur-Erzkanzler die politische Reform einleitete, die übrigen Bischöfe aber kaum sich ihrer Nachbarn erwehrten; endlich günstige äußere und innere Verhältnisse, welche gleichfalls fehlten, und eine überwiegende Persönlichkeit, die ohne in die Fehler der Savonarola zu fallen, den Laien wie den Geistlichen gleich imponirte; ein Capistran, der den Kreuzzug gegen die Verkehrtheiten seiner Zeit predigte und nicht von ihr gesteinigt wurde. Wurde aber aus welchem Grunde immer bei solcher Gährung der Gemüther und in solchem Schwanken der Verhältnisse auch noch der feste Boden des Glaubens gerüttelt und den bestehenden politischen Zerwürfnissen noch Anlaß gegeben, sich auf das religiöse Gebiet hinüberzuwerfen, so war der Verfall des Reiches unaufhaltsam, seine Auflösung, im günstigsten Falle die äußerste Zerrüttung zu erwarten. Zu der Schwäche im Innern als Folge mangelhaft geordneter Zustände gesellte sich damals auch die gegen Außen. Die Nation, welche erst ihren Kaiser, Friedrich IV., von den Ungarn mißhandeln ließ und duldete, daß das östliche Bollwerk Teutschlands in die Hände des Mathias Corvinus fiel; die dann bei den Berathungen über die Reform des Reiches den Kaiser (Max I.) vor der Thüre des Berathungssaales warten ließ, konnte nicht verlangen, daß Auswärtige ihn mehr ehrten. Die Zeit trat ein, in welcher beinahe jedes Jahrzehent ein Stück des Reiches nach dem andern sich vom Ganzen losmachen sah, und bald lehnte sich das Reich, um zu bestehen, nicht minder an die Macht des Hauses Oestreich an, als dieses sich an jenes. Schon hieß es in einer Staatsschrift des J. 1517, „wenn nicht schleunig den Uebeln vorgebeugt würde, unter welchen Mangel an Gerechtigkeit voranstand, nichts anderes erfolgen könne, dann Abfall, Zerstörung und Verderben des hl. Reiches und ganzer teutschen Nation. Man möge bedenken, welche Reiche, Könige, Länder, Communen und Herrschaften durch Mangel der Gerechtigkeit und der Glieder Uneinigkeit untergegangen; auch was jetzt in den Herzen und Gemüthern der Gebauern und gemeinen Mannes strebt, und also zu sprechen, allenthalben wüthet." — So standen die Verhältnisse, als Luther das Signal gab zur großen teutschen Revolution, und beinahe zu gleicher Zeit durch den Tod Maximilians das Reich einem jungen Manne zukam, welcher durch die ausgedehnte Lage seiner Länder in alle Händel von Europa verstrickt, dem Lande am wenigsten seine Sorge zuwenden konnte, welches dieselbe am meisten bedurfte. In rascher Aufeinanderfolge ergriff der Geist des Umsturzes zuerst den Adel, dann die Bauern, die beide den Fürsten erliegend, diese zu Erben der Bewegung machten, welche sie selbst theils angeregt hatten, oder von der sie fortgerissen worden waren. Doch hörte nach der furchtbaren Aderlässe des Bauernkrieges (1525) der Paroxismus allmählig auf; die politische Speculation ging jetzt namentlich in den Reichsstädten mit dem Abfall Hand in Hand, so daß bis zum J. 1530 sich der Kern des Ganzen ziemlich abgeklärt hatte. In theologischer Beziehung war ein neues Evangelium fertig, dessen Bekenner sich berufen fühlten, der katholischen Kirche, als dem Inbegriffe der Finsterniß, der Mißbräuche, ja der Gotteslästerung und des Götzendienstes selbst, wie sie konnten, entgegenzutreten und denen Luther noch sterbend seinen Haß gegen den Papst vermachte. Es war das Evangelium der Spaltung, das

Teutschland nicht mehr zur Ruhe kommen ließ und indem es die Grundsäule seines ganzen Bestandes angriff, mit der ganzen Vergangenheit brach, auch nur den Untergang des alten Reiches herbeiführen konnte. Eine zehnjährige Anarchie, während welcher das Kirchengut nur in so fern nicht herrenlos war, weil es zu viel Herren fand, war die nächste Folge der maßlosen Angriffe des Wittenberger Mönchs und Professors gewesen, welcher sich selbst von den geschwornen Eiden befreiend, der Anführer einer unermeßlichen Anzahl Gleichgesinnter wurde, die dann selbst wieder dem niedern Volke in Wegwerfung der Sacramente, in Verhöhnung desjenigen voranleuchtete, was der überwiegend größere Theil dieser Männer bis vor wenigen Wochen oder Monaten als wahr und heilig angesehen, verkündet und beobachtet hatte. Viele Spaltungen waren bisher in der christlichen Kirche vorgefallen. Ein abtrünniger Priester von Alexandria hatte 300 Jahre lang durch seine Lehre den Orient in fieberhafter Bewegung, den Occident in jener Spannung erhalten, welche den frühen Untergang der Völker gothischen Stammes veranlaßte; der Orient blieb mit dem Occident zerfallen, meist aus Ehrsucht griechischer Patriarchen; allen aber war noch immer Gleichheit der Sacramente, selbst des äußern kirchlichen Lebens geblieben und der eigentliche Grund der Spaltung wohl Millionen von Menschen nicht klar geworden. Auf der Höhe des Mittelalters hatte man ganze Völker sich auf die begeisterte Rede eines Papstes, einiger Mönche hin sich in den Orient stürzen sehen. Jetzt trat in Teutschland, welches die Bewegung der Kreuzzüge anfänglich verlacht hatte, das von den zahlreichen Ordenstiftern nur Einen, den des Karthäuser Ordens, der niemals einer Reformation bedurfte, hervorgebracht, eine Veränderung ein, welche noch kurz vorher für unmöglich erachtet worden wäre, und die, obwohl sie in ihren Folgen vor uns liegt, man immer noch Mühe hat, zu begreifen, für möglich, für wirklich zu halten. Daß die Laien gegen die Geistlichen auftreten würden, war längst vorausgesagt worden; daß es zu einer Umwälzung, zu einer *κατακλισις* kommen würde, war im Munde des Volkes eine zweifellose Redensart. Daß aber diejenigen selbst, welche bisher täglich im hl. Meßopfer das tremendum sacrificium dargebracht, täglich sich und Andern gesagt, daß wer unwürdig von dem Brode des Lebens esse, das Gericht Gottes auf sich lade, nun mit demselben Munde, an den dieselben Finger den Kelch geführt, mit welchen sie der Kirche Gehorsam geschworen, das Entgegengesetzte behaupten würden; daß ferner diesen Männern diejenigen Glauben schenkten, deren Ahnen Klöster begründet, Stiftungen gemacht, ein bußfertiges Leben geführt; daß diese zusammen, alles was 1500 Jahre lang gelehrt, gepredigt und geschehen war, für satanischen Irrthum, Trug und Gewebe menschlicher Bosheit ansahen, ihre eigene Vergangenheit zerstörten, ihren Vätern, Müttern, Ahnen gleichsam ins Angesicht schlugen, ihren katholischen Landsleuten connubium und consortium vitae aufkündeten, war ein in der ganzen Weltgeschichte bisher nicht vorgekommenes Ereigniß, ein Phänomen, das sich nur durch ein Verhängniß, ein Gericht Gottes erklären läßt, der es duldete, daß die angeblich von Ihm unmittelbar inspirirten Menschen glaubten, der eingeborne Sohn des himmlischen Vaters habe, nachdem er selbst deßhalb am Kreuze gestorben, noch 1484 Jahre lang das Werk der Erlösung, der geistigen Befreiung aufgehoben und erst durch einen teutschen Mönch das Evangelium Licht werden lassen, zu dessen dogmatischer Begründung dieser Nachfolger Christi sich den frommen Betrug der Verfälschung des Römerbriefes und eine Masse von Fehlern in den übrigen Theilen der von ihm übersetzten Bibel erlaubte. — Es gibt von dieser Zeit an nicht mehr Ein Teutschland, sondern der Geschichtschreiber muß die Geschichte zweier feindlichen Lager, bald nachher dreier berichten, in welche das bei aller politischen Anarchie bisher doch noch immer im Wesentlichen Eine Teutschland zerfiel und zerfallen blieb. Man mag daher die nachfolgende Periode von dem confessionellen Standpuncte als eine großartige oder glänzende Periode betrachten, von dem teutschen heißt sie nur die Periode des Verfalls, der Auflösung, welche nur deßhalb nicht rascher erfolgte, weil die katholische Partei

desto zäher an den Reichseinrichtungen hing, je frivoler diese von der andern Seite übersprungen wurden. Ein Theil dieses furchtbaren Gottesgerichtes, das über Teutschland hereinbrach und es schnell allen Launen und Tücken seiner Nachbarn Preis gab, wird freilich dadurch aufgehellt, daß die neue Lehre allen den Zwang und die Beschränkung des täglichen Lebens aufhob, welche die katholische Kirche von ihren Bekennern fordert. Die Anhänger der neuen Lehre zeichneten sich vor denen der alten Kirche schon äußerlich dadurch aus, daß sie nicht fasteten, die Sacramente ganz abschafften oder nur nach beliebiger Auswahl bestehen ließen, ihre Gelübde brachen, heirattheten, wenn sie früher Keuschheit gelobt hatten, die Ehe nach Gefallen brachen und so fortfuhren, bis endlich den anfänglich begeistertsten Anhängern Luthers das Geständniß ausgepreßt wurde, die evangelischen Buben trieben es ärger, als früher die römischen, und wie die Wiedertäufer sagten: „ja, wenn's Kreuz, Leiden und Sterben und alle Verschmähung so gut zu tragen wäre, als am Freitag Fleisch essen, zum Sacrament gehen und Weiber nehmen, die Luther'schen hätten sich vorlängst Gott ergeben und taufen lassen." Man erschöpft sich gewöhnlich, den Kreuzzügen unlautere Beweggründe unterzubreiten; man wird sich jedoch sehr täuschen, wenn man der Bewegung von 1517 an minder lautere unterbreiten wollte. Zuerst galt es nur der geistlichen Obrigkeit, welche den neuen Evangelisten nicht von Gott, sondern vom Teufel erschien; dann als die Oppositionsmänner selbst die Gewalt an sich gebracht und der einmal entfesselte Strom der Bewegung sich auch gegen die weltliche und neugeschaffene Obrigkeit kehrte, wußte man aus der Härte jener Zeit nicht Strafen genug gegen diejenigen aufzufinden, welche zuletzt für ihr Prophetenthum auch keine stärkeren und keine schwächeren Beweise aufgebracht hatten, als daß man zum Berge hingehen müsse, wenn er dem angesonnenen Wunder sich versagend auf das machtlose Gebot des vermeintlichen Thaumaturgen sich nicht in Bewegung setze. Wieder wurden, wie in den frühern Tagen, die Regalien, die Besetzung der geistlichen Staaten, so diese selbst und ihre Existenz der eigentliche Gegenstand des Streites, sowie der äußere Grund, warum eine Vereinigung auch später unmöglich wurde, zuletzt der Anlaß zu den späteren großen Bürgerkriegen im Reiche. Bedenkt man aber, wie rasch der Abfall erfolgte, wie die bestgemeinten Absichten Papst Adrians VI. das Uebel nur vermehrten, da die Abgefallenen in seinen Geständnissen eine Waffe gegen ihn erhielten, wie dann Clemens VII. in Rom selbst von den kaiserlichen Truppen belagert wurde, und die zuchtlosen Banden und ihre lutherischen Führer den Papst zu erwürgen gedachten; wie frühe in Teutschland die lutherischen Fürsten die Erben der revolutionären Bewegung Sickingens, der aufgestandenen Bauern und der Wiedertäufer wurden, und nun während Sachsen nach 3 Bisthümern, Brandenburg nach eben so vielen die Hände ausstreckte, in den übrigen Erz- und Bisthümern der größere Theil der Capitularen, bald auch der eine oder andere Bischof abfiel, noch in das 17te Jahrhundert hinein neugewählte Bischöfe sich gar nicht consecriren ließen, die bischöflichen Städte wie das Landvolk überwiegend protestantisch waren, Bayern und Oestreich ausgenommen fast keine Dynastie der alten Kirche treu blieb, aber auch in diesen Ländern die Verwickelungen sich furchtbar häuften, so ist nächst dem ungeheuren Abfalle das zweite Räthsel dieser Tage, daß nur überhaupt noch es Katholiken in Teutschland gibt, der Sturm des 16. Jahrhunderts nicht alles Hergebrachte über den Haufen wehte. Die wichtigsten und dringendsten Geschäfte konnten nicht erledigt werden, die Reichstage zu keinen Beschlüssen kommen; eine gewaffnete Faction (der schmalkaldische Bund) hauste im Reiche nach Wohlgefallen, verjagte Fürsten oder setzte sie ein; nicht Carl V. war Kaiser, sondern Philipp von Hessen und Papst war der wittenbergische Mönch, der, weil er (katholischer) Doctor der Theologie geworden, protestantische Bischöfe, Pastoren ꝛc. ordinirte, consecrirte, Dogmen machte, die Evangelien nach Belieben auslegte, Apostelbriefe annahm oder verwarf und einen Abgrund von Haß gegen Papst und Kirche, somit gegen die

Teutschen, welche seine usurpirte Autorität verwarfen, den Seinen als theure Hinterlage übermachte. Da diese Faction sich an das Ausland angeschlossen hatte, mit Dänemark und Schweden in Bündniß stand, von Frankreich besoldet wurde, beschloß endlich Carl V., erfüllt von der Ueberzeugung, daß man erst dann mit Erfolg gegen Außen kämpfen könne, wenn man sich der Feinde im Innern erledigt, Ruhe zu schaffen. Als aber die Macht der Gegner gebrochen war, raubte erst Moritz von Sachsen dem Kaiser die Frucht des Sieges und dann machte sich Markgraf Albrecht Alcibiades, der Wolf Teutschlands, auf, die fränkischen und rheinischen Bisthümer mit Feuer und Schwert zu verwüsten. Diese Mordzüge des hohenzollerschen Markgrafen stürzten die Bisthümer in eine grenzenlose Schuldenlast und bewirkten, daß sie in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts sich nur mühsam erholten, fast kein Lebenszeichen mehr von sich gaben, die Ueberwältigung der vom ersten Sturme der Glaubensspaltung nicht verschlungenen eine leichte Sache zu sein schien, gelänge es nur noch einen Sturm zu erregen! Zwei Dinge halfen nebst der ruhigen besonnenen Klugheit Kaiser Ferdinands I. dem sinkenden Reiche wieder theilweise auf, erstens der Passauer Vertrag und darauf folgende Religionsfrieden, welcher die Säcularisation reichsstandschaftlicher Territorien rechtlich verpönte, factisch aufhielt; zweitens das Trienter Concil, das dem Schwanken in dogmatischer Beziehung ein Ende machte, und dessen reformatorische Beschlüsse von dem römischen Stuhle mit Eifer ergriffen, den teutschen Bischöfen fortwährend an's Herz gelegt wurden. Und da nun in Kraft des Religionsfriedens der katholische Landesherr in religiöser Beziehung zwingende Gewalt über seine Unterthanen hatte, so wurde jetzt der Protestantismus durch dasselbe Mittel geschmälert, durch welches er sich anfänglich siegend ausgebreitet, die exclusive Behauptung einer Staatsreligion. Allein diesen beiden conservativen Momenten traten um dieselbe Zeit zwei destructive entgegen; das eine die Annahme des Calvinismus durch den Churfürsten von der Pfalz und einige kleinere Fürsten, dann der Abfall der Niederlande von Spanien, welcher für Teutschland eine fast größere Quelle von Weh und nachhaltigen Uebelständen wurde, als der 30jährige Krieg im 17. Jahrhundert. Das Lutherthum seitdem es Staatsreligion geworden, stabil und verknöchert, immerwährend nur sich um sich selbst, im Kreise drehend, hatte mit den aus seinem Schooße hervorgegangenen, von Luthers Doctrin abweichenden Lehren einen Kampf eingegangen, zu dessen Durchführung nicht Kerker, Beil und Verbannung gespart wurden; es hörte auf gefährlich und Propaganda zu sein. Das Eindringen des Calvinismus in Teutschland aber war nicht nur an und für sich ein Bruch des Religionsfriedens, sondern verlieh auch der eigentlich revolutionären Partei in Europa einen Stützpunct, dessen sie sich zum Verderben des Reiches und zum unermeßlichen Schaden der Fürsten, die sich ihr hingaben, mit Virtuosität bediente. Und als nun auch noch der Kampf der Niederländer mit Spanien ausbrach, wurde nicht nur das Stromgebiet des Rheines, sondern auch das der Ems und Weser, somit eine Masse teutscher Staaten in fortwährender Aufregung gehalten, mehrere wichtige Theile vom teutschen Reichskörper abgerissen, der Handel soviel als vernichtet, sondern auch dem Plane einer Universaldemocratie möglichst Vorschub geleistet und während der Osten den Türken Preis gegeben war, im Westen eine eiternde Wunde unterhalten. Unaufhaltsam gingen die Dinge einer neuen Krise entgegen. Alles Vertrauen, alles Gefühl für Ehre und Nutzen des Reiches hatte seit Luthers Auftreten beinahe völlig aufgehört; das confessionelle Interesse verdrängte jedes Andere. Je schwächer die Reichs- und Kaisergewalt wurde, welche nach dem Religionsfrieden sich wieder etwas erhoben hatte, unter Kaiser Rudolph tiefer als je gesunken war, desto unverholener griff man nach dem noch übrigen Kirchengut, verzweigten sich die Verbindungen nach Außen hin, bis endlich Heinrich IV. von Frankreich die Fäden der Politik in seine Hände nahm und während die calvinistische Propaganda den Boden bis Ungarn und Polen aufwühlte, von teutschen Fürsten unterstützt, den Arm nach der Kaiserkrone aus-

streckte. Das Messer Ravaillac's verhinderte noch die Ausführung eines Planes, den seitdem Frankreich nicht mehr aufgab. Unter dem Vorwande die Macht des Hauses Habsburg zu brechen, ein Plan, der nur Frankreich zu gute kommen konnte, den aber die teutschen Reformirten aus Interesse ihrer Confession willig unterstützten, wurden bald nachher alle Springfedern der Revolution in Bewegung gesetzt. Eine große Coalition des böhmischen, östreichischen, ungarischen Adels fand Statt und der Moment war vorauszusehen, wo die Kronen der östreichischen Erblande, so glücklich in den ersten Decennien des 16. Jahrhunderts vereinigt, von den Revolutionsmännern den Meistbietenden ausgeboten wurden. Der unbesonnene Friedrich V. von der Pfalz, das Werkzeug seiner Räthe und Pfaffen — namentlich des Sickingens des 17. Jahrhunderts, des Fürsten von Anhalt — zögerte nicht zur Beraubung des rechtmäßigen Fürsten sich willig finden zu lassen und den Talisman zu zerschlagen, welcher allein noch die Furie des allgemeinen Krieges gefesselt hielt; er übernahm es den Fürsten seines Hauses zu zeigen, wohin eine Politik führe, welche kein anderes Ziel kenne, als nur eine anscheinend günstige Gelegenheit zu benützen. Bei dem Ernste dieser Thatsachen ist es eine reine Lächerlichkeit des Donauwörther Ereignisses als des Anlasses eines Krieges zu erwähnen, welches zehn Jahre später erfolgte und nur dadurch einen so entsetzlichen und langdauernden Charakter annahm, daß sich das fürstliche Haupt der Calvinistenpartei erst mit der aristocratisch revolutionären Partei im Osten verband; dann geschlagen und vertrieben wie er es verdiente, Dänen, Holländer, Schweden, Türken und Tataren gegen den teutschen Kaiser aufrief, welcher dem Winterkönige gegenüber sich und des Erbes seines teutschen Hauses erwehrte. Das Unglück Teutschlands bestand nur darin, daß, als diese Kriege, welche aus dem böhmischen Ei entstanden waren, siegreich und zum entschiedenen Vortheile des Kaisers beendigt waren, das Reich, welches so sehr eines kraftvollen Kaisers bedurfte, sich nach Frieden sehnte, und derselbe keine unübersteiglichen Schwierigkeiten mehr bot, — die Einmischung des Schwedenkönigs alle Hoffnungen der geschlagenen Partei wieder rege machte und der Sieg denen entrissen wurde, in deren Händen er sich bereits befand, endlich diese nicht mit jener Mäßigung verfuhren, welche im Interesse des Reiches zu wünschen war. Dadurch kam es denn, daß es erging, wie in dem fast sechzigjährigen Kriege Italiens im 15. Jahrhundert, wo weder Sieger noch Besiegte sich über anderes freuen oder klagen konnten, als über das allgemeine Elend. Wie damals Venedig ausgenommen keine Hauptstadt der Halbinsel, sich von feindlicher Occupation, Blutvergießen, Plünderung oder Brandschatzung ferne hielt, erging es Wien ausgenommen auch den teutschen Hauptstädten. Die Länder der Fürsten, welche den Krieg begonnen, wie derjenigen, welche ihn fortgesetzt, traf gleiches Verderben, bis endlich noch der schmählichste aller Grundsätze geltend gemacht wurde, daß die fremden Sieger und ihre einheimischen Verbündeten auf Kosten derjenigen entschädiget werden sollten, die selbst an dem Ausbruche des Krieges keinen Theil gehabt und die für ihren Verlust Niemand entschädigt — der geistlichen Staaten. Dennoch erholte sich das Reich aus den entsetzlichen Schlägen des dreißigjährigen Krieges wieder. Auf's Neue hatte Deutschland die so oft bestandene Erfahrung gemacht, daß es nun einmal nicht in seiner Aufgabe liege, irgend einem Gegensatze den vollendeten Sieg zu verschaffen, sondern in den Gegensätzen, die die Welt bewegen, die Vermittlung zu üben. So war es gewesen, als es sich um die Regalien handelte, wo nicht die scharfen Grundsätze Gregor's VII. zur vollen Anerkennung gediehen, sondern der Wormser Friede zwischen dem, was auf der Höhe des Kampfes die Kaiser und was die Päpste begehrten, die Vermittlung begründete. So war es ergangen, als im 14. Jahrhunderte der Streit zwischen dem Adel und den Städten entbrannte, die Schweizer Bauern die Adelsherrn vernichteten und der Vertilgungskampf zwischen diesen großen Parteien sich nun nach der Ebene zu ziehen schien; auch da mußten zuletzt beide Parteien ihre rechtliche Consistenz anerkennen. Und als nun im

Zeitalter der Glaubensspaltung der Adel die Fürsten, die Bauern den Adel abzuthun suchten, wie zuletzt die Fürsten wider den Kaiser aufstanden, so wurde diese Lehre auch jetzt blutig erneut und durch eine Erfahrung, so furchtbar wie sie Teutschland noch nie bestanden, der Satz erhärtet, daß geistige Gegensätze nur zum allgemeinen Verderben mit dem Schwerte gelöst werden können, jeder Versuch dieser Art unausbleiblich zum entgegengesetzten Ziele, als man ursprünglich glaubt, führt und nur der Zeit, bessern Einsicht, gutem Willen und der Entwicklung des Rechtsgefühles es überlassen werden kann, Knoten dieser Art zu lösen. Es war Zeit, daß der Friede geschlossen wurde (1648), welcher Schweden und Frankreich die Präponderanz in Teuschland verlieh und dem nun jener langwierige blutige Krieg mit den Türken nachfolgte, welcher Ungarn dem habsburgischen Hause verschaffte, im Osten aber ein nicht minder blutiger und verheerender mit Ludwig XIV., welcher zwar Teutschland nicht was es an den Franzosen eingebüßt, wieder gab, aber doch zuletzt dem Reiche im Vergleich zu dem frühern Zustande mannigfache Vortheile gewährte. Ueberhaupt war die Lage des Reiches im vorigen Jahrhunderte so, daß eine so baldige Auflösung menschlichem Ermessen nach nicht in Aussicht stand. Allein vier Dinge richteten das teutsche Reich in Zeit von 100 Jahren zu Grunde. 1) Die äußerste Frivolität der Höfe, welche mit wenigen Ausnahmen nur den engherzigsten und gewöhnlichsten Interessen fröhnten, eine schmutzige Sinnlichkeit nährten und um das Volk sich wenig oder gar nicht kümmerten. 2) Das Erlöschen des Mannsstammes des Hauses Habsburg, welches dem Könige Friedrich II. von Preußen Anlaß gab, die alte auf die Erhaltung des Kaiserthums gerichtete Politik seines Hauses zu verlassen und auf den Untergang des Kaiserreiches wie auf die Schmälerung des östreichischen Hauses alle Kraft seines erfinderischen Geistes zu wenden. 3) Die zunehmende Schwäche der teutschen Mittelstaaten, namentlich Sachsens und Baierns, von denen das erstere in die polnischen Händel verwickelt war, das letztere durch seinen Antagonismus gegen Oestreich den Zusammenhalt der katholischen Staaten aufgab. 4) Endlich der Fortschritt des irreligiösen Geistes bei den Fürsten und Großen, welche kein Hehl trugen, sich mit den destructivesten Plänen der erklärtesten Feinde aller christlichen Ordnung der Dinge zu verbinden, alle Moral zu untergraben, der Nation selbst allen innern Halt zu rauben, so daß sie für unbestimmte Güter schwärmend für das was ihr zunächst lag, keinen Sinn mehr hatte. Fast jeder Stand verlor das Gefühl seines inneren Berufes; die französische Revolution fand nirgends eifrigere Bewunderer als in Teutschland. Nirgends waren ihre politischen Grundsätze bereits von Oben herab stärker gehandhabt worden. Der Altar des Chronos war gebaut, er brauchte nur seine eigenen Kinder zu verschlingen. Das Zeitalter des Josephinismus machte das alte Reich fertig; für alles war in der von Carl d. Gr. gegründeten Monarchie ein Platz vorhanden als für diese Art von Knechtschaft der Kirche. Als das Kaiserthum auch noch die Grundsätze aufgab, um deren Willen es begründet worden war, erfolgte die Katastrophe, welche Kaiserthum und Kaiserreich zugleich umstürzte (1803—1806). Man konnte jetzt sehen mit welchem Rechte der päpstliche Gesandte bei dem westphälischen Friedenscongresse gegen die Annahme des sog. Entschädigungsprincipes resp. der Säcularisation protestirt hatte. Als dasselbe bei dem Lüneviller Friede im umfassendsten Maßstabe adoptirt wurde, hörte mit der Reichsstandschaft des Clerus das Reich auf, wie das alte Kaiserthum factisch aufgehört hatte, als es keine Regalien mehr zu verleihen gab. Schon von der Mitte des 17. Jahrhunderts an hatte theils Hannover, theils Preußen daran gearbeitet, die Fürstbisthümer aufzuheben und diese um ihre Existenz besorgt, bald da, bald dort Schutz und Hilfe gesucht. Nichtsdestoweniger wußten die teutschen Erzbischöfe nichts Besseres zu thun als noch wenige Jahre vor ihrem Ende sich in Ems zu versammeln und Beschlüsse wider Rom zu fassen, das sie allein in allen diesen Gefahren mit unerschütterlichem Muthe vertreten hatte. So sehr aber hatte jeder Stand das Gefühl seiner Würde aufgegeben, daß der

Kaiser sie in diesem Benehmen unterstützte, bis er selbst an Preußen einen Gegner fand, welches ihm nicht gestattete, zu vollenden, was es zu seinem Profit auszubeuten suchte. Noch ist die Geschichte des Unterganges des teutschen Reiches nicht geschrieben, eine schöne und großartige Aufgabe für einen teutschen Tacitus, der Muth hat die Verkehrtheiten und Laster seiner Zeit aufzudecken. Möge er sich finden und die Nation erkennen, in welchen Abgrund sie gestürzt und was sie allein zu retten vermocht hätte, noch jetzt zu retten vermag. [Höfler.]

Reichenau, berühmtes Kloster. Dieses Kloster, auf einer Insel im Bodensee, wurde von dem hl. Pirmin, einem fränkischen Regionarbischof, der noch verschiedene andere Klöster in Alemannien und Bayern nebst dem fränkischen Kloster Hornbach stiftete, unter Mithilfe eines angesehenen, am Bodensee reichbegüterten Alemannen Sinlaz und unter Begünstigung Carl Martells um 724 gegründet (Weiteres und Näheres über den hl. Pirmin s. vorzüglich in Hefele's Geschichte der Einführung des Christenthums im südwestl. Teutschland, Tübingen 1837, und Rettbergs Kirchengeschichte Teutschlands, Göttingen II. S. 50 rc.). In etwas abweichender Weise erzählt Hermann der Contracte (s. d. A.) die Stiftung des Klosters Reichenau: „Pirminius abbas et chorepiscopus a Berhtoldo et Nebi principibus ad Karolum ductus Augiaeque insulae ab eo praefectus, serpentes inde fugavit et coenobialem inibi vitam instituit annis 3" (Pertz VII. 98). Im Anfang und noch lange Zeit nachher kommt dieses bald so berühmt gewordene Kloster unter dem Namen Sindlazau und Augia vor. Pirmin stand dieser seiner Stiftung nur drei Jahre vor und wurde dann aus Haß des alemannischen Herzogs Theodebald gegen Carl Martell vertrieben. Die nach Pirmin dem Kloster vorstehenden Aebte werden in einem bei Pertz II. S. 37—38 befindlichen Cataloge bis gegen den Anfang des 14. Jahrhunderts aufgeführt. Bekanntlich war das Kloster Reichenau mehrere hundert Jahre hindurch eine fruchtbare Mutter von heiligen und frommen Männern, eine Pflanzstätte der Kenntnisse und Wissenschaften, ein Seminarium von Bischöfen und andern Würdeträgern. Männer wie ein Hatto (Abt von Reichenau und Bischof von Basel, s. d. A.), Reginbert († 846), Walafrid Strabo (s. d. A.), Hermann der Contracte (s. d. A.) und viele Andere machen dieses Stift unvergeßlich. Wie regsam es z. B. im neunten Jahrhundert zu Reichenau zuging, mag man daraus entnehmen, daß die in dieser Zeit von den Reichenauern verfaßten Werke eine nicht unansehnliche Bibliothek ausmachen würden, wenn man sie sammeln und zusammenstellen würde. Und mit welch' unermüdlichem Fleiß die Reichenauer für ihre Bibliothek Bücher schrieben und sammelten, ersieht man unter Anderm aus dem überaus schätzbaren Catalog der Bibliothek dieses Klosters, welchen der Magister und Bibliothecar Reginbert († 846) verfaßte; darin kommen Bücher aller Art vor, biblische, exegetische, patristische, kirchengeschichtliche, profanhistorische, ascetische, liturgische, canonische, grammaticalische, mathematische, medicinische, architectonische rc. S. Neugarts episcopatus Constantiensis und dessen Codex dipl. Alem. et Burg.; Arx Gesch. von St. Gallen; Schönhuth, Chronik des ehemaligen Klosters Reichenau, Freiburg 1836; Joh. Egonis, libri de viris illustr. monasterii Augiae majoris in B. Bezii thes. anecdot. t. I. [Schrödl.]

Reichenberger, Andreas, geboren in Wien am 24. Nov. 1770, erhielt seinen Unterricht bei den Piaristen und an der Universität, bis er im erzbischöflichen Alumnate die Theologie absolvirte 1791, sodann ein Jahr Katechet an einer Stadtschule war und 1793 zum Priester geweiht wurde und in die Seelsorge auf das Land kam. 1796 wurde er als Lehrer der Pastoraltheologie nach Wien berufen, erhielt 1799 die theologische Doctorwürde und 1812 vom Kaiser den Titel eines k. k. Raths, später den eines Regierungsraths. 1814 kam er als Canonicus nach Linz, wo er die Regentie im bischöflichen Seminar und die Direction der theologischen Studien am k. k. Lyceum zu Linz übernahm (1815) und wirklicher Consistorialrath wurde. Seine Schriften sind: 1) Erziehungsbüchlein oder Anweisung für

Landleute, wie sie ihre Kinder zu guten, nützlichen und glücklichen Menschen erziehen können, Wien 1793. 2) Christkatholischer Religionsunterricht, 2 Thle. 3. Aufl. Wien 1815. 3) Erbauungsbuch für Kranke und Sterbende, ebend. 1795. 4) Sechs vaterländische Predigten nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters, 1797. 5) Das Leben Jesu für die Jugend 2. Aufl. 1815. 6) Pastoralanweisung nach den Bedürfnissen unseres Zeitalters, 3 Thle. Wien 1805; der 1. Thl. des 1. Bds. in 2. Aufl. 1818 vermehrt in Wien erschienen. 7) Pastoralanweisung zum academischen Gebrauche, 2 Thle. ebend. 1812. Dieses Werk erschien in Prag 1818 in 2 Bden. in's Lateinische übersetzt unter dem Titel: Institutio pastoralis in usum academicum (s. Gelehrten- und Schriftsteller-Lexicon von Waitzenegger, 2. Bd. S. 140 und 141). [Haas.]

Reichsabschied ist die in ein Document gefaßte Summe der auf einer Reichsversammlung erzielten und hiemit als Reichsgesetze publicirten Reichsschlüsse. In den ältesten Zeiten des teutschen Reiches beriethen die Kaiser oder Könige mit den in zwei Curien, die geistliche und die weltliche, getheilten Reichsständen über wichtige Reichsangelegenheiten; soweit das Reichsoberhaupt die Gutachten der Reichsstände sanctionirte, wurden sie in jedesmal von allen Anwesenden unterschriebene Documente gebracht und hießen als allgemein verbindliche Gesetze sofort Capitularien (s. d. A.). An deren Stelle traten später die je nach Bedürfniß und in derselben Weise zu Stande gekommenen wie zusammengefaßten Reichsgesetze (Reichssatzungen, Reichstagsordnungen), welche freilich, nach der Natur des zwischen dem Reichsoberhaupte und den in Befestigung ihrer Territorial-Hoheit begriffenen Reichsständen allmählig sich herstellenden Verhältnisses, bald zum großen Theile in Wirklichkeit nicht so fast mehr unter Beirath der Reichsstände abgefaßte allgemein gültige Verordnungen, als vielmehr zwischen dem Kaiser und diesen als Corporation stipulirte Verträge waren. Soweit diese „Reichsgesetze" niedergeschrieben wurden, betreffen sie meistens Privilegiums-Verleihungen und Handhabung des Landfriedens. Im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts fanden sich aber die mit dem gemeinschaftlichen Streben nach Erweiterung ihrer Landeshoheit als Corporation dem Kaiser gegenüber gestellten Reichsstände durch die Sonderinteressen ihrer verschiedenen Ordnungen auch noch unter sich getrennt, und es bildeten sich für die Reichstags-Verhandlungen allmählig die drei je unter eigener Verfassung stehenden und von einander unabhängigen Reichscollegien, zuerst das der Reichsstädte, welche seit Rudolph von Habsburg auf jedesmaligen besondern Ruf des Kaisers auf den Reichstagen erschienen, ohne jedoch (selbst in den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts noch nicht unbestritten) vorerst Sitz und Stimme zu haben, dann das churfürstliche, endlich das, auch die Prälaten, Grafen und Herren umfassende, fürstliche (der Fürsten-Rath). Diesen drei Collegien wurden nun die auf Reichstagen zu verhandelnden Vorschläge förmlich unterbreitet; ihre (anfänglich gesondert, später gewöhnlich gemeinschaftlich nach vorausgegangener „Re- und Correlation unter sich) gefaßten Beschlüsse gingen, so bald sie übereinstimmten, als Reichsgutachten an den Kaiser, und diese wurden, wenn sie die kaiserliche Ratification erlangten, hiemit zu Reichsschlüssen. Wenn nun der Reichstag geendigt werden sollte, faßte Churmainz als Reichserzkanzler im Namen des Kaisers und mit den Unterschriften der anwesenden Reichsstände alle auf dem Tage erzielten Reichsschlüsse, damit sie sofort als Reichsgesetze verkündet würden, in eine Summe, welche Reichsabschied (recessus imperii) hieß, weil mit ihrer feierlichen Verkündigung, welcher die förmliche Insinuation bei den Reichsgerichten unmittelbar folgte, die Reichsversammlung „verabschiedet" wurde. Solchen „Haupt- (Reichs-) Abschieden" wurden mitunter Erläuterungen oder zur allgemeinen Publication nicht geeignete zwischen dem Kaiser und den Reichsständen verglichenen Puncte in „Nebenabschieden" für den kleinern Kreis der letztern angefügt. — Wenn man auch den Ausdruck „Reichsabschied" nur mißbräuchlich von den Reichsgesetzen und

kaiserlichen Verordnungen überhaupt gebraucht, so enthalten die **Reichsabschiede** doch nicht immer regelrecht zu Stande gekommene Reichsschlüsse ausschließlich. Auch nicht auf Reichstagen gefertigte Verträge zwischen Kaisern und Reichsständen wurden als Reichsgrundgesetze in Reichsabschiede eingerückt (wie der Passauer-Vertrag in den von 1555 und der Westphälische Friede in den letzten von 1654), und ebenso durch Zustimmung der Reichsversammlung zum Gesetz erhobene Schlüsse der (im J. 1555 ursprünglich zur obersten Ueberwachung des Landfriedens an der Stelle des ehemaligen Reichsregiments errichteten, 1606 aber wieder abgegangenen) ordentlichen und der (nachher durch jedesmalige eigene Reichsschlüsse niedergesetzten) außerordentlichen Reichsdeputationen, welche die Stelle nachbleibender Reichstags-Ausschüsse vertreten konnten. Zudem wurde manchmal außer den eigentlichen zwischen dem Kaiser und den Reichsständen concertirten Reichsschlüssen auch das, worüber der Kaiser nur mit den mächtigsten Fürsten einig war, in Aussicht auf nachträgliche Beistimmung der übrigen Reichsstände in Reichsabschiede gebracht, um so mehr, als die abwesenden Reichsstände auch durch einmüthigen Beschluß der anwesenden nicht gebunden waren, bis sie durch eigene „**Beibriefe**" ihre Einwilligung erklärten. — Daher veranlaßte geringer Besuch von Reichstagen leicht Auflösung ohne Errichtung von Reichsabschieden, besonders nachdem auch die Kaiser nicht mehr regelmäßig persönlich auf den Reichstagen zu erscheinen anfingen, und reichsständische Abgeordneten Alles bloß auf „Hintersichbringen" annahmen. — Ein andere Klippe, an welcher seit der Glaubensspaltung wenigstens einzelne Reichsschlüsse leicht scheiterten, war — abgesehen von dem nicht etwa bloß an die Reichstage gebundenen oder von ihnen untrennbaren, sondern eigentlich den Staat im Staate bezeichnenden Wirken des Corpus Evangelicorum (s. d. A.), welches die katholischen Reichsstände mit Recht als „anmaßlich" verdammten, da die „theure Reichsverfassung selbst von dergleichen besondern corporibus nichts wisse", und auch der Westphälische Friede nur von einem Auseinandergehen des Einen Corpus aller auf Reichstagen versammelten Reichsstände in „zwei Theile" bei religiösen Fragen rede — eben dieses jus eundi in partes. Um nämlich alle Religions- und im allerweitesten Sinne dieser anhängigen Sachen der reichstäglichen Schlußfassung durch **Stimmenmehrheit** zu entziehen, erlaubte dieses herkömmliche Recht der Itio in partes in solchen Fällen die Trennung der reichsständischen Collegien in zwei nach den Confessionen geschiedene Parteien, welche dann je unter sich nach Stimmenmehrheit entschieden, zu einem Reichsgutachten aber durch gütlichen Vergleich zu gelangen suchten. Die Itio erfolgte auf Reichstagen schon auf Begehren der mehreren Stimmen von einer oder der andern Seite, während bei den Reichsgerichten Stimmeneinhelligkeit dazu erforderlich war; die Katholiken haben von ihr einmal, die Protestanten achtmal bei Reichstagen Gebrauch gemacht. — Abgerechnet solche seit der religiösen Trennung immer naheliegenden Fälle, daß Reichstage ohne Resultate blieben, welche in Reichsabschiede hätten gefaßt werden können, gibt es so viele **Reichsabschiede**, als es Reichstage gab (über die verschiedenen Sammlungen derselben s. **Pütter**: Literatur des teutschen Staatsrechts. II. 433 ff.; vergl. **Eichhorns** teutsche Staats- und Rechtsgeschichte II. § 262). Der sogenannte „**jüngste oder neueste Reichsabschied**" ist vom J. 1654; denn der vom J. 1663 bis zum Einsturz des Reiches permanent in Regensburg versammelte Reichstag konnte, weil er nie verabschiedet worden, natürlich keinen Reichsabschied hinterlassen. Die von ihm ergangenen Reichsgesetze sind bloß einzelne mit dem kaiserlichen Ratifications-Decrete versehenen Reichsgutachten, also Reichsschlüsse, deren projectirte Sammlung in einen „**Interims-Reichsabschied**" nie zu Stande gekommen ist. — Wenn diese Reichsabschiede oder die in ihnen gefaßten Reichsgesetze in jener „Reich" genannten Conföderation, welche der kaiserlichen Machtvollkommenheit wenig übrig gelassen hatte, in Wahrheit schon nicht anders, als auf dem Wege des Vertrages zwischen Kaisern und Reichsständen zu Stande kamen, so fand sich die Gewalt der Territorial-

Herren durch sie auch dann nicht beeinträchtigt, wenn sie durch die Publication für Unmittelbare und Mittelbare Rechtskraft erlangt hatten. Selbst die eigene Zustimmung zu solchen Reichsgesetzen benahm dem Grundsatze nichts, daß der Landesherr in seinem Territorium kaiserliche Rechte habe. Die Landeshoheiten konnten die Reichsgesetze für ihre Bedürfnisse ergänzen, auch anders verordnen, so weit sich ihre privatrechtlichen Verhältnisse erstreckten und diese nicht (wie bei Zoll-, Handels-Sachen u. s. w.) das ganze Reich berührten; andererseits boten ihnen die Reichsgesetze selbst Waffen gegen ihre Landstände, welche als Mittelbare, soweit der Territorial-Herr es wollte oder zugab, durch sie gebunden waren. Durchaus gebietend oder verbietend sprachen die Reichsgesetze nur, wo es sich um Rechte und Verhältnisse der Reichsstände untereinander handelte; im Uebrigen ließ auch die oftgebrauchte „salvatorische Clausel" der Reichsgesetze selbst: „unbeschadet wohlhergebrachter Gebräuche" u. s. w. den Landeshoheiten den freiesten Spielraum. Das bürgerliche und Criminal-Recht in den einzelnen Territorien mußte demnach vor Allem der reichsgesetzgeberischen Gewalt entgehen, wie denn auch die peinliche Gerichtsordnung Carls V., die Reichsproceßordnung u. s. w. jener Clausel unterlagen. Ueberhaupt war es gerade die der ausgebildeten Territorial-Hoheit der Reichsstände angemessene Entwicklung der aus der Zeit Kaiser Maximilians I. herrührenden Reichsverfassung, welche die zahlreichen Reichstage des 16. Jahrhunderts beschäftigte, und je vollständiger gerade mit Hilfe der Glaubensspaltung dieser Zweck erreicht wurde, desto mehr mußten sich die Befugnisse der Reichsregierung vermindern. Ihre Sphäre wird nur äußerlich durch die Gegenstände bezeichnet, mit welchen sich seit jener Zeit die Reichsabschiede befassen, nämlich: Reichsjustiz, Landfrieden, Reichsexecution, Kreiseinrichtung, Reichskriegsverfassung, Reichspolizei, zu welcher die Preß-, Münz-, Post-, Handels-, Zoll-Sachen zählten. — Siehe **Scheidemantels** Repertorium des teutschen Staats- und Lehenrechtes, Leipzig 1782 ff.; das gleichfalls für die betreffenden Artikel im **Rotteck-Welcker'**schen „Staatslexicon" wörtlich benützte, aber nicht citirte „Handbuch des teutschen Staatsrechts" (nach dem **Pütter'**schen Systeme) von **Häberlin** 3 Bde. Berlin 1797; **Eichhorn** a. a. O.; vergl. G. **Phillips**, teutsche Reichs- und Rechtsgeschichte. [J. E. Jörg.]

Reichscollegien, s. Reichsabschied.

Reichsdeputationsschluß, s. Reichsabschied.

Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 ist der, in Folge des Lüneviller Friedens (Art. 5 u. 7), von einer außerordentlichen Deputation des teutschen Reichstags in Gesetzesform, mit der Sanction des Kaisers vollzogene Umsturz- und Beraubungsact, wodurch alle geistlichen Stände, mit Ausnahme des Churerzkanzlers, des Hoch- und Teutschmeisters und des Johannitermeisters, dann sämmtliche Reichsstädte bis auf sechs und endlich alle Reichsdörfer ihrer politischen Existenz beraubt, deren Besitzungen und Unterthanen als Beute unter die weltlichen Reichsstände und einige fremde Fürsten vertheilt und die Grundlagen der tausendjährigen teutschen Reichsverfassung gänzlich über den Haufen geworfen wurden. Den Anlaß und Vorwand dazu gab die im J. 1801 durch den Lüneviller Frieden erfolgte Abtretung des linken Rheinufers an Frankreich, welche nach der Bestimmung dieses Friedens vom teutschen Reiche in seiner Gesammtheit (collectivement), d. h. nicht von den Herren der abgetretenen Gebiete allein getragen werden sollte. Diese Bestimmung hatte nämlich, wie schon aus den am 5. und 26. August 1796 von Preußen und Baden mit Frankreich geschlossenen geheimen Verträgen hervorging, nicht den Sinn, daß sämmtliche Reichsstände durch verhältnißmäßige Abtretung und Opfer einen gemeinsamen Fond zur Schadloshaltung der bei den Abtretungen auf dem linken Rheinufer betheiligten Stände bilden sollten, sondern den, daß die Entschädigungsmasse lediglich oder doch hauptsächlich durch die **Säcularisation** der geistlichen Stifter im Reiche und auf Kosten der Festigkeit und

Integrität des Reiches gewonnen werden solle. Formell wurde zwar die Ausführung dieser Bestimmung als eine innere Angelegenheit des Reiches behandelt und zu dem Ende durch Reichsschluß vom 7. November 1801 eine außerordentliche Reichsdeputation ernannt, welche aus vier Churfürsten, Mainz, Böhmen, Sachsen und Brandenburg, und aus vier Fürsten, Bayern, Würtenberg, Hoch- und Teutschmeister und Hessen Cassel gebildet war; allein der That nach wurde das Geschäft lediglich zwischen Frankreich, Rußland und Preußen nach den von ersteren beiden mit dieser Macht, dann mit Bayern und anderen mächtigeren Reichsständen zu Paris abgeschlossenen geheimen Uebereinkünften abgemacht. Dort, in Paris, wurde am 4. Juni 1802 durch einen zwischen Frankreich und Rußland unter Zustimmung Preußens geschlossenen Vertrag der Entschädigungsplan festgestellt. Darauf erst und nachdem bereits Preußen, Bayern und Andere die von den fremden Mächten ihnen zugesicherten Entschädigungslande militärisch besetzt hatten, trat am 24. Aug. 1802 die erwähnte außerordentliche Reichsdeputation zusammen, um am selben Tage noch aus den Händen der Gesandten von Frankreich und Rußland den gedachten Entschädigungsplan entgegen zu nehmen. Dieser Plan wurde durch Beschluß vom 8. Sept. in seinen Grundzügen förmlich angenommen. Derselbe hatte, nach einer Declaration des französischen Gesandten, die Absicht, nicht nur den bei der Abtretung des linken Rheinufers zu Verlust gekommenen Erbfürsten diesen Verlust zu ersetzen, sondern auch das gestörte Gleichgewicht unter den einzelnen Ständen Teutschlands wieder herzustellen. Seine Grundlage war also nicht die Gerechtigkeit, sondern die Politik Frankreichs und Rußlands. Die vielen dagegen erhobenen Reclamationen, welche die Deputation den fremden Ministern mittheilte, veranlaßten diese, am 9. Oct 1802 einen zweiten Plan vorzulegen, der auch am 23. Nov. von der Reichsdeputation zum Beschlusse erhoben, aber durch eine von Oestreich am 26. Dec. 1802 über die Entschädigung des Großherzogs von Toscana mit Frankreich abgeschlossene Convention abermals modificirt wurde. So kam, nachdem noch verschiedene andere minder wichtige Abänderungen und Zusätze mit den fremden Gesandten verabredet worden, am 25. Febr. 1803, in der 46. Sitzung der außerordentlichen Reichsdeputation, jener entscheidende Hauptbeschluß zu Stande, der neben der reichsgesetzmäßigen Sanction der französisch-russischen Vorschläge, hauptsächlich den künftigen Unterhalt der abzusetzenden geistlichen Fürsten, die Versorgung ihrer Dienerschaft und der Mitglieder der aufzulösenden Stifter und Klöster, dann die Sicherstellung der Landesverfassungen, die Behandlung der Landesschulden u. dergl. zum Gegenstande hatte. Dieser Reichsdeputationsschluß wurde am 24. März durch ein Reichsgutachten, am 27. April durch kaiserliche Ratification genehmigt und zum förmlichen Reichsgesetze erhoben. Durch dieses Reichsgesetz wurden zwei Churfürstenthümer, Trier und Cöln, gänzlich vernichtet, das von Mainz durch die Uebertragung auf das Reichserzkanzleramt, mit dem Sitze in Regensburg und einer neuen Dotation, gänzlich verändert. 26 Hoch- und Erzstifter, 55 andere reichsunmittelbare Stifter und Abteien, 41 Reichsstädte wurden ihrer verfassungsmäßigen Existenz und Unabhängigkeit beraubt und zur Entschädigung oder Vergrößerung einzelner ihrer bisherigen Mitstände im Reiche verwendet. Dasselbe Schicksal erlitten 6 Reichsdörfer und 51 landsässige Stifter und Abteien. Außerdem wurden alle Güter der fundirten Stifter, Abteien und Klöster, Mittelbarer sowohl als Unmittelbarer, deren Verwendung in dem Reichsdeputationshauptschluß nicht ausdrücklich bestimmt worden, der freien und vollen Disposition der respectiven, theils neuen, theils alten Landesherrn überlassen, unter dem einzigen Vorbehalte der festen und bleibenden Ausstattung der Domkirchen, welche beibehalten werden würden, und der Pensionen für die aufgehobene Geistlichkeit (§ 35). Nur in Ansehung der geschlossenen Frauenklöster wurde bestimmt, daß deren Säcularisation nur im Einverständnisse mit dem Diöcesan-Bischofe geschehen dürfe, während die Mannsklöster der Verfügung der Landesherrn oder neuen Besitzer und deren

freiem Belieben unterworfen wurden (§ 42). Den Vorstehern und Mitgliedern der aufgehobenen Stifter und Klöster wurden Pensionen nach einem Maximum und Minimum bestimmt; dabei mußten aber die Bischöfe, die mehr als ein Bisthum und die Canoniker, die mehr als ein Canonicat besessen hatten, sich noch von der Pension für eine ihrer Pfründen einen Abzug von einem Zehent- oder Zwanzigstheil gefallen lassen, um einen Sustentationsfond für jene ihrer Standes- und Leidensgenossen zu bilden, deren Besitzungen ganz oder zum größten Theile auf dem abgetretenen linken Rheinufer gelegen waren (§ 75). Der Diöcesanverband für die kirchlichen Angelegenheiten wurde nur auf so lange für fortbestehend erklärt, bis auf „reichsgesetzliche Art“ (?) eine andere Diöcesaneinrichtung getroffen sein würde (§ 62). Dabei war gelegentlich der Bestimmungen über die Ausstattung des Großherzogs von Toscana mit Salzburgischen und Passauischen Gebieten schon der Grundsatz ausgesprochen, daß die geistlichen Gerichtsbarkeiten durch die Grenzen der weltlichen Gebiete gleichfalls abgesondert werden sollten, und dem Churfürsten von Pfalzbayern wurden mit mehreren Propsteien in Schwaben auch die „geistlichen Rechte“, eigenthümlichen Besitzungen 2c., welche von den in der Stadt und Markung Augsburg gelegenen Capiteln, Abteien und Klöster abhingen, überlassen (§ 2). Die bisherige Religionsübung eines jeden Landes sollte zwar gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt sein und insbesondere jedem Religionstheile der Besitz und ungestörte Genuß seines Kirchenguts und Schulfonds verbleiben; aber dem Landesherrn sollte freistehen, andere Religionsverwandte zu dulden und ihnen den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu gestatten, womit in den Entschädigungslanden die Garantieen des westphälischen Friedens ihre Wirksamkeit verloren (§ 63). Die frommen und milden Stiftungen, obwohl als Privateigenthum anerkannt, wurden ausdrücklich der landesherrlichen Aufsicht und Leitung unterworfen (§ 65). Die politische Verfassung der zu säcularisirenden Lande sollte zwar, so weit sie auf gültigen Verträgen zwischen dem Regenten und dem Lande oder anderen reichsgesetzlichen Normen ruhte, ungestört erhalten werden, aber den neuen Landesherrn sollte nichtsdestoweniger in allem, was zur Civil- und Militäradministration und deren Verbesserung und Vereinfachung gehörte, freie Hand gelassen werden (§ 60). Die ständische Verfassung des Münsterlandes wurde ausdrücklich aufgehoben (§ 3). Den unterdrückten Reichsstädten wurde mehr nicht gewährt, als daß sie in Ansehung ihrer Municipalverfassung und ihres Eigenthums von ihren neuen Landesherren auf den Fuß der in jedem der verschiedenen Lande am meisten privilegirten Städte behandelt werden sollten, „so weit es die Landesorganisation und die zum allgemeinen Besten nöthigen Verfügungen gestatten würden“. Doch wurde ihnen die freie Ausübung ihrer Religion und der ruhige Besitz aller ihrer zu kirchlichen und milden Stiftungen gehörigen Güter und Einkünfte gesichert. Die Bestimmungen über die Pensionirung und Behandlung der Beamten und Diener der vertriebenen Landesherrn und über die Behandlung der Landesschulden können hier füglich übergangen werden (§§ 58, 73, 38, 77—83). Da aber alle auf solche Weise ihren bisherigen Herren entrissenen und zerstückten Gebiete, Gebäude und Gründe, Renten und Rechte nicht hinreichten, um diejenigen, die bei dieser Gelegenheit Entschädigung oder Bereicherung suchten, zu befriedigen, so wurde, gegen Abschaffung der bisherigen Rheinzölle, die sog. Rheinschifffahrtsoctroi als eine zwischen Frankreich und Teutschland gemeinschaftliche Abgabe von den auf dem Rhein fahrenden Schiffen eingeführt und auf deren Ertrag wurden diejenigen mit bestimmten Renten angewiesen, die in anderer Weise nicht hatten zufrieden gestellt werden können. Dennoch gingen einige der Betheiligten leer aus. Dieß begreift sich, wenn man bedenkt, wie zur Herstellung des Gleichgewichts, nach den Berechnungen der französischen und russischen Politik, mit den Entschädigungslanden geschaltet wurde und daß z. B. Bayern für einen Verlust von 186½ □Meilen 580,000 Seelen und 4,250,000 fl. Einkünften, 290 □Meilen und 854,000 Unterthanen,

sammt 6,607,000 fl. Einkünften erhielt; Preußen für 48 □Meilen, 127,000 Unterthanen und 400,000 fl. Einkünften, 235½ □Meilen, 558,000 Unterthanen und 3,800,000 fl. Einkünfte; Baden für 8 □Meilen, 25,500 Unterthanen und 240,000 fl. Einkünfte 59¾ □Meilen, 237,000 Unterthanen und 1,540,000 fl. Einkünfte; Würtemberg für 22 □Meilen und 50,000 Einwohner 29¾ □Meilen und 115,000 Einwohner u. s. w.; ferner daß mehrere bedacht wurden, die wie Hannover, Braunschweig, Oldenburg, durch den Lüneviller Frieden gar nichts verloren hatten; daß endlich auch gewissermaßen fremde Fürsten, wie der Großherzog von Toscana, der Herzog von Modena, die Herzöge von Troy und Looz, Corswaren für ihre nicht zu Teutschland gehörigen Verluste entschädigt wurden. Dabei waren die Grundfesten des Reiches zerstört, der Krönungseid des Kaisers, als Beschützer der Kirche, der Wittwen und Waisen in den Wind geschlagen, die geistliche Bank im Churfürsten- und im Fürstencollegium vernichtet, das Gleichgewicht des katholischen und des protestantischen Religionstheiles am Reichstage aufgehoben; die Reichsritterschaft von aller Entschädigung ausgeschlossen; die Achtung des Eigenthums und der Grundsatz des gleichen Rechtsschutzes für den Schwachen wie für den Starken aus der Verfassung des Reiches gestrichen. Daß statt der zwei zerstörten geistlichen Churfürstenthümer vier weltliche, nämlich Salzburg, Würtemberg, Baden und Hessen-Cassel errichtet wurden, diente nicht zur Kräftigung, sondern nur zur desto größeren Schwächung der Reichsgewalt, deren Thätigkeit durch die Erweiterung des Privilegium de non appellando, durch die Zerrüttung der Kreisverfassung u. s. w. gänzlich gelähmt wurde. Die Auflösung des Reiches war damit der That nach vollendet, drei Jahre bevor sie förmlich erklärt wurde. Vgl. Protocoll der außerordentlichen Reichsdeputation zu Regensburg. Regensburg 1803. 6 Bde. 4. Gaspari, der Deputationshauptreceß mit historischen, geographischen und statistischen Erläuterungen und innern Vergleichungstafel. Hamburg 1803. 2 Thle. 8. Mayer, Staatsacten ꝛc. Frankf. 1833. Thl. I. S. 12 ff. Lancizolle, Uebersicht der teutschen Reichs-, Bundes- und Territorialverhältnisse von 1792 bis jetzt. Berlin 1830. S. XXXI. f. S. 75 ff. Pölitz, der Rheinbund S. 204 ff. Gönner, teutsches Staatsrecht. Landshut 1804. S. 214 ff. [v. Moy.]

Reichsgerichte, teutsche. Seitdem unter Kaiser Maximilian I. die Fundamente einer teutschen Reichsverfassung gelegt worden waren, zählte man bis zum Einsturz des Reiches zwei im Namen des Kaisers den Gerichtszwang übende höchsten Reichsgerichte: das Reichskammergericht und den kaiserlichen Reichshofrath. Denn jene auf das den Reichsunmittelbaren zustehende, zu verschiedenen Zeiten mehr oder weniger ausgedehnte „Recht der Austräge“ basirten, die Jurisdiction der höchsten Reichsgerichte beschränkenden „Austrägal-Gerichte“ sind, weil nicht Ausflüsse der oberstrichterlichen Gewalt des Kaisers, ebensowenig hieher zu zählen, als jene mit ihrer Geschichte sehr im Dunkeln liegenden, aus der Auflösung der alten Herzogthümer Schwaben und Franken stammenden und selbst über die Justizreform des 16. Jahrhunderts hinaus zum Theile erhaltenen auf gewisse Bezirke beschränkten kaiserlichen Land- und Hofgerichte (jene z. B. zu Altdorf (Weingarten), Nürnberg, Würzburg, dieses zu Rothweil), auf welche als eine Art niederer Reichsgerichte das alte von den Reichsständen durch „Evocationsprivilegien“ mehr und mehr weggeräumte, durch die befestigte Territorialhoheit endlich ganz beseitigte Verhältniß überging, daß Jeder bei dem landesherrlichen Gerichte oder schon in erster Instanz bei dem Kaiser klagen konnte, so daß sie bezüglich der durch die Auflösung jener Herzogthümer reichsunmittelbar Gewordenen mit den Reichs-, bezüglich der Mittelbaren mit den Territorialgerichten concurrirten, bis sie vor der Eifersucht der Reichsstände endlich zu diesen herabsanken. — Seine Gewalt als höchster Richter im Reiche übte nämlich der Kaiser seit den ältesten Zeiten theils persönlich, theils durch Stellvertreter, gerade so wie hinwiederum später auch der einzelne Landesherr in seinem Kreise, jenes bei Streitsachen der Großen des Reiches

unter willkürlicher Zuziehung standesgemäßer Beisitzer im Fürstengerichte, dem nur auf besondere Ermächtigung hin der Pfalzgraf vorsitzen konnte, dieses in herkömmlicher Weise im Pfalzgrafengerichte mit seinen Urtheil Schöpfenden (Schöffen), an welchem königlichen Gerichte das Recht der Appellation von dem ordentlichen Gerichte des Grafen und dem außerordentlichen des Missus Jedermann offen stand. — Im Allgemeinen blieb es im ganzen Mittelalter bei dieser Einrichtung; das Fürstengericht besaß der Kaiser, wo er immer hinkam, selbst; das stellvertretende Pfalzgrafengericht ersetzte seit den Zeiten der Hohenstaufen in Teutschland wie in Italien ein ständiges kaiserliches Hofgericht, mit einem Hofrichter an der Spitze, das, wie die hin und wieder bestellten kaiserlichen Landgerichte, durch Schöffen urtheilte, und mit dem wandelnden kaiserlichen Hofe umzog, bis es unter Friedrich III. einging. Mit der nach dem Muster dieser Einrichtungen kräftig sich ausbildenden landesherrlichen Gerichtsbarkeit war die Richtergewalt des Kaisers während dieser Zeit in der Regel eine concurrirende, indem der Kaiser als oberster Richter, wo er gerade verweilte, noch nicht rechtsanhängige Klagen von Jedermann ohne Rücksicht auf Territorialzugehörigkeit annahm; von dieser Machtvollkommenheit blieben aber endlich vor dem Umsichgreifen der Landeshoheit nur noch spärliche sogenannte „Reservatrechte“ übrig. — Die erste Folge nämlich der vollen Geltendmachung der Landeshoheit nach Oben wie nach Unten war der Untergang der höchsten kaiserlichen Gerichte, das Einreißen fast vollständiger Rechtsanarchie, zwischen und unter den einzelnen Territorialherren und nahezu faustrechtlicher Zustände. Wenn aber die Reichsstände schon bei Kaiser Friedrich III. mit aller Macht auf Wiedererrichtung eines ständigen Reichsgerichtes drangen, so verlangten sie, allerdings nur den nun einmal im Reiche bereits bestehenden Verhältnissen gemäß, dabei ausdrücklich, daß dasselbe außerhalb des kaiserlichen Hofes seinen Sitz habe, und fast ganz von den Reichsständen selbst besetzt werde. Kaiser Maximilian I. ließ sich endlich nothgedrungen herbei, einen so bedeutenden Theil der oberstrichterlichen Gewalt an die Reichsstände factisch abzugeben; das den 7. August 1495 beschlossene kaiserliche und Reichskammergericht trug vorherrschend ständischen Charakter, der sich um so mehr verstärken mußte, als die Reichsstände das Gericht unterhielten und mit überwachten. — Dieses kaiserliche Reichskammergericht, als höchstes Gericht für alle Reichsunmittelbaren und Appellationsinstanz von den Territorialgerichten, zuerst in Frankfurt niedergesetzt (dann in Worms, Augsburg, Constanz u. s. w., zuletzt in Speyer und Wetzlar), die erste (von den Territorialgerichten bald nachgeahmte) Justizanstalt mit durchaus collegialischer Verfassung im Reiche, bestand anfänglich aus einem (stets vom Kaiser aus dem hohen Adel ernannten) Kammerrichter und sechszehn beständig angestellten Assessoren, theils Adeligen, theils Doctoren des Rechts, welche Zahl (schon zuvor eben so häufig wie die innere Einrichtung des Gerichtes, das Recht und die Art der Präsentation und Ernennung [wobei der Kaiser als solcher erst im J. 1521 jenes Recht für zwei Beisitzer gewann] verändert), im westphälischen Frieden auf 50 gesteigert, 1719 auf 25 reducirt, 1781 auf 27 vermehrt wurde, überhaupt aber bei der steigenden Verwirrung im Reiche selten oder nie voll war und wegen Besoldungsmangel, Präsentationsirrungen u. s. w. öfter bis auf 5 herabsank, wenn die Anstalt nicht gerade ganz zerfiel. Was die „Kammergerichtsordnungen“ betrifft, so wurde, nach vielfachem Flicken an der ersten von 1495, von Carl V. im J. 1548 eine neue publicirt, welche, weil sie nur katholische Beisitzer zuließ, im J. 1555 zu Gunsten der Protestanten erneuert, die „neueste“ Kammergerichts- und zugleich allgemeine teutsche Reichsproceßordnung ist, da, trotz aller ordentlichen und außerordentlichen Kammergerichtsvisitationen, Reichs- und Deputationstagsverhandlungen seit 1556, die Entwürfe von 1613 und 1769 im Concepte blieben. — Die Beisitzer präsentirten die seit 1507 mit der Execution und Handhabung des Landfriedens betrauten Reichskreise, welche von sechs auf zehn vermehrt, in katholische (4), protestantische (2), vermischte (4)

zerfielen, und die Churfürsten, je nach ihrer religiösen Qualität, jedoch so, daß seit 1654 nur das Präsentationsrecht des Kaisers mit zwei Beisitzern (bei 50), oder Einem (bei 25 und 27) den katholischen Assessoren über die protestantischen das Uebergewicht gab. Zu gleichen Theilen aus beiden zusammengesetzte Senate entschieden bei den Reichsgerichten überhaupt in allen zwischen Protestanten und Katholiken schwebenden Händeln, mochten sie geistliche oder weltliche Sachen berühren; man nannte diesen constanten Usus Beobachtung der „Religionsgleichheit." — Sollte die Thätigkeit des Reichskammergerichts nicht eine illusorische bleiben, so stand Alles auf der Erhaltung der jährlichen „ordentlichen Kammergerichtsvisitationen," welchen das Erkenntniß über das Rechtsmittel der „Revision" gegen kammergerichtliche Urtheile, das seit 1555 Suspensivkraft hatte, unterlag. Nachdem jene Visitationen aus Schuld der religiösen Spaltung im Reiche wiederholt unterbrochen, an demselben Grundübel im J. 1588 für immer untergegangen waren, die hin und wieder bestellten außerordentlichen Visitationen aber die eingelegten Revisionsklagen nicht erledigen konnten, entstand absolute Unmöglichkeit, die Vollziehung kammergerichtlicher Urtheile zu bewirken, während schon die Erlangung solcher, bei den steten unter Einwirkung der schrecklichen aus der „Reformation" emporschießenden Verwirrung im Innern des höchsten Gerichts erwachsenen Zwistigkeiten, dem eben daher rührenden wiederholt eingetretenen gänzlichen Verfalle desselben, dem schleppenden Geschäftsgange und zahlreichen andern Mißbräuchen, wenn die Sache nicht anders eine vorzüglich privilegirte war, an glücklichem Zufalle einem Lotteriegewinnste gleich zu achten war. Umsonst beschäftigte sich der Reichstag noch im J. 1791 mit Wiederaufnahme der ordentlichen Visitationen des Reichskammergerichts, dessen tödtliche Gebrechen dem zweiten von den Reichsständen stets mit scheelen Blicken angesehenen höchsten Reichsgerichte von selbst immer weitern Wirkungskreis gegeben hatten, dem kaiserlichen Reichshofrathe. — Als eine Erneuerung des alten kaiserlichen Hofgerichtes und des Fürstengerichtes, nicht, wie Andere meinen, anfänglich als höchstes Gericht bloß für die kaiserlichen Erblande entstand, mit veränderter gleichfalls collegialischer Verfassung, bald nach Errichtung des Reichskammergerichts (1501) durch Maximilian I. der kaiserliche Hofrath, bezüglich der Ausstattung mit acht Beisitzern, welche übrigens, wie einst auch im Hofgerichte die gelehrten Räthe der Kaiser, nicht bloß mit Justizsachen sich befaßten, sondern zugleich den kaiserl. Reichsstaatsrath, den Reichslehenhof und das oberste Regierungscollegium bildeten, dem Reichskammergericht nachgebildet, so weit er sich auf die Reichsjustiz bezog, natürlich — obgleich dem Kaiser das Recht, ohne reichstägliche Zustimmung alte Reichsgerichte zu verändern oder neue zu errichten, erst viel später ausdrücklich abgesprochen wurde — unter dem Widerspruche der Reichsstände, welche auch durch die Bewilligung, ein gleiches Contingent von acht Räthen zum Hofrathe stellen zu dürfen, nicht beschwichtigt wurden, weil ihnen deren Besoldung bald zu viel ward. — Noch unter Maximilian und nachher unter Carl V. wiederholt zerfallen und wieder aufgerichtet, half der Hofrath doch mitunter in der Reichsjustizverwaltung aus, wenn gerade das Reichskammergericht mit ausgereckten Gliedern darnieder lag; das Abwechseln im Verfalle scheint immer so passend zugetroffen zu seyn, daß von Competenzconflicten nichts verlautet. Unter Kaiser Ferdinand I. hörte der kaiserliche Hofrath zwar auf, sich mit östreichischen Haus- und Landessachen zu befassen, und erhielt, als künftig bloß auf Reichssachen angewiesen, den Titel: kaiserlicher Reichshofrath, jedoch verblieb die Reichsjustizverwaltung dem gerade in Blüthe stehenden Reichskammergerichte noch ausschließlich vorbehalten. — Als aber unter Kaiser Rudolph II. die katholischen Stände Klagen vor den ganz mit Katholiken besetzten Reichshofrath brachten, erhoben die Protestanten (1613) die erbittertste Opposition gegen die reichshofräthlichen Jurisdictionsansprüche als unleidliche Beeinträchtigungen des Reichskammergerichts, und wollten dem Kaiser überhaupt nicht einmal mehr über Reichslehensachen die Jurisdiction ohne Zuziehung

der Reichsstände gestehen, während die Katholiken die Rechte des Kaisers als eigentlichen Inhabers und der Quelle aller Jurisdiction im Reiche vertheidigten, und für den Reichshofrath Concurrenz mit dem Reichskammergericht forderten, welche Concurrenz trotz des heftigsten Widerstrebens der Protestanten und der Versuche, den Reichshofrath wieder zum eigentlichen Fürstengerichte zu machen, durch den westphälischen Frieden anerkannt wurde, unter der kaiserlichen Zusage, so viele protestantische Reichshofräthe ernennen zu wollen, daß erforderlichen Falles „Religionsgleichheit“ gehalten (das jus eundi in partes geübt) werden könnte (nach der Ordnung von 1653 auf die 18 Räthe 6), wozu, wie beim Reichskammergericht, noch die Bestimmung kam, daß in dem (beim Reichshofrathe übrigens nie eingetretenen) Falle des Dissenses zwischen allen katholischen und allen protestantischen Räthen der Reichstag entscheidend eintreten solle. — Zu der wiederholt begehrten vollständigen Uebertragung der Reichskammergerichtsordnung auf den Reichshofrath, welcher damit auch ständischen Character angenommen hätte, ließen sich die Kaiser gegen die Protestanten nie herbei, erhielten diesen vielmehr unter steten Angriffen dieser wegen des ganz katholischen Präsidiums u. s. w. auf den Grundlagen von 1653, ohne von den Reichsständen anerkannte eigentliche Reichshofraths-„Ordnung.“ Bezüglich der innern Einrichtung und der Verfahrungsart weit verschieden vom Reichskammergerichte, brachte es der Reichshofrath vor der Eifersucht der protestantischen Stände auch nie zu Visitationen; genoß aber trotz der bloß concurrirenden Gerichtsbarkeit größeres Ansehen als jenes, vor dem er, bis an's Ende zugleich den kaiserlichen Staatsrath und das höchste Regierungscollegium vorstellend, die Italienischen, die Reichslehens-, die Gnaden-, die Privatcriminal-Sachen der Reichsunmittelbaren u. s. w. voraushatte. — Da der Reichshofrath allein von der Person des Kaisers abhing, so mußte seine Gewalt jedesmal mit dessen Tode aufhören, gleichsam bis zur Wiedererweckung durch den Nachfolger suspendirt werden, ein meistens bloße Formalität gebliebener Gebrauch, dessen mehrmals versuchte Aufhebung aber stets an dem Widerspruche der Reichsvicarien scheiterte, welche für die Zeit ihrer Amtsführung, an beliebigen Orten und jeder für sich besonders, Vicariatshofgerichte errichteten, die aber als bloße Surrogate für den zeitweilig abgegangenen Reichshofrath unter den höchsten Reichsgerichten nicht eigens aufgeführt zu werden pflegen. — Die Grundunterschiede zwischen den beiden höchsten Reichsgerichten (s. über ihre Verschiedenheit im Einzelnen Scheidemantels Repertorium des teutschen Staats- und Lehenrechtes II, 241. IV, 464) gingen bald auch auf die Territorialjustizverfassung über, nach welcher die höhern Landes- oder „Hofgerichte“, bei denen auch die Landstände betheiligt waren, dem Reichskammergerichte, die mit ihnen concurrirenden fürstlichen „Hofrathscollegien“ dem Reichshofrathe entsprachen. — Was die Competenz der beiden höchsten Reichsgerichte betrifft, so erstreckte sich ihre Gerichtsbarkeit über das ganze Reich, und stand die Appellation an dieselben von allen höhern Landesgerichten offen, sofern die Beschwerung eine gewisse gesetzlich festgesetzte (seit 1521 von 50 auf 600 fl. gestiegene) und für einzelne Reichsstände durch besondere Privilegien (de non appellando) noch bedeutend erhöhte Summe erreichte, Privilegien, welche auch bestimmte (z. B. Handels-, Wechsel- u. s. w.) Sachen für inappellabel erklären, ja für einzelne Territorien (wie es z. B. für die Churfürstlichen geschah) alle eigentlichen Appellationen — freilich stets zum Leidwesen der Territoriallandstände wie der Reichsgerichte selbst! — aufheben konnten, in welchen Fällen allen es jedoch immer gewisse Nebenwege an die Reichsgerichte (Klagen denegatae vel protractae justitiae, Nullitätsbeschwerden u. s. w.) gab. — Nicht competent waren die Reichsgerichte in peinlichen Sachen reichsständischer Unterthanen, soweit solche nicht Civilsachen wurden, und nach den Grundsätzen der katholischen Kirche hatten, anerkanntermaßen der Kaiser und mithin die Reichsgerichte eben so wenig geistliche Gerichtsbarkeit. Auf die Frage aber: Wie es mit der geistlichen Gerichtsbarkeit über die protestantischen Fürsten

und sonst Reichsunmittelbaren bestellt sei? behauptete man nicht katholischerseits allein, daß dieselbe dem Kaiser und den Reichsgerichten zustehe; selbst Protestanten erklärten: da die hierarchische Ordnung, welcher die geistliche Gerichtsbarkeit über die Katholiken zustehe, für die Protestanten weggefallen sei, so müsse der Kaiser mit den Reichsgerichten dafür eintreten. Freilich fürchtete man Benachtheiligung schon im Principe, wenn geistliche Sachen der Protestanten an die Reichsgerichte gezogen werden könnten, da dieß doch mit solchen der Katholiken nicht der Fall sei. Andererseits aber wußte man nicht zu sagen: wo denn die geistlichen, besonders die Ehesachen reichsunmittelbarer Protestanten sonst hingehören sollten; es blieben nur die geistlichen Landesgerichte der protestantischen Reichsstände selbst übrig, von denen an die Reichsgerichte nicht appellirt werden durfte, gegen die man nicht einmal Nullitätsklagen gestatten wollte. Die Ansprüche auf reichsgerichtliche Hilfe gegen die Willkür reichsständischer Consistorien und geistlichen Departements gaben aber auch die Mittelbaren um so unlieber auf, als diese (nach Häberlin) „zuweilen einen großen Hang zum Despotismus hatten, und sich die größten Irregularitäten erlaubten.“ Wenn es nun dennoch dabei blieb, daß auch in protestantisch geistlichen Sachen die Gerichtsbarkeit der höchsten Reichsgerichte nicht zulässig sei, so übrigte doch noch immer die schwierige Frage: was denn bei den Protestanten zu den geistlichen Sachen gehöre? ob z. B. auch die ihres sacramentalen Charakters entkleidete und zum bürgerlichen Contracte herabgewürdigte Ehe? Obwohl es, besonders wegen der Ehesachen an verwirrten Controversen nicht fehlte, ließ man doch aus guten Gründen die Frage selbst unentschieden, und es dabei bewenden: was bei den Katholiken zur geistlichen Gerichtsbarkeit gehöre, gehöre zu ihr auch bei den Protestanten, sei also der Competenz der Reichsgerichte entzogen, möge nun in protestantischen Ländern die Sache vor geistlichen oder weltlichen Gerichten abgehandelt werden (s. darüber bei Pütter: Literatur des teutschen Staatsrechts III, 709—712 und IV. [herausg. von Klüber,] 585—588 verschiedene Schriften verzeichnet). — Was allenfallsige Jurisdictionsconflicte zwischen den beiden höchsten Reichsgerichten selbst betrifft, so gehörten solche, bei der mißtrauischen Stellung der Reichsstände zum Kaiser und umgekehrt leicht möglichen, Competenzirrungen zu den schlimmsten bis an's Ende ohne schützende Normen gebliebenen Fällen. — Die Execution reichsgerichtlicher Erkenntnisse übertrugen die Reichsgerichte gegen Unmittelbare den zwei kreisausschreibenden Fürsten, d. i. den Reichskreisen, während sie gegen Mittelbare natürlich den Territorialobrigkeiten zustand. Auch hier mußte „Religionsgleichheit“ beobachtet werden, und hatte in vermischten Kreisen die Commission immer je nach der Confession der Interessenten auf den katholischen oder den protestantischen Ausschreibenden überzugehen, wobei die traurige Glaubensspaltung natürlich wieder nicht verfehlte, die ärgsten Verwirrungen herbeizuführen, z. B. im oberrheinischen Kreise, als die katholische Linie der Churpfalz zur Regierung kam, und nun mit Worms ein ganz katholisches Kreisdirectorium bildete, was die protestantischen Kreisstände endlich sogar zur eigenmächtigen Ausscheidung veranlaßte. — Was die Rechtsmittel gegen reichsgerichtliche Erkenntnisse betrifft, so konnte es von einem höchsten Reichsgerichte ordentlicher Weise Appellationen nicht geben; doch stand, wenn bei diesen Gerichten selbst die freilich wegen Mißbrauch wiederholt eingeschränkten und mit dem Abgange der ordentlichen Visitationen illusorisch gewordenen Rechtsmittel der „Restitution“ und „Revision“ gegen Reichskammergerichts-, und der (hier „Suplication“ genannten) „Revision“ gegen Reichshofrathserkenntnisse nicht ausreichten, in Ermanglung besserer und gesetzlich abgegrenzter Rechtsmittel, Reichsständen wie Privaten, als eigentliche Klage gegen die Reichsgerichte, ohne daß jedoch diese ihr je Suspensivkraft zugestanden hätten, der „Recurs an den Reichstag“ offen, welcher freilich nur in den wichtigsten Fällen ein Reichsgutachten und noch viel seltener kaiserliche Ratification erzielte. Gesetzlich war indeß der Reichstag nächste und letzte Instanz für die Reichsgerichte

selbst behufs Erlangung authentischer Interpretation von Reichsgesetzen und bei der Itio in partes, welche jedoch bei den Reichsgerichten nur auf einstimmiges Verlangen des einen oder des andern Religionstheiles eintreten durfte. — Vgl. Scheidemantel a. a. O.; Häberlins Handbuch des teutschen Staatsrechts; Eichhorns teutsche Staats- und Rechtsgesch.; die Literatur bei Pütter a. a. O. IV, 329 ff.; über die Geschichte des Reichshofraths insbesondere Scheidemantels Repertorium fortges. von Häberlin IV, 480 ff. [J. E. Jörg.]

Reichsgesetze, teutsche, waren die von der höchsten Gewalt im Reiche, d. h. von dem Kaiser und dem Reichstage sanctionirten, für das ganze Reich und alle Angehörigen desselben verbindlichen Vorschriften. Dieselben wurden Reichsgrundgesetze genannt, wenn sie den Besitz und die Ausübung der öffentlichen Gewalt im Reiche und das Verhältniß zwischen Haupt und Gliedern in dieser Beziehung zum Gegenstande hatten. Sie waren theils einheimische, theils nur recipirte. Unter letzteren begriff man das römische, das canonische Recht und das longobardische Lehenrecht, welche zwar von einer fremden gesetzgeberischen Gewalt ursprünglich ausgegangen, aber im teutschen Reiche angenommen und von der höchsten Reichsgewalt als bindend erklärt oder anerkannt waren. Die einheimischen Reichsgesetze waren, je nach der Weise, wie sie zu Stande gekommen, verschiedener Art, und zwar: 1) die kaiserlichen Wahlcapitulationen oder die Verträge, in welchen die Churfürsten sich von dem zu wählenden Kaiser für sich und im Namen der übrigen Stände die genaue Einhaltung gewisser, in der Ausübung der kaiserlichen Gewalt zu befolgenden Regeln und Grundsätze eidlich angeloben ließen. Die erste dieser Capitulationen wurde mit Carl V. im J. 1519 geschlossen. Der westphälische Frieden bestimmte (Art. VIII § 3. J. P. O.), daß künftig eine „beständige Wahlcapitulation“ durch gemeinsames Einverständniß sämmtlicher Reichsstände (d. h. der drei Collegien: der Churfürsten, Fürsten und Fürstenmäßigen und der Städte) festgesetzt werden solle. Diese kam im J. 1664 zu Stande und wurde, nach Ausgleichung einiger über den Eingang und Schluß entstandener Streitigkeiten, vom J. 1711 an allen mit den einzelnen Kaisern geschlossenen Capitulationen zum Grunde gelegt. 2) Die Reichsschlüsse, d. h. die vom Kaiser sanctionirten Beschlüsse, über welche die drei Collegien des Reichstags unter sich einig geworden waren und welche durch die vom Kaiser verfügte Publication sofort Gesetzeskraft im Reiche erhielten. 3) Die Reichsabschiede, d. h. die kaiserlichen Erklärungen, welche, bevor der Reichstag beständig zu Regensburg saß, d. h. vor dem J. 1662, am Schlusse einer jeden Reichsversammlung über das darin Verhandelte und Beschlossene in feierlicher Form abgegeben zu werden pflegten. Sie enthielten also die Sammlung der Reichsschlüsse, welche auf einem Reichstage gemacht worden. Besonders merkwürdig ist der jüngste Reichsabschied von 1654. 4) Die Reichsdeputationsschlüsse, welche, von einem für besondere Geschäfte (stets aus einer gleichen Zahl von Mitgliedern beider Confessionen) gebildeten Ausschusse des Reichstages gefaßt und vom Kaiser sanctionirt und publicirt, gleiche Kraft und Wirksamkeit hatten, wie die Reichsschlüsse selbst. Unter ihnen ist besonders merkwürdig der vom 25. Februar 1803 über die Vollziehung des Lüneviller Friedens (s. d. Art. Reichsdeputationshauptschluß). Bezüglich der unter Nr. 2, 3 und 4 genannten Gesetze ist, sofern sich's um innere Reichsangelegenheiten handelte, Folgendes zu bemerken: a) Die sog. jura singulorum, d. h. alle Angelegenheiten, bei welchen die Reichsstände, nach dem Ausdrucke des westphälischen Friedens (Art. V § 52 J. P. O.), nicht als Ein Körper (tanquam unum corpus) angesehen werden konnten, und die Religionsangelegenheiten unterlagen keinem durch Stimmenmehrheit zu fassenden Beschlusse des Reichstages, waren also eigentlich der gesetzgebenden Gewalt des Kaisers und Reiches entrückt. b) Die reichsunmittelbaren Familien und Corporationen hatten das Recht der Autonomie, und die eigentliche Staatsgewalt in den zum Reiche gehörigen Territorien lag in den Händen der Landesherren. Daher konnte die Reichsgewalt nur theils

beschränkend, theils ergänzend auf die Territorialgesetzgebung einwirken und die Reichsgesetze hatten deßhalb, wenn sie nicht ausdrücklich gebietend oder verbietend lauteten, in den einzelnen Territorien nur subsidiäre Gültigkeit. Dieß war häufig durch die ihnen angehängte clausula salvatoria, d. h. den ausdrücklichen Vorbehalt der entgegenstehenden besonderen Gesetze und löblichen Gewohnheiten eigens ausgesprochen. Besonders merkwürdige Reichsgesetze waren die goldene Bulle Carls IV. von 1356, Carls V. peinliche Halsgerichtsordnung von 1532, der neueste Landfrieden von 1548, die Reichskammergerichtsordnung von 1555, die Reichsmünzordnung von 1559, die Reichspolizeiordnung von 1577, die Reichshofrathsordnung von 1654. 5) Die Reichsfriedensschlüsse, welche auf die Reichsverfassung und die innern Angelegenheiten des Reiches Einfluß hatten, namentlich der westphälische Frieden von 1648, der Ryswicker Frieden von 1697 und der Lüneviller Frieden von 1801. 6) Die Concordate der teutschen Nation, d. h. die Uebereinkünfte des Kaisers und Reiches mit dem päpstlichen Stuhle über die Angelegenheiten der katholischen Kirche in Teutschland, namentlich das sog. pactum Callixtinum von 1122, wodurch der Investiturstreit, und die sog. Fürstenconcordate von 1447 und 1448, wodurch der Streit über die Gültigkeit der Baseler Decrete geschlichtet wurde. Die brauchbarsten Sammlungen der Reichsgesetze sind folgende: Schmauss, corpus juris publici academicum, zwischen 1720—1784 sechsmal aufgelegt, zuletzt vermehrt von Hommel 1794. Goldast, Collectio constitutionum imperialium. Francf. 1613. fol. Ejusd. collectio consuetudinum et legum imperial. Francf. 1613. fol. Senkenberg, corpus juris germanici publ. ac privat. hactenus ined. 2 T. fol. 1760. Eggerstorf, Sammlung der Reichsschlüsse von 1663—1776. 4 Bde. Fol. Gerstlacher, corpus juris publ. et privat. 4 vol. Francf. & Leipz. 1783—89. 8. Dessen Handbuch der teutschen Reichsgesetze in systematischer Ordnung. Carlsruhe 1786—94. 8. XI Thle. Emminghaus, corpus juris germanici etc. II. Aufl. Jena 1844. [v. Moy.]

Reichsgutachten, s. Reichsabschied.

Reichsschlüsse, s. Reichsabschied u. Reichsgesetze.

Reichsstandschaft des Clerus, s. Reich, teutsches.

Reichstag, s. Reichsabschied u. Reichsgesetze.

Reiffenstuel, Anaclet, ein Franciscaner, blühte zu Anfang des 18ten Jahrhunderts. Er hinterließ uns mehrere theologische Werke. In erster Reihe steht sein jus canonicum universum juxta titulos librorum V Decretalium Venet. 1704, III vol. fol. Ingolst. 1743. VI vol. fol. Dieses Buch erlebte in Teutschland und Italien sehr viele Ausgaben. Obschon es noch ein nach Ordnung der Decretalen angelegtes Werk ist, so gewährt es dessen ungeachtet zum Nachschlagen bei einzelnen Fragen meistens eine gründliche Belehrung. Ein anderes ist sein Tractat über den Probabilismus, 2 vol. in 4, welcher in Teutschland oftmals, in Italien mehr denn zwanzig Mal mit Verbesserungen und Zusätzen aufgelegt wurde. Beide Werke bezeugen das richtige Urtheil des Verfassers und empfehlen sich durch ihre Klarheit und ihre Methode in Anordnung des Stoffs. (Vergl. Feller, Biograph. universelle, III. Tom. p. 12; und Walters Kirchenrecht, achte Aufl. S. 10).

Reinhard, Franz Volkmar, ein gefeierter protestantischer Kanzelredner am Ende des vorigen und Anfange des gegenwärtigen Jahrhunderts, wurde am 12. März 1753 zu Vohenstrauß, einem Marktflecken im alten Herzogthume Sulzbach geboren. Sein Vater, der Prediger war, suchte seinem hoffnungsreichen Sohne von den frühesten Tagen an eine solide Grundlage zu seiner künftigen weitern Ausbildung zu geben. Schon mit fünf Jahren führte er ihn ins Lesen der Bibel ein, und der eifrige Knabe las dieselbe mehrmals Buch für Buch durch, jeden Tag ein bestimmtes Pensum sich auslegend und erfüllend. Da sein Vater ein eifriger Humanist war und die alten römischen und griechischen Classiker über Alles schätzte, so war er sehr bemüht, seinem Sohne die gleiche Liebe zu diesen Mustern von Sprache

und Darstellung beizubringen, und nicht den ersten Werth auf das bloß Grammaticalisch-Sprachliche legend machte er den strebsamen Schüler vor Allem auf das Vollendete, Treffende, Schöne, Große und Erhabene einer Stelle aufmerksam, ein Verfahren, das sicherlich die strenge Logik und geschmackvolle Rhetorik der Predigten Reinhardts begründete. Weniger wurde Reinhard mit Producten der teutschen Literatur in seinen frühern Jahren bekannt, so sehr er auch ein Verlangen darnach hatte, und besonders Vorbilder in der Dichtkunst wünschte, zu der er große Lust in sich verspürte. Fünfzehn Jahre alt und mit schönen Kenntnissen ausgerüstet bezog er im Herbste 1768 das Gymnasium zu Regensburg, wohin ihn sein Vater zu bringen besorgt war, da er die Weiterbildung des Sohnes nicht mehr länger leiten konnte. Er erlebte aber die Abreise seines Sohnes nicht mehr, und auch die Mutter überlebte den Gatten nicht volle sechs Monate. Als Waise und im Besitze von einem unbedeutenden Vermögen war nun Reinhard ganz auf sich selbst angewiesen. Innerhalb vier und einem halben Jahre, die er am Gymnasium in Regensburg zubrachte, verlegte er sich außer den teutschen Dichtern, unter denen er besonders Klopstock ehrte, besonders auf die alten Griechen und Römer, zu deren Studium er schon unter der Leitung seines Vaters den besten Grund gelegt hatte. Er ließ keinen bedeutenden Schriftsteller des griechischen und römischen Alterthums ungelesen. An Ostern 1773 begab er sich auf die Universität Wittenberg. Etwas schwächlicher Constitution glaubte er einige Zeit, das Amt eines Predigers nicht übernehmen zu können, weßhalb auch sein Studienplan auf der Universität, weil eines sichern und bestimmten Zieles ermangelnd, nicht ganz geregelt war. Zuerst verlegte er sich mit allem Eifer auf Orientalia und Philosophie, die er besonders nach den Schriften des Crusius studirte, wodurch er sich viel von jener dialectischen Gewandtheit, von jenem Scharfsinne, mit dem er Begriffe zergliederte, von jener Consequenz und Abrundung, wodurch sich seine Vorträge auszeichnen, aneignete. Erst im dritten Jahre seines academischen Lebens entschied er sich mit Bestimmtheit für den Beruf eines Predigers. Um diese Zeit fielen ihm die Passionspredigten Saurins in die Hände, welche ihm dergestalt gefielen, daß er sich dieselben zum Muster wählte. Wie bei Saurin findet man daher auch bei Reinhard eine Alles genau disponirende, jeden Theil in Unterabtheilungen zerspaltende und oft diese noch weiter zergliedernde Predigtweise. Als die Zeit heranrückte, wo Reinhard die Universität verlassen sollte, drangen mehrere Professoren, denen er näher bekannt geworden war, in ihn, und veranlaßten ihn, sich dem academischen Leben zu widmen; er habilitirte sich durch eine öffentliche Disputation am 26. Februar 1777 als Privatdocent der Philosophie. Von nun an schritt er, als Lehrer bei den Studenten alsbald in großem Ansehen, in seiner Beförderung schnell voran. Im J. 1778 wurde er Adjunct der philosophischen Facultät, erwarb sich zugleich auf den Wunsch vieler seiner Zuhörer das Baccalaureat der Theologie, um auch theologische Disciplinen lesen zu dürfen, und begann mit der Dogmatik, mit welcher Vorlesung er sehr großen Beifall erntete. Im J. 1780 erhielt er eine außerordentliche Professur der Philosophie; 1782 aber eine Professur und zwar an der theologischen Facultät, ohne deßhalb aufzuhören, außerordentlicher Professor der Philosophie zu sein. Seine Hauptvorlesungen waren Dogmatik und theologische Moral, sodann ein Cursus der Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften, wobei er besonders Aesthetik, Logik, Metaphysik und empirische Psychologie behandelte. Zu diesen vielen Geschäften erhielt er im J. 1784 noch ein neues Amt, indem er zum Propste der Schloß- und Universitätskirche ernannt wurde, womit eine Assessur in dem geistlichen Provincialconsistorium in Wittenberg verbunden war. Mit diesem Amte wurde er auf einmal in eine neue Sphäre von Thätigkeit hineingezogen, eine Thätigkeit, die fernerhin seinen Hauptruhm begründete, wie sie seine liebste Lebensaufgabe wurde. Er hatte nämlich von nun an die Verpflichtung, neben seinen Professoratsarbeiten an jedem Sonn- und Festtage Vormittags in der Universitätskirche zu predigen. Obgleich als Professor beliebt und in sehr großem Ansehen trat doch

sein entschiedener Beruf als Prediger klar hervor. Er erntete einen allgemeinen und ungetheilten Beifall nicht nur bei den Studirenden, sondern auch bei den übrigen Bewohnern der Stadt, und erhielt sich diesen bis zu seinem Abgange nach Dresden, wohin er im J. 1792 als chursächsischer Oberhofprediger, Kirchenrath und Oberconsistorialassessor berufen wurde. Damit beendigte er seine academische Lehrthätigkeit, und obgleich 1809 dringend und ehrenvoll an die neuerrichtete Universität Berlin berufen, wollte er doch nicht mehr aus dem ihm werthgewordenen Geschäftskreise treten. Dieser erstreckte sich außer dem Predigtamte, das er in Dresden mit ungetheiltem Beifall fortsetzte, wie er es in Wittenberg begonnen, auch auf die Kirchenleitung. Nebenbei setzte er auch seine Studien eifrig fort, und überarbeitete während seiner Amtsführung sein theologisches Hauptwerk, die Moral, noch einmal, konnte sie aber nicht ganz vollenden, da ihn der Tod nach längern und schweren Körperleiden am 4. September 1812 im 70sten Jahre seines Lebens ereilte. Er war ein Mann von rastloser, unermüdlicher Thätigkeit, von großer Leutseligkeit und Umgänglichkeit; überall, soweit sich seine Wirksamkeit erstreckte, geehrt und geachtet. Seine theologische Richtung, wie sie sich aus seinen theologischen und homiletischen Schriften abnehmen läßt, war gemäßigt supranaturalistisch, seine Philosophie vorzugsweise eclectisch. Seine philosophischen Schriften sind unbedeutend; um so größeres Ansehen gewannen aber seine theologischen, und unter diesen vor Allem seine Moral, die schon zu seinen Lebzeiten in mehreren Auflagen und in immer größerer Erweiterung erschien. Der fünfte Band der fünften Auflage (in der ersten Auflage waren es nur 2 Bände) war noch unter der Hand des Verfassers, als er starb. Diese Moral war ihrer Zeit sehr beliebt wegen der Kürze und Bestimmtheit des Ausdrucks und der Darstellung, wegen der glücklichen Zergliederung und Gruppirung der moralischen Begriffe und Lehrsätze, und wegen der Vollständigkeit des darin behandelten Stoffes. Weniger Glück machten seine „Vorlesungen über die Dogmatik", die er auch nicht selber herausgab, sondern durch einen Schüler besorgen ließ. Kleinere Schriften, wie Programme, Reden, Dissertationen, sind sehr viele von ihm vorhanden, da er während seines academischen Lehramts manche Gelegenheit dazu hatte und benützte. Er hat sie theils selbst veröffentlicht, theils durch H. L. Pölitz in einer Sammlung von 2 Bänden veröffentlichen lassen. Wenn Reinhard als Theologe überhaupt und insbesondere als Moraltheologe einen ehrenvollen Namen in Teutschland hatte, so überragte er doch durch seinen Ruf als Prediger alle Uebrigen. Er war in Wittenberg und Dresden ein gefeierter Redner und das ganze protestantische Teutschland nahm seine Predigten mehr als 20 Jahre hindurch, während welcher Zeit fast ununterbrochen die Producte seiner Kanzelberedtsamkeit erschienen, stets mit vieler Anerkennung auf. Abgesehen von einigen einzeln erschienenen Predigten umfassen die von ihm herausgegebenen Predigten 40 Bände. Die erste Sammlung erschien im J. 1786; vom J. 1795 erschien Jahrgang für Jahrgang größtentheils je in 2 Bänden. Ganz in der Richtung seiner Zeit sind die Predigten Reinhards ihrem Inhalte nach meistentheils moralisch, und zwar bewegen sie sich vielfach im Gebiete der bloß natürlichen Moral auf psychologischer Grundlage. Man trifft daher in seinen Predigten oftmals psychologische Themate mit moralischer Tendenz; es ist auch insbesondere der Glaube an die Vorsehung, den er auf verschiedene Weise zu wecken sucht. Es läßt sich neben Anderm auch daraus der große Anklang, den Reinhards Predigten fanden, erklären, daß er sich mit sehr großer Gewandtheit im innern und äußern natürlichen Gebiete des menschlichen Lebens zu bewegen wußte; er streifte wohl auch an das übernatürliche, aber seltener und mit weniger Geschick. Erst in den Predigten aus seinen spätern Jahren hielt er sich mehr an dogmatische Themate, aber seine Haupttendenz blieb immer vorzugsweise die Schärfung des von Natur aus in den Menschen niedergelegten sittlichen Gefühls. Seine Meisterschaft bestand hauptsächlich in der Form, in der klar hervortretenden, bis in's Einzelne genau eingehaltenen Disposition des Stoffes, in einer streng logischen

Durchführung, in einer fließenden rhetorischen Darstellung. Hiedurch hat er bei den Protestanten lange als Muster gedient; auch Katholiken haben ihn vielfältig benützt, was in Hinsicht seiner Predigtform nicht zu tadeln ist, nur hätte man den Einfluß des Stofflichen seiner Predigten weniger verspüren sollen. — (cf. Dr. Fr. Volkmar Reinhard nach seinem Leben und Wirken, dargestellt von H. L. Pölitz. Leipzig 1813 u. 1815. 2 Bde. — Geständnisse, seine Predigten und seine Bildung zum Prediger betreffend, in Briefen an einen Freund von Dr. Fr. Volkmar Reinhard. Sulzbach 1811. — Dr. Fr. Volkmar Reinhard, gemalt von G. v. Charpentier, literarisch gezeichnet von C. A. Böttiger. Dresden 1813. — Reinhards kleinere und größere literarische Producte, nach Pölitz. Bd. II. S. 181. 66 an der Zahl. [Bendel.]

Reinigung der Finger, des Kelches, s. Purification.

Reinigungen bei den Hebräern. Der Eine und höchste Zweck des alttestamentlichen Gesetzes, der in all' seinen Geboten und Verboten, mittelbar und unmittelbar, positiv und negativ ausgesprochen sich findet, ist: Heiligung des Menschen; seid heilig, denn ich bin heilig, spricht Jehova. — Bei dieser Teleologie faßt aber das Gesetz den Menschen nach seiner dermaligen Zuständlichkeit ins Auge, diese ist gewirkt durch die Sünde und muß, um die Heiligung möglich zu machen, gehoben werden; der Heiligung muß Entsündigung vorangehen. Das Sündige hat das ganze Menschenwesen ergriffen, seine geistige wie seine leibliche Seite; nach der ersteren erscheint es als That, als freier bewußter Abfall vom göttlichen Willen; die Sühne der dadurch entstandenen Schuld, die Aufhebung der damit eintretenden Trennung des Sünders von Gott vollzieht das Opfer. Das Sündliche, wie es in der leiblichen Sphäre zu Tage tritt, ist Zustand, der als Befleckung gedacht ist, dessen Aufhebung durch Reinigung erfolgt. Die im leiblichen Leben, gleichsam als dessen Pole, besonders hervortretenden Momente, innerhalb welcher es sich verläuft, sind Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung, Entstehen und Vergehen, an den durch sie eintretenden Zuständen tritt nach der Ansicht des Gesetzes das dem Leiblichen anhaftende Sündliche insbesondere hervor, und in Bezug darauf hat es verschiedene Reinigungsacte angeordnet, welche, weil zum Cultus gehörend, gewöhnlich levitische Reinigungen genannt werden. Nach dem Bemerkten theilen sie sich in zwei Classen: 1) Reinigungen, veranlaßt durch geschlechtliche Zustände (Erzeugung und Geburt). Hieher gehören folgende: a) der eheliche Beischlaf verunreinigt Mann und Weib bis zum Abend, die Reinigung erfolgt durch Baden im Wasser. Lev. 15, 18. b) Pollution verunreinigt ebenfalls bis zum Abend, wo sich der Betreffende durch Baden wieder rein macht; auch die Kleider, oder was sonst dadurch berührt wurde, bedarf der Reinigung. Lev. 15, 16, 17. c) Die Menstruation macht auf sieben Tage unrein, die Unreinheit theilt sich Allem mit, was mit der daran Leidenden in directe Berührung kommt, Personen, Kleider, Lager, Geräthschaften. Die Art der Reinigung ist nicht besonders bestimmt, war aber die gleiche wie in den zwei vorigen Fällen. Lev. 15, 19—24. d) Der unregelmäßige krankhafte Blutfluß macht unrein, so lange er dauert und sieben Tage über sein Aufhören hinaus, er ist mittheilbar in derselben Ausdehnung wie die Menstruation; die Reinigung verlangt außer Waschen das Darbringen von zwei Tauben am achten Tage nach dem Aufhören, die eine zum Sünd-, die andere zum Brandopfer. Lev. 15, 25—30. e) Die Blennorrhoea urethrae verunreinigt so lange sie dauert und noch sieben Tage über das Aufhören hinaus, die Mittheilbarkeit ist noch stärker als bei den Vorigen, auch der Speichel des Kranken macht unrein, das Geschirr, dessen er sich bedient, muß entweder ganz zerstört oder besonders gesäubert werden; am achten Tage nach der Genesung erfolgt die Reinigung durch Baden in fließendem Wasser und Darbringung von zwei Turteltauben oder zwei jungen Tauben als Sünd- und Brandopfer. Lev. 15, 1—15. f) Jedes Weib wird durch das Gebären unrein; ist das Kind ein Knabe, so ist sie sieben Tage unrein, in der Weise, wie in den „Tagen, wo sie an

ihrer Absonderung leidet" (vgl. sub c.), und „drei und dreißig Tage soll sie verbleiben in dem Blute der Reinigung", darf nichts Heiliges berühren und nicht in das Heiligthum kommen, im Ganzen dauert also der unreine Zustand 40 Tage; ist das Kind ein Mädchen, so verdoppelt sich die Zeitdauer für beide Zustände, im Ganzen 80 Tage. Nach Ablauf dieser Zeit reinigt sie sich durch Darbringung eines einjährigen Lammes als Brand- und einer jungen oder Turteltaube als Sündopfer; Arme dürfen statt des Lammes auch eine Taube opfern. Lev. 12, 1—8. 2) Reinigungen, bedingt durch Tod und verwandte Zustände: a) Jeder menschliche Leichnam verunreinigt Personen und Sachen in seiner nächsten Umgebung, selbst wer ein Grab oder den Knochen eines Menschen berührt, wird unrein. Die Reinigung geht in folgender Weise vor sich: ein reiner Mann besprengt am dritten und am siebenten Tage den Unreinen mittelst Ysop mit dem eigens hiefür aus der Asche der rothen Kuh (s. d. A.) und frischem Wasser bereiteten Besprengungswasser; Num. 19, 11—22. Die Berührung von todten Thieren verunreinigt bis zum Abend und wird durch Waschen mit gewöhnlichem Wasser gehoben; Lev. 11, 25, 26, 36—40. b) Mit dem Tode in nächster Verbindung stehend und daher in Bezug auf Verunreinigung gleichgestellt, ist der Aussatz (s. d. Art.). Vgl. Bähr, Symbolik des Mosaischen Cultus, II. Bd. S. 454—522. Allioli, Handbuch der biblischen Alterthumskunde, I, 1. S. 160. Außer diesen, den sog. levitischen Reinigungen waren noch andere üblich; ohne sich gewaschen oder auch gebadet zu haben, durfte Niemand im Tempel (oder der Synagoge) erscheinen, eine religiöse Handlung z. B. Beten, Opfern, verrichten; vgl. 1 Sam. 16, 5.; Jos. 3, 5.; 2 Chron. 30, 17.; wie bekannt, zeichneten sich namentlich in der spätern Zeit die Pharisäer und die Essener durch fleißiges Waschen und Baden aus (Jos. b. j. 2, 8. 5. 9), was bei ersteren, wie so manches Andere, in kleinlichen Rigorismus ausartete (vgl. Matth. 15, 2. Marc. 7, 3. Luc. 11, 38); die Priester und Leviten (s. die Art.) hatten bei Antritt ihres Amtes, sowie bei Verrichtung ihres Dienstes sich gewissen Waschungen und Reinigungen zu unterziehen, vgl. Exod 29, 4; 30, 18 ff.; 40, 12; Lev. 8, 6. 11, 43 ff.; Num. 8, 7; Deut. 21, 6. Allgemeine orientalische Sitte ist es, sich zu waschen und zu baden, wenn man einem Höhern einen Besuch abstatten will, wie Ruth. 3, 3, Judith 10, 3 und anderwärts erwähnt wird; man badete sich in Flüssen (2 Kön. 5, 10), zu Hause, wo bei Vornehmen immer ein Bad im Hofe sich fand (2 Sam. 11, 2. Susann. 15), in spätern Zeiten gab es in den Städten auch öffentliche Bäder (Jos. antt. 19, 7. 5). Als natürliche Heilbäder wurden in der nachexilischen Zeit die Thermen bei Tiberias, Gadara und Kallirrhoë (vgl. die Art.) benützt (Plin. 5, 15. Jos. b. j. 1, 33, 5). — Bei den neueren Juden kommen nur noch die Reinigungen der Menstruirenden und Wöchnerinnen in Betracht. Sind die Menstrua eingetreten, so muß die Frau sogleich dem Manne Anzeige davon machen und sich ganz von ihm trennen; nach den ersten fünf Tagen legt sie weiße Kleider und Wäsche an, bleibt aber noch sieben Tage unrein, während der ganzen Zeit soll nicht die mindeste Berührung mit dem Manne stattfinden; nicht neben einander sitzen, aus derselben Schüssel essen, eine Unterredung ist nur mit abgewandtem Gesichte erlaubt u. s. w. — nur im äußersten Nothfall, in Krankheit, wenn Niemand sonst da ist, dürfen sie sich Hilfe reichen. Die Frau darf auch die Synagoge nicht betreten, selbst Niemanden begrüßen. Nach Abfluß der bestimmten Zeit hat sie sich zu baden, entweder in einem Fluß, oder in dem Mikweh (מקוה, Wassersammlung); dieses ist ein viereckiges, gewöhnlich in dem Keller ausgegrabenes Behältniß, in größeren Städten gewöhnlich in der Synagoge, in kleineren Orten in Privathäusern, das Wasser muß aber stets reines Quellwasser sein; bei der Handlung sind noch verschiedene Vorschriften zu beobachten: das Baden darf erst nach Sonnenuntergang geschehen, die Badende soll an dem Tage kein Fleisch essen, beim Hingange an heilige Dinge denken, eine andere jüdische Frau hat als Zeugin gegenwärtig zu sein, die Badende muß sich dreimal gänzlich untertauchen u. s. w. — vgl. Schröder,

Satzungen und Gebräuche des thalmudisch-rabbinischen Judenthums u. s. w. S. 481 bis 486. Die Wöchnerinnen haben sich gleichfalls, wenn die Zeit ihrer Unreinheit vorüber ist, durch ein Bad in dem Mikweh zu reinigen und am ersten Sabbath nach Ablauf der sechs Wochen in die Synagoge zu gehen, wo die Ehemänner solcher Frauen zur Vorlesung der Gesetzesrollen aufgerufen werden. Hierauf spricht oder singt der Vorsänger über den Vater, die Wöchnerin und das Kind einen Segen, vgl. Schröder, l. c. S. 538. In der neuern Zeit haben sich gegen diese Kellerbäder verschiedene Stimmen von Seite der Aerzte erhoben, da die Beschaffenheit und Einrichtung dieser Anstalten vielfach für die Gesundheit mit den nachtheiligsten Folgen verbunden sind; auch haben einzelne Regierungen, wie z. B. die badische (durch eine Verordnung vom J. 1822), den Mißständen abzuhelfen gesucht, — man vergl. Friedreich, zur Bibel, naturhistorische, anthropologische und medicinische Fragmente, 1848. I. Thl. S. 142 ff. [König.]

Reinigungen der Mohammedaner, s. Islam.

Reinigungseid. Die wichtige Lehre vom Reinigungseide ist erst in neuester Zeit durch die Forschungen von Hildenbrand (die Purgatio canonica und vulgaris, München 1841, und de jurejurando, quod ad diluendam criminum suspicionem jure communi receptum est, ex legistarum, quos vocant, doctrina oriundo, Monach. 1841) in ein richtiges Licht gestellt worden. Das Resultat dieser Untersuchungen ist das, daß nicht nur das germanische Recht, sondern auch das canonische, sowie die Lehre der Legisten selbstständig für sich dahin gelangte, den Reinigungseid als ein Beweismittel im Strafprocesse auszubilden und daß daher die Ansicht unrichtig ist, die purgatio canonica völlig mit dem germanischen Reinigungseide zu identificiren und das heutige Institut für einen Ueberrest jenes canonischen Beweismittels zu halten. Jener Reinigsungseid findet sich in dem canonischen Rechte bereits zu einer Zeit vor, ehe das germanische gerichtliche Verfahren einen Einfluß auf die Gestaltung des kirchlichen Processes gewonnen hatte; er diente nämlich als ein Mittel zur Aufrechterhaltung der Würde des geistlichen Standes für den Fall, wenn bei einem inquisitorischen Verfahren gegen einen Cleriker sich dessen Unschuld nicht völlig klar herausgestellt hatte, ja selbst dann, wenn dieses geschehen war, zu einer noch größern Bekräftigung der Unschuld. Mehrere auf diesen Eid, welcher bei den Leibern von Martyrern geleistet zu werden pflegte, bezügliche Stellen sind aus den Briefen Gregors d. Gr. in das Decret Gratians aufgenommen worden. Im fränkischen Reiche dagegen konnte sich die Kirche des Einflusses des germanischen nicht verwehren. Nicht nur blieb in den Sendgerichten, wo die Sendzeugen auf ihren Eid die Anzeige der Vergehungen machten, für die Laien das volksthümliche Beweisverfahren des Eides mit den Eidhelfern (s. d. A.) oder in Ermanglung dessen mit Gottesurtheilen (s. d. A.) als purgatio vulgaris bestehen, sondern auch Geistliche hatten sich seit der Mitte des Jahrhunderts anerkanntermaßen von den gegen sie gerichteten Anklagen mit dem Eidhelfereide loszuschwören. Allmählig drang hier jedoch das canonische Princip in so weit durch, daß man zwar die germanischen Eidhelfer beibehielt, den Reinigungseid aber vorzüglich dann eintreten ließ, wenn bei einem Processe der Ankläger die Schuld zwar nicht hinlänglich bewiesen, die Unschuld aber doch auch sich nicht völlig herausgestellt hatte. Wegen dieser großen Aehnlichkeit zwischen dem canonischen Reinigungseide und dem germanischen (der einen Bestandtheil der purgatio vulgaris bildete) kommt für beide der Ausdruck Purgatio canonica vor. Konnte ein Geistlicher diesen Eid nicht leisten, so trat die Suspension ein. Papst Innocenz III. schaffte bei seiner neuen Ordnung des canonischen Processes die Gottesurtheile und die Eidhelfer ab; doch erhielten sich diese, nachdem an die Stelle der Sendzeugen die bischöflichen Fiscale getreten waren, bei dem Strafverfahren gegen Laien, bis in's 16. Jahrhundert; während sie bei dem canonischen Reinigungseide, durch dessen Leistung der Geistliche seine Lossprechung

erwirkte oder durch die Nichtleistung die Strafe sich zuzog, verschwanden. Vergl. hiezu den Art. Proceß, Gerichtsverfahren, und Eid. [Phillips.]

Relationen, bischöfliche rc., s. Berichte.

Relaxation des Eides, s. Eidesentbindung.

Religio, Religiosus, Religiosa. Was Religion im Allgemeinen ist, darüber vergleiche man den Art. Religion. Hier soll bloß dargethan werden, in wieferne dieses Wort eine besondere Bedeutung hat, die Bedeutung nämlich, vermöge welcher es einen besondern Stand bezeichnet, nämlich den Stand der Ordensmitglieder in der Kirche. Nach „Ferraris" ist Religion eine feste Form des gemeinsamen Lebens, ergriffen von Gläubigen, die nach der Vollkommenheit christlicher Liebe streben und sich durch die drei steten Gelübde des Gehorsams, der Armuth und Keuschheit verbinden, welche feste Form von der Kirche bestätigt ist. Ist einmal der Grundbegriff festgestellt, so werden die zwei anderen Bezeichnungen sich von selbst ergeben. Religiosus, d. i. ein Religios oder ein Regular ist begreiflich dann nichts anderes als eine Person des männlichen Geschlechtes, die sich bei dieser festen Form betheiligt, ihr ganzes Leben lang, so wie Religiosa eine gleicherweise betheiligte Person des weiblichen Geschlechtes, es sind keine Andern damit bezeichnet, als Jene, die man, wiewohl Viele uneigentlich, Mönche und Nonnen nennt, denn das Wort Religiosus hat einen viel umfassenderen Sinn als Monachus. Mehrere alte Schriftsteller haben über das Wort „Religio" Erläuterungen gegeben. Nach dem hl. Isidor soll es zusammengesetzt sein von re und legere, abermals lesen, der Religios soll seine Statuten lesen und abermals lesen, um sie ganz seinem Herzen einzuprägen. Nach dem hl. Augustin de civitate Dei cap. 4 soll das Wort herkommen von re und eligere, abermals erwählen, wir müssen denjenigen abermals wieder erwählen, den wir nachlässiger Weise verloren haben. Nach Lactantius Firmianus endlich soll das Wort herkommen von re und ligare, abermals binden. Dasjenige muß abermals gebunden werden, was schon früher gebunden war. Ist das Wort Religio nun klar, so gehen wir noch kurz über zu den verschiedenen Regeln. Um wahrhaft ein Religios heißen zu können, ist es nothwendig, daß sich Jedermann zur Haltung einer besondern Regel verpflichte, denn die Kirche bestätigt keine Ordensgesellschaft, wenn ihr nicht derselben besondere Regel vorgelegt wird. Man nimmt vier Grundregeln an, nämlich die Regel des hl. Basilius, Augustinus, Benedictus und Franciscus. Die Zahl der einzelnen Congregationen, die sich im Laufe der Zeit auf diesem vierfachen Fundamente gebildet hat, beträgt in die Hunderte, so führt Ferraris unter 14 Rubriken diejenigen an, die sich nach der Grundregel des hl. Basilius ausgebildet haben, unter denen die Familie vom Carmel Platz nimmt, so unter 105 Rubriken jene, die des hl. Augustinus Regel als Grundlage haben, hier sind unter Andern: Prämonstratenser, Trinitarier, Serviten, Alexianer, Theatiner rc. aufgeführt, so unter 84 Rubriken jene, die die Regel des hl. Benedictus haben und endlich unter 55 Rubriken hinsichtlich der Grundregel des hl. Franciscus, eine sehr große Mannigfaltigkeit gewiß schon, als Ferraris 1770 sein Werk „Bibliotheca canonica, juridica etc." veröffentlichte, und dennoch, die inzwischen dahingegangenen achtzig Jahre haben beinahe jene große Anzahl von Vereinen nur als einen Anfang erscheinen lassen. Was würden für Zahlen herauskommen, wenn jetzt ein vollständiger Ueberblick gefertigt werden wollte? Alle im Laufe der Jahrhunderte entstandenen Ordensgesellschaften sind Versuche gewesen, einem in der menschlichen Gesellschaft tief gefühlten Bedürfnisse zu begegnen. Wer die große Anzahl und die Mannigfaltigkeit der geistlichen Ordensgesellschaften und religiösen Congregationen in unserer Zeit sonderbar findet, der kennt die Zeit nicht. [P. Karl vom hl. Aloys.]

Religion. Die Religion ist als Thatsache in der Menschheit so alt als diese selbst, so weit wir in der beglaubigten Geschichte der Völker zurückgehen, finden wir keines ohne alle Religion, und bei den meisten die Religion in einer bestimmten

volksthümlichen Form; suchen wir nun in diesen geschichtlichen Formen das Wesen und den Begriff der Religion an sich auf, so stoßen wir zunächst auf eine Menge verschiedenartiger, oft entgegengesetzter Vorstellungen darüber, aber es liegt ihnen doch überall etwas gemeinsames, eine Vorstellung oder ein Gedanke zu Grund, wovon sie ausgehen und worauf sie sich alle beziehen. Dieß ist die Vorstellung oder der Gedanke von einer höhern über dem Menschen stehenden Macht, von einem höchsten Wesen, welches Alles beherrscht, von welchem auch der Mensch, sein Wohl oder Weh abhängt, zu welchem er folglich sich in ein entsprechendes Verhältniß setzen muß, woraus denn die religiösen Gefühle und Handlungen hervorgehen; nennen wir auf der Stufe der entwickelten Vernunft das höchste Wesen Gott, und die aus seiner Erkenntniß entspringenden Gefühle Ehrfurcht und Liebe, so haben wir damit den Begriff und das Wesen der Religion ausgesprochen. Es entsteht nun die weitere Frage: woher kamen den Völkern jene alten Vorstellungen, woher kommt der Vernunft die Erkenntniß und Liebe Gottes? Es lassen sich zwei Quellen derselben denken, entweder die Religion liegt ursprünglich im Menschen, in seiner geistigen Natur, und entwickelt sich aus ihr und mit ihr unter der Vermittlung der äußern sinnlichen Natur, und die so durch die Natur vermittelte Religion hat man die natürliche genannt; oder der wahre Ursprung der Religion liegt über der Natur, in dem höchsten Wesen selbst, um dessen Idee sich alle Religion bewegt, und welches durch seinen Schöpfungsact die Idee von sich dem menschlichen Geist eingeprägt hat, und auch nach dem Schöpfungsact nicht aufhört sich dem menschlichen Geiste zum Behufe seiner religiösen Entwicklung mitzutheilen; die so entstandene und weiter entwickelte Religion heißt folgerecht die übernatürliche. Zur genaueren Bestimmung der Begriffe ist es aber nothwendig die Bedeutung der Disjunction zu untersuchen und zu ermitteln, ob die Glieder wirkliche Gegensätze sind, so daß eines das andere ausschlöße. Fangen wir mit der Definition der natürlichen Religion an. Die Religion liegt ursprünglich in dem Menschen, oder wie man in der rationalistischen Zeit gesagt hat, in der Vernunft; ist dieser Satz im strengern Sinne wahr? Er würde es etwa sein, wenn der Mensch ein ursprüngliches, ewiges, absolutes Wesen (ens a se) wäre, das ist er aber nicht, vielmehr ist er mit allem was er ist und hat ein Geschöpf Gottes und so auch die Vernunft als ein besonderes Organ des menschlichen Geistes, diesen hat aber Gott geschaffen nach seinem Bild und Gleichniß (Gen. 1, 26); dieses göttliche Ebenbild im Menschen, welches sein Urbild abspiegelt, ist der Grund und die Wurzel des Gottesbewußtseins in uns, und dieser Grund ist gesetzt, und diese Wurzel ist gepflanzt nicht durch die Natur, die selbst wieder nur ein anderes Bild von Gott ist, sondern durch die unmittelbare schöpferische Action Gottes, also auf übernatürliche Weise. Hieraus folgt also, daß die natürliche Religion als natürliche Entwicklung des Gottesbewußtseins einen übernatürlichen Grund hat, und insoweit übernatürlich ist. Natürliche und übernatürliche Religion bilden daher keine wahren Gegensätze, und schließen sich gegenseitig nicht aus, dieß wird sich auch bei der weitern Erklärung der übernatürlichen Religion zeigen, doch können wir den Begriff der natürlichen Religion noch nicht verlassen, da uns noch eine in geschichtlicher Hinsicht sehr merkwürdige Seite derselben übrig ist, dieß ist die Naturreligion. Es wurde bemerkt, die natürliche Religion entwickle sich aus dem inneren Grunde unter der Vermittlung der äußern sinnlichen Natur. Hätte nun vom Anfange an im Menschen die Entwicklung seiner geistigen Natur mit der Entwicklung seiner sinnlichen Natur gleichen Schritt gehalten, so würde sich aus dem im innern Bewußtsein anschaulichen Bilde die Idee des Einen wahren Gottes abgelöst haben, und wir im Stande gewesen sein Gottes Abbild auch in den übrigen Geschöpfen zu erkennen gemäß den Worten des Apostels im Brief an die Römer: „denn sein unsichtbares Wesen, seine ewige Kraft und Gottheit wird seit der Schöpfung durch die Betrachtung seiner Werke geschaut, da aber gleich dem Ersten auch die übrigen ihre Augen von dem Bilde Gottes in ihnen weg und auf

die sinnlichen Dinge wandten, so wurden sie eitel und verkehrt in ihrem Denken, und indem sie das Göttliche in die sinnlichen Dinge selbst setzten, die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Bilde und der Gestalt vergänglicher Menschen und fliegender und vierfüßiger und kriechender Thiere vertauschten, kamen sie dahin vielmehr das Geschöpf anzubeten und zu verehren als den Schöpfer hochgelobt in Ewigkeit", aus welcher Verkehrung des Denkens nothwendig eine Verkehrung im Leben und Handeln entstehen mußte, welche der Apostel gleichfalls mit lebhaften aber wahren Farben beschreibt (Cap. 1. V. 18—32). Dieß ist die Naturreligion, welche die Natur und Naturdinge vergöttert und verehrt, wie sie uns auch in der Geschichte der Völker begegnet, die Verehrung zufälliger Naturobjecte nach dem Verhältniß ihrer Nützlichkeit oder Gefährlichkeit im Fetischismus (s. d. A.); der Thierdienst bei den Aegyptiern und andern Völkern; die Verehrung der großen Himmelskörper als Träger der Grundkräfte der Natur in großer Ausdehnung von Babylon durch das westliche Asien bis nach Carthago hinüber, endlich die Vergötterung des Menschen in der griechischen Götterlehre auf der Stufe ihrer spätern Entwicklung; worüber ich auf meine Apologetik II. Bd. S. 54—142 verweise. Aus der Ausartung der natürlichen Religion folgte von selbst für die Menschheit das Bedürfniß und die Nothwendigkeit einer übernatürlichen, d. h. einer Religion, welche sich auf der Grundlage des dem menschlichen Geiste einwohnenden Gottesbildes und Gottesbewußtseins nicht durch die Vermittlung der geschöpflichen Natur, sondern durch eine fortgesetzte Einwirkung des Schöpfers selbst auf den Menschen entwickelte, so daß dieser nicht als Kind der Natur unter ihrer Erziehung bliebe, sondern als Kind und Zögling Gottes von diesem geleitet würde. Jene fortgesetzte Einwirkung Gottes auf den Menschen nach der Schöpfung ist die Offenbarung, und das Product derselben wie der ganzen göttlichen Erziehung ist die übernatürliche Religion, darum übernatürlich, weil ihr Urheber Gott über der Natur steht. Zwar kann dieser bei seinen fortdauernden Mittheilungen an den Menschen sich auch sinnlicher Erscheinungen und Wirkungen bedienen, aber dieß ist nicht schlechthin nothwendig, da sich Gott auch ohne solche Mittel dem menschlichen Geiste offenbaren kann (s. Inspiration); wenn er sich aber in äußern Erscheinungen offenbart, so sind diese als von ihm selbst producirt von der Art, daß sie sich weder aus der Kette der Erscheinungen noch aus den sichtbar wirkenden Naturkräften begreifen lassen, daher dem menschlichen Verstande sich als Wunder darstellen (s. d. A.). In diesem Zusammenhang aufgefaßt, hat also die Offenbarung und die übernatürliche Religion die Bestimmung, die natürliche zu ergänzen, oder richtiger, ihrer Ausartung vorzubeugen, und sofern diese dennoch eingetreten, die religiösen Verirrungen und das sittliche Verderbniß wieder aufzuheben. Der göttlichen Weisheit und Vatergüte gemäß finden wir darum in der Geschichte die Offenbarung und übernatürliche Religion der natürlichen stets zur Seite gehen. In der Urzeit der Menschheit offenbarte sich Gott den Häuptern der Familien bis auf Noah, der nach der Sündfluth ein neues Menschengeschlecht pflanzen sollte; nach der Vermehrung desselben und nach dem Auseinandergehen der Völker offenbarte er sich, da es bei allen nicht möglich war, einem einzigen, welches er schon in seinen Vätern sich erwählte, sich diesen auf vielfache Weise zu erkennen gab und sie an sich anschloß, endlich nachdem ihre Nachkommen zu einem Volke herangewachsen, gab er diesem durch Moses Gesetze in allen Beziehungen, für das bürgerliche wie für das sittliche Leben, gab ihm Vorschriften über die Weise ihn zu verehren, und belehrte es dadurch über sein eigenes göttliches Wesen, seine Eigenschaften und seinen heiligen Willen. Diese Belehrungen setzte Gott fort durch von ihm begeisterte Männer, die Propheten. Dieß ist die übernatürliche Religion in der Form des Mosaismus und des alten Testaments überhaupt, in welchem diese Religion von ihrem Anfang an durch die ganze prophetische Zeit herab einen doppelten Charakter hat, einen nationalen sich auf dieses bestimmte Volk beziehenden, und einen höhern universellen die ganze Menschheit und alle Völker umfassenden. —

Nachdem jene nationale Form mit dem selbstverschuldeten Untergange des erwählten Volks ihre Bestimmung erfüllt hatte, entfaltete sich die universelle, bisher durch jene beengt, in ihrem vollen Glanze durch eine neue Offenbarung, deren Urheber Christus, sie selbst also und die neue Religion die christliche ist. Christus und seine Religion ist in Beziehung auf die mosaische die Erfüllung aller Verheißungen, Weissagungen und Vorbilder der alten Zeit; auf einen Retter lautete schon in dunkler Sprache der göttliche Trost nach dem Falle des ersten Menschen; Heil und Segen über alle Völker verhieß Gott dem Abraham bei seiner Berufung, ausgehend von seinem Geschlechte; auf Reinigung, Entsündigung und Versöhnung mit Gott zielte der größte Theil des mosaischen Ceremonialgesetzes ab; in der Schilderung eines göttlichen Mannes (des Messias) als Retters, Segenspenders und Versöhners treffen alle Weissagungen der Propheten zusammen, und als einen solchen göttlichen Mann hat sich Christus erwiesen durch Wort und That, hat insbesondere erklärt, daß er gekommen sei das Verlorne zu suchen und selig zu machen (Luc. 19, 10), daß Gott seinen eingebornen Sohn dahingegeben habe, damit keiner, der an ihn glaubt, verloren gehe, sondern das ewige Leben habe (Joh. 3, 16), und dieß sein Wort hat er gelöst, indem er mit freier Aufopferung für das Heil der Menschen starb; unter diesem Gesichtspunct ist die christliche Religion die Religion der Erlösung, und dieß ihr erster und vorzüglicher Charakter. Als Offenbarung ist die christliche Religion die Vollendung und der Gipfel aller Offenbarung; sie ist dieß schon deßhalb, weil alle frühern Offenbarungen auf sie hingewiesen und vorbereitet haben, sie ist es aber noch mehr durch das Organ, durch welches sie den Menschen verkündet wurde. In der ältesten Zeit nämlich offenbarte sich Gott den Urvätern durch sinnliche Erscheinungen oder durch Träume und nächtliche Gesichte, in der folgenden Zeit sprach er vielfältig und auf mancherlei Weise zu den Vätern der Hebräer durch die Propheten, in der jüngsten Zeit aber hat er zu uns geredet durch seinen Sohn, den Abglanz seiner Herrlichkeit und das Ebenbild seines Wesens, durch den er auch die Welt geschaffen (Hebr. 1, 1—3); den Sohn, in welchem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnet (Col. 2, 9); das Wort, das am Anfange war, und bei Gott und selbst Gott war, aber Mensch wurde und unter uns wohnete, dessen Herrlichkeit wir gesehen haben als die Herrlichkeit des Eingebornen voll Gnade und Wahrheit (Joh. 1, 1—14). Da es nun unter allen Formen, in welchen Gott sich offenbaren kann, keine höhere und vollkommenere gibt als die des Gottmenschen, so ist auch klar, daß die Offenbarung in Christo die höchste und vollendete ist. Aus demselben Grunde ist auch die christliche Religion die absolute vollkommene und vollständige Religion nach ihrem doctrinellen Inhalt; sie ist die absolute Religion, weil ihr doctrineller Inhalt die Wahrheit an sich ist, und dieß ist er, weil er die Wahrheit aus göttlicher Offenbarung enthält, die Wahrheit, wie sie in Gott selbst und seinem unendlich vollkommenen Verstande wohnet, und aus ihm vermöge seiner Offenbarung an uns gekommen, nicht von Menschen erfunden und gemacht ist; wie also Gott vollkommen so ist auch die von ihm geoffenbarte Wahrheit intensiv rein und vollkommen ohne Irrthum und Täuschung. Die christliche Religion ist aber auch extensiv die vollkommene, d. h. vollständige Wahrheit, oder es gibt außer ihr keine Wahrheit, die zu ihr noch hinzukommen, wodurch sie ergänzt und vervollständigt werden könnte; dieß folgt schon aus der Person Christi des Offenbarenden; denn durch Moses wurde zwar das Gesetz gegeben, Gnade und Wahrheit aber ist uns durch Jesum Christum geworden (Joh. 1, 17); er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben (14, 6), die volle Wahrheit schlechthin; dasselbe beweist ihr Inhalt selbst, dieser begreift die Totalität aller Rathschlüsse Gottes über die Welt und den Menschen, wie sie von Ewigkeit gefaßt waren, und in der Zeit geoffenbart wurden, und zum Theile schon vollzogen sind, zum Theile noch vollzogen werden sollen (Matth. 13, 11. Röm. 16, 2 ff.). In ihrer practischen Richtung ist die christliche Religion eben die Voll-

ziehung dieser Rathschlüsse an dem einzelnen Menschen und der ganzen Gattung; durch ihre Vermittlung werden wir erlöst in Christus, entsündigt und geheiligt im hl. Geiste, und geeinigt mit Gott in Liebe als seine Kinder, durch ihre Vermittlung empfangen wir auf demselben Wege den Geist der wahren Brüderlichkeit und Liebe gegen unsere Mitmenschen, so daß die christliche Religion von dieser ihrer practischen Seite die Religion der Liebe genannt werden kann, vergl. Matth. 22, 36—40, wie sie von ihrer intellectualen Seite die Religion des Glaubens ist, Joh. 3, 16—18; Röm. Cap. 2—4; die Frucht aber von Glauben und Liebe ist ein continuirlicher Fortschritt in Heiligkeit und Vollkommenheit nach dem Vorbilde unseres Vaters im Himmel, Matth. 5, 48, das Ziel und Ende aber das ewige Leben, Röm. 6, 22; Matth. 25, 46. Fassen wir endlich die Religion Christi auch von ihrer historischen Seite, in ihrer Stellung zu den übrigen Religionen und zur Weltgeschichte überhaupt auf, so erscheint sie als die Weltreligion. Die alten Religionen waren Nationalreligionen, aus der eigenthümlichen Entwicklung des religiösen Bewußtseins unter jedem Einzelvolke hervorgegangen und dem Volkscharakter entsprechend, auch die Religion der Hebräer, obgleich auf göttlichen Offenbarungen beruhend, war doch nur diesem Volke gegeben und darum in vielen Beziehungen national; die Religion Jesu Christi aber war schon durch die ewigen Rathschlüsse Gottes für alle Menschen und Völker bestimmt, Matth. 11, 25; Ephes. 1, 4—11 und bei ihrer Verkündung wurde den Aposteln aufgetragen, auszugehen in die ganze Welt, und allen Völkern das Evangelium zu predigen, Matth. 28, 19; Marc. 16, 15. Die christliche Religion ist daher nach ihrer ewigen Idee und ihrer Bekanntmachung in der Zeit bestimmt die Weltreligion zu werden, sie ist aber auch dazu geeignet durch ihren Inhalt, der nur die reine Wahrheit in allgemeiner Form, Belehrungen über die allgemeinen Verhältnisse zu den Menschen, Befriedigung allgemein menschlicher Bedürfnisse und Hoffnungen begreift, ohne Beimischung irgend welcher nationalen Elemente, welche allen alten Religionen gemein waren. Durch diesen Universalismus seiner Ideen hat das Christenthum den Particularismus der mit einander zerfallenen Völkerreligionen überwunden, wie durch die Wahrheit derselben die alten Irrthümer aufgedeckt und aufgehoben wurden; sie können nach dieser Aufhebung nicht wieder hergestellt werden, wie wiederholte aber stets mißlungene Versuche in der ältern Zeit, und die neuesten Versuche zur Aufrichtung eines neuen Heidenthums bewiesen haben, und aus der angegebenen Natur der falschen Religionen begreiflich ist. Dasselbe Schicksal wartet auch der übrigen noch bestehenden alten Volksreligionen, die nur darum bis jetzt sich erhalten, weil die Völker selbst einem innigern Verkehr mit den christlichen Völkern und dem Eindringen der europäischen vom Christenthum getragenen Cultur widerstanden haben; wie dieser Widerstand durch die immer allseitiger werdenden Berührungen auf ein Minimum heruntergebracht sein wird, werden auch diese Völker ihren Nacken unter das Evangelium beugen, oder dem christlichen Geiste conformer ausgedrückt, sie werden es mit Liebe umfassen. So wird die christliche Religion in der geschichtlichen Erscheinung immer allgemeiner als die Weltreligion hervortreten, und um so weniger zu befürchten haben von einer andern verdrängt zu werden, als sie alle wahren religiösen Ideen in sich schließt, und außer ihr nur Irrthum ausgehegt werden kann; was außer diesem noch möglich bleibt, ist ein theilweises oder gänzliches Aufgeben, ein theilweises oder gänzliches Verneinen der christlichen Wahrheit, wie wir es auf Seite einzelner Individuen in unsrer Zeit unverhüllter als sonst hervortreten sehen; allein eine solche Opposition ist dem Christenthum von seinem Stifter selbst vorausgesagt, zugleich aber auch die Verheißung gegeben, daß die Pforten der Hölle, alle finstern und feindseligen Mächte niemals den Sieg über die Kirche Christi davon tragen werden, und wie die bisherige Geschichte des Christenthums dieser Verheißung zur Bestätigung dient, so liegt darin auch die Bürgschaft für seine Fortdauer und seinen Fortschritt (vgl. hierüber meine Apologetik 3. Bd. §. 58—62, und über den

Universalismus des Christenthums m. Abh. von der Landesreligion und Weltreligion. Theol. Quart. Jahrg. 1827. S. 234 ff. 391 ff.). — Es war eine Zeit, wo viel von einer philosophischen Religion, Religion der Philosophen, religio Prudentum gesprochen wurde, dieß war die Zeit der Deisten, Naturalisten und versteckten Atheisten; diese Religion war so individuell als der Geist der Schriftsteller, welche sich darüber aussprachen, hatte aber bei allen einen gleichen Ursprung, nämlich eine geheime mehr oder minder intensive Abneigung gegen göttliche Offenbarungen oder gegen die Religion überhaupt, aber man mußte doch eine Religion bekennen, weil damals die Gesetze es nicht erlaubten die Religion geradezu zu negiren. Das Geschichtliche und Literärhistorische dieser sogenannten philosophischen Religion kommt in den oben bezeichneten Artikeln vor, uns bleibt hier bloß übrig den Begriff und Ausdruck „philosophische Religion" zu prüfen und zu berichtigen; wir sagen also: eine philosophische, d. h. eine durch Philosophie und Philosophiren erzeugte Religion gibt es nicht, weil alle Philosophie ein Seiendes und Gegebenes zu ihrem Object haben muß, worüber philosophirt wird, ein solches Seiende und Gegebene ist auch die Religion, von welcher wir gezeigt haben, wie sie von Gott dem Schöpfer in den menschlichen Geist gelegt wurde, (die Grundlage der natürlichen Religion) und durch spätere Offenbarungen neuen Zuwachs erhielt (der Inhalt der übernatürlichen Religion). Jene Grundlage und dieser Zuwachs zusammen sind die gegebene Religion, welche auf objectiven Thatsachen beruht, über dieses Gegebene konnten die Menschen nachdenken, und ihr Leben hienach formen, so entwickelte sich die Religion im Denken und Leben, ohne daß man dabei nothwendig an einen philosophischen Proceß denken müßte. Indessen kann man wirklich über die gegebene Religion wie über die gegebene Natur philosophiren und so entsteht eine Religionsphilosophie (s. d. A.) wie eine Naturphilosophie, aber die Religionsphilosophie ist so wenig die Religion selbst als die Naturphilosophie die Natur ist; also eine Philosophie der Religion gibt es, auch etwa eine Religion der Philosophen, aber keine philosophische Religion, wiewohl es mit der Religionsphilosophie der oben bemerkten Parteien nicht weit her ist. Ursprünglich wie andere Menschen in einer bestimmten Religion geboren und erzogen, und folglich auf positivem und traditionellem Wege mit den religiösen Ideen bekannt geworden, kamen sie im Leben und Denken immer mehr davon ab, bis ihnen kaum noch eine oder die andere blieb, ein dürftiger Besitz, der weder den Namen der Religion noch den der Philosophie verdient! [v. Drey.]

Religionis exercitium, s. Religionsübung.

Religionsänderung, s. Conversion und Bedingung, die Religion zu ändern oder nicht zu ändern.

Religionsbeschwerden, so nannte man zur Zeit des teutschen Reiches die Beschwerden, die sowohl von Seite des katholischen Religionstheiles gegen den protestantischen, als namentlich von Seite dieses letzteren gegen jenen wegen Verletzung oder Nichterfüllung der zwischen beiden Theilen in Bezug auf Religions- und kirchliche Verhältnisse geschlossenen Vergleiche und Friedensschlüsse, insbesondere des westphälischen Friedens vom J. 1648 erhoben wurden. Dieser Friedensschluß, der die frühern Religionsbeschwerden im wesentlichen aufhob, war selbst in mancher Hinsicht dunkel und in seinen Bestimmungen widersprechend, so daß die Parteien ihn verschiedentlich auslegten (vgl. z. B. Art. 4 §. 19 und Art. 5 §. 13. J. P. O. dann Art. 5 §. 15 und §§. 30 und 31 eod., ferner Art. 7. Art. 17 §. 6 und 7 u. s. w.). Eine Hauptquelle der protestantischen Beschwerden bildete die Auslegung des Art. 5 §. 30. J. P. O. über das landesherrliche Reformationsrecht (s. d. A.), vermöge dessen katholische Landesherrn in ihren protestantischen Ländern gegen den Zustand des Normaljahres (1624) den katholischen Cultus als ein ganz „unschädliches Simultaneum" einzuführen sich berechtigt hielten. Zu diesen Beschwerden kamen eine Menge neuer hinzu in Folge der Occupation teutscher Reichsstände durch die Franzosen unter Ludwig XIV., indem dieselben allenthalben,

ohne Rücksicht auf das Normaljahr, den katholischen Gottesdienst wieder einführten und die fraglichen Länder im Ryswiker Frieden (1697) nur unter der berühmten Clausel wieder zurückstellten, „daß die katholische Religion daselbst in dem gegenwärtigen Stande erhalten werde." Die Protestanten wollten diese Clausel nicht anerkennen und schöpften daraus den Anlaß zu einer Menge von Beschwerden, zumal als sie die im Utrechter Frieden (1713) ihnen gewährte Aussicht zu deren Beseitigung im Badener Frieden (1714) nicht in Erfüllung gehen sahen. Die Masse dieser Beschwerden bewirkte, daß man im Jahre 1720 am Reichstage beschloß, die Dinge provisorisch wenigstens wieder auf den Stand vor dem Badener Frieden zurückzuführen. Aber auch dieses fruchtete nicht und da auch die Anträge, durch Localcommissionen oder Reichstagsdeputationen die Religionsbeschwerden untersuchen und abthun zu lassen, nicht zum Ziele führten, so erwirkten die Protestanten in der Wahlcapitulation Kaiser Carls VII. im J. 1742 (Art. 1. §. 11) das Versprechen, daß der Kaiser auf ihre Vorstellungen „ohne Anstand" dem westphälischen Frieden und den späteren Recessen und Constitutionen gemäß „entschließen" und ohne in causis religionis (weitläufige) Processe zu gestatten, seine Entschließung auch ungesäumt zum wirklichen Vollzuge bringen wolle. Den Katholiken zur Beruhigung wurde am Schlusse des §. 5. ein Gleiches auch ihnen zugesagt. Kaiser Franz I. erneuerte dieses Versprechen, Kaiser Joseph II. aber bekräftigte es durch ein eigenes Rescript vom 8. Januar 1769 und trug den beiden höchsten Reichsgerichten auf, die ordnungsmäßig bei ihnen angebrachten Religionsbeschwerden „vorzüglich allen andern Sachen" vorzunehmen, darin im Mandatswege ohne Gestattung von Fristen und Weitläufigkeiten zu verfahren und sich alljährlich, wenn dieses geschehen, durch vorzulegende Proceßtabellen auszuweisen. Das Corpus evangelicorum erwählte seinerseits im J. 1770 eine eigene Deputation aus seiner Mitte, um die bei den Reichsgerichten anzubringenden Religionsbeschwerden zu prüfen und zu instruiren, und beschloß zu deren Betreibung einen eigenen Rechtsanwalt aufzustellen und zur Bestreitung der daraus entstehenden Kosten für arme Parteien eine eigene Casse zu errichten. Diese Anstalten, um die aus wirklichen oder vermeintlichen Religionsbeschwerden entstehenden Streitigkeiten im Geleise rechtlicher Ordnung zu erhalten, waren ohne Zweifel ein glücklicher Fortschritt im Vergleiche mit dem frühern Zustande, wo aus Anlaß solcher Streitigkeiten die protestantischen Stände öfter von dem Recht der Itio in partes (s. d. A.) Gebrauch machten, die zur Partei des klagenden Theiles gehörigen Fürsten häufig gegen die Religionsgenossen des Beklagten in ihren Landen Repressalien übten, und mehr als einmal, wie z. B. noch im Anfange des 18. Jahrhunderts wegen der churpfälzischen Verordnungen gegen den Heidelberger Katechismus und über die Verehrung des Venerabile, der Reichsfrieden ernstlich bedroht war. Die Zeit, in der die erwähnte Einrichtung bestand, bildete jedoch nur eine kurze Uebergangsperiode aus dem Zustande der Gewaltthätigkeit wegen allzugroßer Eifersucht auf religiöse und kirchliche Rechte zu einem Zustande der Gewaltthätigkeit wegen gänzlicher Nichtbeachtung eben dieser Rechte. Denn noch ehe der Revolutionssturm die Reichsverfassung über den Haufen geworfen, am Ende des 18. Jahrhunderts, gaben der Director des Corpus catholicorum selbst und der Churfürst von Bayern zur Nichtachtung der confessionellen Rechte katholischer Territorien das Beispiel, und bald darauf wurden durch die Säcularisationen des Jahres 1803 und durch die Mediatisirung eines Theiles der Reichsstände und die Erhebung der anderen zur vollen Souveränität im Jahre 1806 alle religiösen Garantien, die der westphälische Frieden geschaffen, zerstört und die katholischen Länder und Institute der Willkür protestantischer und kirchenfeindlicher Regierungen preisgegeben. Seitdem ist von Religionsbeschwerden keine Rede und zur Abhilfe derselben auch kein Organ mehr vorhanden in Teutschland. Die Stifter des teutschen Bundes vermieden es absichtlich, über die Rechte der katholischen Kirche und der protestantischen Kirchengesellschaften irgend eine Bestimmung in die Bundes-

acte aufzunehmen, erklärten zugleich ausdrücklich, daß über Religionsangelegenheiten kein Beschluß durch Stimmenmehrheit gefaßt werden könne, und bestimmten bloß, daß die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien in den Ländern und Gebieten des Bundes für die Unterthanen keinen Unterschied im Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen könne. (B. A. Art. 7 und 16.) Nur also wenn dieser letztern Bestimmung in einem teutschen Staate entgegengehandelt oder ein die Religion betreffender Punct einer ausdrücklich unter die Gewährleistung des Bundes gestellten Landesverfassung verletzt und auf dem durch die Landesverfassung bezeichneten Wege keine Abhilfe erzielt würde, könnte beim teutschen Bunde etwas den früheren Religionsbeschwerden Aehnliches vorkommen. Walch, neueste Religionsgeschichte. Lemgo. 1771. I. Thl. S. 251 ff. J. St. Pütter, Institut. juris publici german. Ed. V. Argentorati 1784. §. 437 sqq. J. St. Pütter, Grundriß der Staatsveränderungen des teutschen Reiches S. 251 ff. J. J. Mosers Staatsrecht Bd. I. und X., dann dessen Hanauische Berichte von Religionssachen und neue Berichte von Religionssachen. Struv, Historie der Religionsbeschwerden, Oertels Repertorium der gesammten evangelischen Religionsbeschwerden. Vgl. die Lehrbücher des teutsches Bundesrechts von Klüber, Weiß, Zachariä. [v. Moy.]

Religionsedict, preußisches, auch Wöllnerisches genannt, vom 9. Juli 1788, s. Preußen, Bd. VIII. S. 719.

Religionseid (juramentum professionis fidei) heißt das eidlich bekräftigte Glaubensbekenntniß, welches a) alle erwachsenen Akatholiken bei ihrer Aufnahme in die Gemeinschaft der katholischen Kirche (s. d. Art. Aufnahme eines Akatholiken in die Kirche;) b) alle Cleriker beim Empfang einer höheren Weihe, sowie c) insbesondere alle mit einem öffentlichen Lehr- oder Seelsorgsamte betrauten Geistlichen beim Antritt ihrer Stelle, und zwar Pfarrer, ständige Vicare, Prediger, Beneficiaten dem Bischofe oder dessen Generalvicar, die Canoniker und Dignitare der Dom- und Collegiatstifter dem Bischofe und dem Capitel, die Bischöfe und Erzbischöfe dem Papste (conc. Trid. Sess. XXIV. c. 1. 12, Sess. XXV. c. 2. De ref.), der Papst selbst vor dem versammelten Cardinalcollegium (Lib. diurn. RR. PP. c. II. tit. 9) ablegen. Die jetzige Form des Glaubensbekenntnisses ist die vom Papste Pius IV. 1564 eingeführte. Diese Bulle (const. „Injunctum Nobis") ist unter andern in allen Ausgaben des Tridentinischen Concils im Appendix abgedruckt (vgl. d. Art. Glaubensbekenntniß, Bd. IV. S. 528). Man hat in neuerer Zeit vielfach — aber sicher mit Unrecht — gegen einen solchen Eid der Kirchenbeamten geeifert, als liege er im Widerspruche mit der jedem Staatsbürger gewährleisteten Gewissensfreiheit. Allein niemand wird ja genöthiget, gegen sein Gewissen oder wider seinen Willen ein Lehramt zu übernehmen oder das übernommene beizubehalten, wenn er das, was er lehren soll, nicht mehr mit seiner Ueberzeugung und seinem Gewissen vereinigen kann. Aber so lange er im öffentlichen Amte ist, muß die Kirche doch die Versicherung verlangen können, daß er dasselbe zu dem Zwecke gebrauche, wozu es ihm verliehen wurde (Walter, K.-R. X. Aufl. S. 377. Anmk. c). Auch die griechische Kirche nimmt den Bischöfen bei ihrer Consecration ein eidliches Bekenntniß des Glaubens ab; und ebenso kommt bei der Amtseinweisung der lutherischen Geistlichen ein Religionseid vor, demnach sie geloben, den symbolischen Büchern ihrer Confession gemäß lehren zu wollen. Vormals wurden sogar in manchen protestantischen Staaten Teutschlands sämmtliche Staatsdiener gesetzlich zur Ableistung des Religionseides angehalten; diese Verpflichtung ist jedoch seit der politischen und bürgerlichen Gleichstellung der katholischen, lutherischen und reformirten Confession theils außer Uebung gekommen, theils ausdrücklich aufgehoben, oder, wie z. B. in Sachsen, nur noch auf die Mitglieder der obersten Staatsbehörde in Kirchensachen d. i. der in Evangelicis vom Regenten beauftragten Staatsminister und des dabei arbeitenden Referendars, deßgleichen auf die Mitglieder des Cult-

ministeriums sowie der Abtheilungen der Kreisdirectionen für Kirchen- und Schulangelegenheiten beschränkt (K. sächs. Verord. vom 10. April 1835). [Permaneder.]

Religionsfreiheit, s. Glaubensfreiheit und Religionsübung.

Religionsfriede von 1555, s. Augsburger Religionsfriede, Reformationsrecht des Landesherrn und Religionsübung.

Religionsgegenstände (Sacra), s. Geistliche Sache.

Religionsgesellschaft ist ein Verein von Menschen zur Ausübung einer Religion. Religion aber ist ihrem höchsten und vollständigen Begriffe nach nicht bloß, wie man gewöhnlich zu sagen pflegt, eine bestimmte Art und Weise der Gottesverehrung, sondern ein Bündniß zwischen Gott und Menschen, um diese des göttlichen Lebens theilhaftig zu machen. Es setzt dieses voraus, daß das göttliche Leben verschieden sei von dem Leben der äußeren Natur und von dem natürlichen Leben des Menschen selbst; mithin setzt Religion eine besondere Offenbarung Gottes an den Menschen voraus, wodurch dieser anders als durch die Betrachtung der Natur und seines eigenen Ich, Gott und das göttliche Leben kennen lerne. Diese Offenbarung, deren nächster Zweck die Erkenntniß Gottes durch den Menschen ist, geschieht nothwendig an den Geist des Menschen durch das Wort, muß aber, damit ihre Annahme vernünftigerweise durch den Menschen erfolgen könne, durch die Bethätigung der übernatürlichen Macht und Einsicht des sich Offenbarenden in Wundern und Prophetieen beglaubigt sein. Wunder und Prophetieen sind also die nothwendigen Begleiter jeder wahren göttlichen Offenbarung und ohne diese ist keine Religion denkbar; denn wenn das göttliche Leben durch Beobachtung der Natur oder durch Erforschung des menschlichen Geistes auf wissenschaftlichem Wege erkennbar wäre, so müßte es innerhalb des Menschengeistes und der Natur beschlossen, d. h. endlich sein, womit der Begriff von Gott und Religion von selbst wegfiele. Ist aber eine Religion ohne übernatürlich beglaubigte Offenbarung an und für sich nicht denkbar, so kann auch vernünftigerweise der Name einer Religionsgesellschaft keinem Vereine beigelegt werden, der nicht die erste Voraussetzung aller Religion, nämlich eine göttliche Offenbarung zur Grundlage hat. Man kann über die Göttlichkeit einer Offenbarung d. h. über die Zeichen ihrer Beglaubigung streiten; man kann streiten über ihre Auslegung und die Art der darnach zu übenden Gottesverehrung; aber man kann nicht vernünftigerweise die Offenbarung überhaupt und deren Nothwendigkeit längnen und doch zugleich Religion für sich in Anspruch nehmen und für deren Ausübung Vereine gründen wollen. Solche Vereine — zur Bethätigung der Irreligion — könnten Religionsgesellschaften nicht anders genannt werden als wie lucus a non lucendo. Vergebens würde man solchen Vereinen eine sogenannte Naturreligion zur Grundlage und zum Gegenstand anweisen. Naturreligion, wenn von einer solchen als von etwas in der Wirklichkeit Vorkommendem die Rede sein kann, ist das Suchen der Seele nach Gott, die Sehnsucht nach einer Offenbarung, und mithin das gerade Gegentheil von der Annahme, daß Gott sich nicht offenbare oder nicht geoffenbart habe. Im Sinne einer solchen Naturreligion hieße es Gott beleidigen, wenn man ihm den Willen oder die Fähigkeit, sich zu offenbaren und die von ihm in die Seele gelegte Sehnsucht nach ihm zu befriedigen, abspräche. Auf eine solche Voraussetzung läßt sich absolut keine Religionsgesellschaft gründen. — Ist nun aber Offenbarung die Grundlage jeder Religion, so geht die Religionsgesellschaft aus dem Glauben der Menschen an diese Offenbarung hervor: ihr Zweck ist die Bethätigung dieses Glaubens im Bekenntniß oder der Lehre, in der Gottesverehrung und im Wandel. Der Glaube ist ein innerer freier Act des Menschengeistes; dessen Bethätigung aber kann der Gegenstand einer äußerlich bindenden Verpflichtung werden, und die Uebernahme dieser Verpflichtung ist es, die den Eintritt in eine Religionsgesellschaft, deren Erfüllung ist es, bis zu einem gewissen Grade

wenigstens, die das Verbleiben in derselben bedingt. Der Eintritt geschieht also durch einen Vertrag und muß, um verbindlich zu werden, freiwillig sein, wenn er auch aus dem freien Glauben mit Nothwendigkeit folgt. Daraus ergibt sich aber, daß die Religionsgesellschaft, wenn sie auch noch so zahlreich und noch so einflußreich im Staate ist, ja wenn sie auch alle Staatsbewohner umfaßt und mit ihrem Glauben die gesammte Grundlage aller Gesetze und Einrichtungen des Staates bildet, dennoch stets verschieden ist von der Staatsgesellschaft, der wir in der Regel nicht durch die Freiheit, sondern durch die Nothwendigkeit, nicht durch Vertrag, sondern durch die Thatsache des Bestehens einer über uns waltenden unwiderstehlichen äußeren Gewalt angehören. Ist aber die Religionsgesellschaft eine vom Staate verschiedene Gesellschaft, so fragt sich: Was hat sie für einen Charakter im Staate, ist sie eine öffentliche oder eine Privatgesellschaft? — Das hängt von ihrem Ursprung und Zwecke ab. Wäre sie von der Staatsgewalt oder für den Zweck des Staates gegründet, so müßte sie als eine öffentliche Gesellschaft ihrem Wesen nach erkannt werden: ist sie aber nicht von der Staatsgewalt und nicht für den Zweck des Staates gegründet, so muß sie ebenso ihrem Wesen nach als eine Privatgesellschaft erkannt werden. Denn der Charakter des Oeffentlichen liegt darin, daß es nicht des Einzelnen, sondern der Gesammtheit wegen, und nicht durch die innere Zustimmung der Einzelnen, sondern durch äußere, Jedermann erkennbare und fühlbare Kräfte und Mittel besteht und sich geltend macht. Dieß ist der Fall beim Staate, nicht aber bei der Kirche. Der Staat besteht durch die Unwiderstehlichkeit der Macht einer physischen oder moralischen Person auf einem bestimmten Theile der Erde, und hat zum Zwecke, durch diese Macht in seinem Gebiete Recht und Gerechtigkeit zu handhaben und durch seinen Frieden den Bewohnern die Möglichkeit zu gewähren, die Güter zu erstreben, die zu ihrer Befriedigung erforderlich sind. Die Zufriedenheit selbst und das Glück der Einzelnen, als etwas Inneres, von der freien Selbstbestimmung des Einzelnen Abhängiges, ist nicht Aufgabe des Staates. Die Religionsgesellschaft umgekehrt entsteht und besteht nur durch die freie, keinem Zwange unterliegende Zustimmung ihrer Glieder und hat eben das Glück, die innere Befriedigung der Einzelnen, durch Theilnahme am göttlichen Leben, zum Zwecke, welche die Staatsgewalt mit ihrer ganzen äußeren Macht nicht zu gewähren vermag. Die Religionsgesellschaft ist also ihrem Wesen nach keine öffentliche, sondern eine Privatgesellschaft. Trifft sie auch mit dem Staate in Absicht auf die Gerechtigkeit zusammen, die beide erstreben, so geschieht es doch auf ganz verschiedene Weise; denn die Religionsgesellschaft bezweckt, daß ihre Mitglieder dasjenige von selbst und um ihres eigenen innern Glückes willen beobachten, dessen Beobachtung der Staat, um des allgemeinen Friedens und Wohles wegen durch Zwang und Strafe zu bewirken sucht. Daraus aber, daß die Religionsgesellschaft ihrem Wesen nach eine Privatgesellschaft im Staate ist, folgt nicht, daß sie nicht auch eine öffentliche Stellung einnehmen und staatliche Rechte erwerben könne. Sie steht in dieser Beziehung auf dem Gebiete des äußeren Rechtes ganz gleich den anderen physischen und moralischen Personen im Staate, und der Umfang ihrer Rechte hängt von dem historischen Verlaufe ihrer rechtmäßigen Erwerbungen und Verluste ab. Sie kann also Corporationsrechte, nicht bloß als ein Subject des Privatrechts, bezüglich auf Güterbesitz und die Privatgewalt der Corporationsvorsteher über ihre Angehörigen, sondern auch als ein Subject des Staatsrechtes, ja des Völkerrechtes erwerben und als solches eine öffentliche Gewalt, ja die Staatsgewalt selbst ausüben. Umgekehrt kann aber auch die Eigenschaft einer Privatgesellschaft einer Religionsgesellschaft nicht zum Freibriefe dienen für Handlungen die der oder die Inhaber der Staatsgewalt nicht, so ferne sie sie zu hindern vermögen, geschehen lassen können, ohne ihr Gewissen und ihre Pflichten zu verletzen, d. h. der Grundsatz der Gewissensfreiheit kann nicht so weit ausgedehnt werden, daß unter dem Vorwande oder im Namen der Religion

Menschen im Staate sich zu einer Gesellschaft vereinigen, um auch nur unter sich eine Lehre zu bekennen und zu üben, wodurch die Sicherheit der Personen oder des Eigenthums oder die sittlichen Grundsätze, auf welchen die gesellschaftliche Ordnung beruht, oder die Staatsgewalt selbst bedroht oder angegriffen werden. Die Gründung einer Religionsgesellschaft, auch als einfacher Privatgesellschaft, kann demnach von Seite der Staatsgewalt verboten werden, wo die angegebenen Gründe eintreffen; während umgekehrt, wo solche Gründe nicht vorhanden sind, bei der unläugbaren und unvertilgbaren Freiheit des Glaubens, die Staatsgewalt ihren Untergebenen nicht versagen kann, in solchen Vereinen die innere Befriedigung zu suchen, die sie mit ihren äußeren Anstalten und Mitteln ihnen nicht zu gewähren im Stande ist. Aus diesem Grunde können daher in einem Staate mehrere Religionsgesellschaften neben einander bestehen, und da aus dem Rechte, solche zu verbieten, auch das Recht folgt, sie nur unter gewissen Beschränkungen zuzulassen, während andererseits der Lauf der Geschichte einer oder einigen sogar eine öffentliche Stellung und Gewalt im Staate verschafft haben kann, so können dieselben mit sehr verschiedenen Berechtigungen im Staate neben einander vorkommen. Ihr Verhältniß im Staate und unter sich hängt dann zunächst von den Rechten ab, die sie erworben haben und bei welchen eine jede erhalten und geschützt werden muß; im Allgemeinen aber folgt aus der Natur einer Privatgesellschaft, daß keine Religionsgesellschaft als solche denjenigen, die nicht zu ihren Mitgliedern gehören, die Beobachtung ihrer Statuten und Gebräuche auferlegen kann, so wie aus der einfachen Zulassung einer Religionsgesellschaft im Staate folgt, daß dieselbe für sich und ihre Mitglieder im Zweifel auf alle diejenigen Rechte und Befugnisse Anspruch machen kann, welche anderen Privatpersonen und Gesellschaften im Staate zuerkannt sind. Was aber das Verhältniß der Religionsgesellschaften zu ihren Mitgliedern anbelangt, so ist dieses wie ein anderes Vertragsverhältniß zu beurtheilen und mithin auch, soferne die Statuten der Gesellschaft nicht gegen allgemein verbietende Staatsgesetze verstoßen, durch die Zwangsgewalt des Staates, falls dieselbe zu diesem Zwecke angerufen wird, nach diesen Statuten aufrecht zu erhalten und zu handhaben. Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst, daß die Staatsgewalt, innerhalb der Grenzen ihres Berufes und ihrer Pflichten, bezüglich der Gründung einer Religionsgesellschaft auf ihrem Gebiete das Recht des Verbotes (Veto) hat. Vergleiche hiezu die Artikel Gesellschaft, Kirche, Häresie, Jura circa sacra und Religionsübung. [v. Moy.]

Religionsphilosophie. Wir können sie vorläufig bezeichnen als die philosophische Auffassung der geschichtlich gegebenen Religion in ihrem Wesen und ihrer Entwickelung. Alle Philosophie hat zu ihrer Bedingung und ihrem Objecte ein in der Wirklichkeit Gegebenes, nämlich die großen Thatsachen im Menschen, in der Welt und in der Geschichte, und hinwieder gibt es von diesen großen Thatsachen auch eine Philosophie, insoferne der menschliche Geist von dem Gegebenen, empirisch historischen sich zur Idee erhebt, aus welcher alles hervorgeht, und in welcher alles als in seiner Einheit zusammen läuft, in welcher und durch welche Auffassung das Gegebene als ein ursprüngliches und nothwendiges begriffen wird. Eine jener großen Thatsachen ist nun die Religion mit allen zu ihr gehörenden und auf sie sich beziehenden Erscheinungen, sie ist eine Thatsache innerlich im Menschen, und wird eine Thatsache in der äußern Erscheinung durch die Verbindungen, welche sie unter den Menschen und Völkern stiftet, sie wird zur höchsten Thatsache, indem sie den Inbegriff alles Sichtbaren mit dem Unsichtbaren, alles Zeitlichen mit dem Ewigen verbindet, in welchem sie die Ursache, den Ausgang und Eingang von Allem erkennt und verehrt. Wenn nun der menschliche Geist alle diese religiösen Thatsachen vor Augen habend zu ihrer Einheit aufsteigt, von da aus ihre Genesis, die Gesetze ihrer Entwickelung und die Formen ihrer Gestaltung aufsucht, so entsteht ihm die

Religionsphilosophie, deren Inhalt und Gliederung wir nun genauer anzugeben haben. — Die erste religiöse Thatsache im Menschen ist das Gottesbewußtsein oder in seiner vollen Bestimmtheit die Idee Gottes; die Religionsphilosophie forscht daher zunächst nach dem Ursprung dieser Idee, und sucht die Frage zu beantworten, wie der Mensch zu der Erkenntniß Gottes gelangt? Hiebei sind nun drei Wege der Beantwortung möglich, welche auch wirklich, aber meistens einseitig eingeschlagen worden sind; entweder nämlich glaubt man, der Mensch könne durch den Gang seiner Empfindungen wie seiner Vernunftschlüsse zu dem Glauben an das Dasein Gottes geführt werden; oder die Betrachtung, wie viel Unterricht und Erziehung über den Menschen vermöge, führt zu der Behauptung, die Religion komme auf diesem Wege also von Außen in den Menschen; oder man schlägt den nächsten und geraden Weg ein und läßt Gott selbst den Menschen sich zu erkennen geben. Erwägt man nun unbefangen das Vermögen und die Zulänglichkeit dieser Erklärungsweisen zu dem was erklärt werden soll, so gelangt man zu der Einsicht, daß eine ursprüngliche Mittheilung und Kundgebung Gottes an den Menschen, eine Mittheilung Gottes an den menschlichen Geist unmittelbar im Schöpfungsact angenommen werden muß, wenn den zwei andern Erkenntnißmitteln irgend eine Wirkung zum Zwecke zu kommen, und die gestellte Aufgabe überhaupt lösbar sein soll. Eine solche ursprüngliche Mittheilung Gottes an den menschlichen Geist muß vorausgesetzt werden, schon aus dem einfachen Grunde, weil der menschliche Geist nichts aus sich selbst herausfinden, noch etwas von Außen in ihn hinein kommen kann, was auf keine Weise neque actu neque potentia in ihm gelegen ist; durch diesen an sich wahren Grundsatz werden die beiden andern Erklärungsarten als primitive Erkenntniß Gottes ausgeschlossen, und es erscheint ebenso unmöglich, daß der Mensch durch sein eigenes Denken wie durch das Vordenken eines Andern den Gedanken Gottes hätte finden können, wenn in seinem Geiste selbst nicht etwas gelegen wäre, was in der Form einer Objectivität ihm jenen Gedanken vermittelte. Dieses Objective nennt die Bibel in ihrer Schöpfungsurkunde das Ebenbild Gottes, nach welchem und zu welchem der Mensch geschaffen worden sei. Von einem solchen Schöpfungsact, durch welchen der Schöpfer sich selbst in den Geist des Menschen auf unverlierbare Weise eingesenkt hat, muß ausgegangen werden, wenn man den Ursprung unserer Erkenntniß Gottes erklären will. Diesen Act vorausgesetzt ist es dann erklärlich und begreiflich, wie das dem Menschen angeschaffene göttliche Ebenbild, die Idee Gottes in seiner Selbstanschauung mit auftritt, oder in sein Selbstbewußtsein mit eintritt, wie weiterhin die Geschichte allgemein zeigt, daß dieselbe Idee in dem Bewußtsein der Völker, einer Erweiterung des individuellen Selbstbewußtseins vorhanden war. Als Thatsache des menschlichen Selbstbewußtseins wird aber die göttliche Idee dieselben Bedingungen ihrer Entwickelung theilen, welchen auch die übrigen Thatsachen des Selbstbewußtseins unterliegen; ihre Entwickelung ist zwar nach einer Seite das Product der eigenen Thätigkeit des sich selbst beschauenden Geistes, nach der andern bedarf aber dieser selbst einer fortwährenden Anregung und Unterstützung von Außen, was seinen Grund in der Beschränktheit seiner Kräfte hat und darum durch seine ganze Geschichte bestätigt wird, denn alle Entwickelung und Bildung sehen wir abhängig und bestimmt von und nach der Erziehung, und wo diese ganz fehlt, finden wir Rohheit und thierische Zustände wie an einzelnen unglücklichen Individuen so an ganzen Menschenstämmen. Hier treffen wir also auf die Nothwendigkeit der Erziehung auch für die Entwickelung der göttlichen Idee im Menschen; einer solchen bedurfte, um auf den Anfang zurückzugehen, schon der erste Mensch, da es nicht schwer ist sowohl aus der Natur des menschlichen Geistes als aus der Erfahrung selbst zu zeigen, daß es ohne eine solche weder zur Entwickelung der Vernunft überhaupt noch des Gottesbewußtseins im besondern hätte kommen können; da nun der erste Mensch keinen andern Erzieher haben konnte als Gott selbst, den Urgeist und die Urvernunft, so liegt am Tage, daß die biblische Darstellung, welche den von

Gott geschaffenen Menschen auch von ihm erziehen läßt, als einer schlechthin nothwendigen Voraussetzung entsprechend auch eine ewige Wahrheit enthält. Damit hat die Religionsphilosophie ihre erste Frage beantwortet, wie der Mensch zu der Erkenntniß Gottes als Grundlage der Religion ursprünglich gekommen sei und dem Wesen nach jetzt noch komme. — Die weitere Untersuchung trennt die in jenem Ursprunge verbundenen Elemente, die Offenbarung Gottes an den Menschen, und das Bewußtsein des letztern von Gott, um jedes derselben in seiner Entwickelung und Geschichte für sich zu betrachten. Die Entwickelung des Gottesbewußtseins ist die Entwickelung der Idee Gottes oder des Göttlichen, um welche sich alles Nachdenken über die Religion bewegt; in der Entwickelung dieser Idee erkennt der Mensch Gott als das höchste über ihm und der Welt überhaupt stehende Wesen, als das Absolute und Unbedingte, als den Urgrund und Schöpfer von Allem, von welchem er selbst, wie die Welt, in seinem ganzen Sein und Leben abhängt, dem er ebendarum wie alles andere unterworfen ist, mit welchem er jedoch vermöge einer freien Selbstbestimmung in eine entsprechende Gemeinschaft, d. h. in ein fest glaubendes, kindlich liebendes und freudig dienendes Verhältniß treten kann. Mit dieser Entwickelung der göttlichen Idee ist auch der Begriff und das Wesen der Religion selbst gegeben, sie ist in ihrer Wirklichkeit die bewußte, freie und lebendige Gemeinschaft des Menschen mit Gott; eine bewußte Gemeinschaft, weil auf dem Selbstbewußtsein ursprünglich ruhend, und mit diesem fortschreitend entwickelt, eine freie Gemeinschaft, weil der seines Ursprungs und seiner Abhängigkeit von Gott sich bewußte Mensch naturgemäß mit Liebe seinem Schöpfer sich zuwendet, wie dieser ihn aus Liebe schuf, in der Liebe aber ist Freiheit; endlich auch eine lebendige Gemeinschaft, aus derselben Ursache, denn die Liebe ist selbst Leben, und bestimmt indem sie den Menschen durchdringend auf alle seine Kräfte und Vermögen einwirkt, auch alle besondern Lebensrichtungen und Handlungen, was sich auch geschichtlich nachweisen läßt. Aus diesem gegenseitigen Verhältniß Gottes und des Menschen ergibt sich, daß man die Religion auch definiren kann als den Ausdruck zur Bezeichnung des Gesammtverhältnisses Gottes zu dem Menschen und des Menschen zu Gott, woraus dann weiter die Unterscheidung zwischen objectiver und subjectiver Religion folgt, wovon jene die Thaten Gottes begreift, durch welche sich Gott in das bezeichnete Verhältniß zu dem Menschen und der Welt gesetzt hat, diese aber das Bewußtsein derselben im Menschen und seine diesem Bewußtsein entsprechende Gesinnungs- und Handlungsweise; daß nach dieser Unterscheidung die objective Religion stets unveränderlich dieselbe ist, wenn auch die subjective mancherlei Störungen und Veränderungen erleiden kann, begreift man von selbst. Diese Veränderungen und Störungen der subjectiven Religion mit den Ursachen, welche sie hervorriefen, und den Formen, welche die geschichtlichen Religionen annahmen, d. h. die Geschichte der Religion in ihrem Verlaufe außerhalb des Kreises der fortgesetzten Offenbarung bildet einen wesentlichen Theil der Religionsphilosophie, welche ihren Standpunct über den geschichtlichen Erscheinungen nimmt. Auch dieser Verlauf hat zu seiner Voraussetzung die ursprüngliche Offenbarung, aber vermöge seiner Freiheit kann der Mensch sich von ihr abwenden, womit er aus dem Zustande der Unschuld in den Stand der Sünde hinübertritt, und in Folge dieses Abfalls ein Herabsinken seines Geistes und Willens eintritt, indem jener dem Sinnenschein dieser der Sinnenlust zugekehrt und somit der ganze Mensch an die Natur hingegeben wird. In dieser seiner Verkehrtheit erscheint ihm das Göttliche nur mehr in der sichtbaren Natur und alles Gute nur in ihren Gütern, er betet also die Geschöpfe statt des Schöpfers an, und ist insofern nicht ohne Religion, aber seine Religion ist eine falsche und verkehrte, geschichtlich repräsentirt durch das gesammte Heidenthum in seinen verschiedenen Abstufungen und Formen. Die niedrigste Stufe nimmt der nur unter den rohesten Völkern vorkommende Fetischismus ein, eine Vorstellung in welcher die Einheit der göttlichen Idee in eine unbestimmte Vielheit von

Naturgeistern aufgelöst ist, von welchen sich der abergläubische Mensch Bilder macht, und welche er durch verschiedene Zaubermittel sich dienstbar und willfährig machen zu können glaubt; dieser Vorstellung steht diejenige nahe, welche in den Thieren des Landes eine Manifestation wohlthätiger oder schädlicher göttlicher Kräfte erkennt, und die erstern verehrt, die andern zu begütigen sucht, der Thierdienst, welcher sich in der ältern Periode bei mehrern Völkern z. B. den Aegyptiern und Indiern findet. Viel weiter verbreitet ist jene Art des Heidenthums, welche das Göttliche in den großen Grundkräften und Erscheinungen der Gesammtnatur erkennt, und zwar in zweifacher Weise; entweder so daß sie als die Träger und Beleber dieser Kräfte die großen leuchtenden Weltkörper verehrt, — Gestirndienst weitverbreitet durch ganz Vorderasien, aber auch bei Kelten und Germanen sich findend, oder so daß die dichtende Phantasie und der speculirende Verstand die Naturgestalten in Personen und die großen Naturerscheinungen in Thätigkeiten dieser Personen verwandelt, wie die theils naturphilosophischen theils religionsphilosophischen Systeme im tiefern Asien mit ihren Emanationen aus der Einheit des verborgenen göttlichen Grundprincips, — das Chinesische mit der Idee des unendlichen Leeren und der Offenbarung der Grundelemente und Grundformen alles Werdens; das Indische mit Parabrahma dem allein Göttlichen und den Emanationen der Trimurti von Brahma, Schiva und Wischnu als Principien des Schaffens, Vergehens und Zerstörens, und der Wiederherstellung in einem Wechsel von Incarnationen nebst den an diese Naturprocesse sich anschließenden Nutzanwendungen für den Menschen; das Persische, welches die moralische Seite in der menschlichen Natur auffassend von dem empirischen Dualismus in derselben ausgeht, und ihn aus einem Dualismus ursprünglicher Principien, Ormuzd und Ahriman als Emanationen des verborgenen Urgrundes zu erklären sucht, übrigens durch ihre Vergeistigung der Natur (Geisterlehre) so wie durch ihren reinern Cult sich bedeutend über den rohen Materialismus der übrigen alten Religionen erhebt, wogegen die spätere Religion der Aegyptier ein buntes Gemisch von Thierdienst, Sterndienst, phönicischen und griechischen Elementen darstellt. Schreitet die Vergötterung der Natur, die allgemeine Tendenz des Heidenthums zu den höhern Schichten fort, so endet sie mit der Vergötterung des Menschen und menschlicher Eigenschaften, Vollkommenheiten und Schwächen, Tugenden und Laster, wie dieß in der griechischen und römischen Religion, am augenfälligsten in dem mythischen Theile der Götterlehre und einem großen Theile des Cultus zu Tage tritt. So versuchte das Heidenthum alle Wege die dunkle Ahnung des Göttlichen in einen bestimmten Begriff umzusetzen, und fand oder erfand viele Götter, aber der Eine und wahre Gott blieb ihm verborgen, es schuf sich unzählige Bilder seiner Götter, aber es waren immer nur Bilder von Geschöpfen, nicht Bilder des unabbildbaren Schöpfers, so irrte es unaufhörlich, weil es den Schöpfer mit den Geschöpfen vertauscht hatte. Darum fehlte ihm mit der Idee der Einheit auch die Idee der Geistigkeit Gottes, mit dieser die Idee der Providenz als der alles mit Bewußtsein ordnenden höchsten Intelligenz und alles zu einem höchsten Ziele führenden Liebe und Macht, an deren Statt das Heidenthum nur ein blindes liebeloses Schicksal kannte, es fehlte die Idee eines heiligen Willens als der unveränderlichen Richtschnur des sittlichen Handelns, welches überdieß durch einen sinnlichen, theilweise lasterhaften Cult unaufhörlich gehemmt wurde. Aus diesem Mangel der höchsten religiösen den Menschen im Leben aufrichtenden und beruhigenden Ideen erklärt sich die das ganze Heidenthum beherrschende Angst und Furcht vor den Schlägen des Schicksals, welche bei Orakeln, Zeichendeutern und Opfern aller Art Hilfe suchte, und endlich die Ermattung in Unglauben und Frivolität auf einer und Sehnsucht nach wahrhaft göttlicher Hilfe und Offenbarung auf der andern Seite. — Diese Hilfe durch die Offenbarung wurde dem Heidenthum und der ganzen Menschheit in der von Gott vorgesehenen Zeit zu Theil, und diese göttliche Offenbarung mit ihrem geschichtlichen Verlaufe ist das Dritte, was

die Religionsphilosophie als **Philosophie der Offenbarung** darzustellen hat. In dieser Beziehung hat sie als Grundlage ihrer Ausführung vor allem den Begriff der Offenbarung festzustellen, ihre Möglichkeit sowohl von Seite Gottes als des Menschen nachzuweisen, jene indem sie die Thätigkeit Gottes in seiner Offenbarung (den Offenbarungsact) richtig bestimmt, diese indem sie die Empfänglichkeit des Menschen für die Wirkungen der göttlichen Offenbarungsthätigkeit zeigt; woraus sich zugleich das Verhältniß der materiellen Offenbarung zur Vernunft ergibt; sofort kommen die Formen der göttlichen Offenbarungsthätigkeit zur Sprache, deren nach der Verschiedenheit der geistigen und materiellen Welt zwei sind, nämlich die Inspiration als Offenbarung an den und in dem Geiste des Menschen, und das Wunder als Offenbarung in der Natur aber für den Geist des Menschen; von beiden ist außer der Möglichkeit, welche übrigens in der Möglichkeit der Offenbarung schon eingeschlossen ist, die Erkennbarkeit als die subjective Glaubwürdigkeit zu zeigen. Von dieser Theorie geht die Philosophie der Offenbarung zu dem geschichtlichen Verlaufe der letztern über. Er beginnt nach den ältesten Urkunden mit dem Dasein des ersten Menschen und setzt sich in der Geschichte des Geschlechts fort, wiewohl in verschiedener Weise. Dem ersten Menschen trat Gott in äußerer Erscheinung entgegen, um die Entwickelung seines innern Gottesbewußtseins zu vermitteln und seine Erziehung überhaupt zu leiten, und nachdem auch die Sünde eine Scheidewand zwischen dem Menschen und Gott gesetzt hatte, hörte dieser doch nicht auf den Nachkommen desselben in Warnungen und Belehrungen sich zu offenbaren und selbst nach der Sündfluth dem Stammvater eines neuen Geschlechts neue Vorschriften und Verheißungen zu geben (**Patriarchalische Offenbarung**). Als aus den Familien Stämme und aus den Stämmen Völker sich zu bilden anfingen, und Gott sich allen nicht offenbaren konnte, wählte er aus ihnen Eines aus, um bei ihm seine Offenbarungen fortzusetzen. Dieß geschah in zweifacher Absicht, einmal um durch die Ausscheidung dieses Volks seine Offenbarungen gegen die religiösen Verirrungen der andern Völker zu sichern, und dann durch eben jene Offenbarungen die allgemeine Erlösung der Menschheit vorzubereiten, aus welcher Ursache diese Offenbarungen einen zweifachen Charakter tragen, einen nationalen und einen universalen, den Segen aus Abraham über alle Völker. Nachdem also Gott die Väter dieses Volks auf mancherlei Weise geführt und ihre Nachkommen so vermehrt hatte, daß sie ein Volk bilden konnten, sendete er ihnen einen von ihm begeisterten Mann, **Moses**, der sie aus Aegypten in die Freiheit führte, ihnen Gesetze und andere religiöse und politische Institutionen gab, und die Besitznahme des ihnen verheißenen Landes anordnete; dieß ist die **mosaische sich durch das ganze alte Testament hindurch ziehende Offenbarung**. Ihre Grundlage ist wie gesagt durch Moses gelegt in dem ihm von Gott während jahrelanger Belehrungen gegebenen Gesetze religiösen, ceremoniellen und bürgerlich politischen Inhalts, der Mittelpunct der Religionslehren ist die Idee des Einen wahren und lebendigen Gottes, des Herrn Himmels und der Erde, der Verpflichtungsgrund und die Norm des sittlichen und socialen Handelns ist der heilige und allmächtige Wille Gottes im Belohnen und Strafen, das Motiv des ausführlichen Ceremonialgesetzes ist die menschliche Sündhaftigkeit, und hieraus das Bedürfniß der Entsündigung und Versöhnung mit Gott. Zur Erhaltung und Vollstreckung dieser Gesetze dienten die organischen Institutionen des Priesterthums, dessen Oberhaupte, dem Hohenpriester, die Versöhnung der Nation mit Gott und die Oberaufsicht über den ganzen Cultus oblag, und des Prophetenthums, dessen Mitgliedern das Wachen über die Beobachtung des Gesetzes, die weitere Fortbildung desselben und die Weissagung auf die Erfüllung der göttlichen Verheißungen anvertraut war. Diese Weissagungen concentrirten sich immer mehr in der Einen Idee des Messias als des alleinigen wahren Entsündigers und Erlösers, des Stifters einer geistigen Religion und Wiederherstellers der ganzen Menschheit zu einem wahren Reiche Gottes. Für die Göttlichkeit dieser alttestamentlichen

Offenbarung sprechen außer den göttlichen Organen eine Reihe von Wundern, wie von für einander zeugenden Weissagungen, welche sich durch die ganze Geschichte des alten Testaments hindurch ziehen. — An diese schließt sich die Geschichte des neuen, die Offenbarung in Christus, als Erfüllung der Verheißungen, als Befriedigung tausendjähriger Sehnsucht, als die Verwirklichung von Zeichen und Bildern, als das volle Tageslicht nach langer Dämmerung durch göttliche Vermittelung an. „Nachdem Gott in der Vorzeit vielfältig und auf mancherlei Weise zu den Vätern durch die Propheten geredet, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch seinen Sohn, den Erben über Alles, den Schöpfer der Welt, den Abglanz seiner Herrlichkeit, das Ebenbild seines Wesens u. s. f." Hebr. 1, 1—3, vgl. Joh. 1, 1—14; dieß ist der Grundgedanke und die Centrallehre der christlichen Offenbarung: der menschgewordene Sohn Gottes, erschienen, um die Reinigung und Erlösung von unsern Sünden zu vollbringen, und Gnade und Wahrheit allen Menschen zu verkünden. Diese Centrallehre und damit den göttlichen Ursprung des Christenthums zu erweisen, ist die Aufgabe der christlichen Apologetik, und sie führt ihre Beweise aus der gesammten Erscheinung der göttlichen Persönlichkeit Christi, seiner Lehre und seinen Thaten und dem Zeugnisse der alten und neuen Geschichte für ihn. In der Erscheinung Christi ist der erste Beweis der Göttlichkeit seiner Person das göttliche Selbstbewußtsein in ihm hinsichtlich seines vorweltlichen Daseins, seines innersten Verhältnisses zu dem Vater als dessen Sohn und Gesandter; dasselbe beweist seine Lehre, welche sowohl nach ihrem Inhalte, als nach ihrer universalen Bestimmung nur von einem göttlichen Geiste kommen konnte; dasselbe beweist auch der Charakter seines ganzen Lebens, welcher extensiv in allen Verhältnissen, intensiv als die vollkommene Fleckenlosigkeit — gleichfalls in allen Richtungen, als das reinste göttliche Ebenmaaß aller Tugenden erscheint. Das Werk selbst, welches Christus unternahm und welches er für den Zweck seiner Sendung erklärte, die Stiftung einer neuen Religion und Religionsgesellschaft als eines himmlischen und göttlichen Reiches, die Umschaffung der ganzen Menschheit auf der Grundlage einer allgemeinen Vergebung der Sünden, und dieß für alle Zeiten und Räume, dieses Werk selbst erscheint als ein solches, welches nur im göttlichen Auftrage unternommen und nicht durch menschliche, sondern nur durch göttliche Kräfte ausgeführt werden konnte, deren Christus gewiß sein mußte, wie er es auch wirklich war. Zu diesen aus der Person des Gottmenschen geschöpften Beweisen kommen dann noch die schon in der Theorie der Offenbarung aufgeführten und schon in der alttestamentlichen Geschichte vorkommenden Kriterien des Wortes und der Thaten, der Weissagungen und der Wunder; wie in Christus die alten Prophetien ihre Erfüllung gefunden, so hat er selbst die Zukunft seines Werkes vorausverkündet, und der Verlauf der Weltgeschichte hat seine Voraussagungen gerechtfertigt; seine Wunderthaten erzählen uns und verbürgen seine Jünger, und die Fortdauer und fortschreitende Ausbreitung des Christenthums ist das größte perennirende Wunder. Durch so viele Momente ist der göttliche Ursprung der christlichen Offenbarung beglaubigt, welche zur Erlösung der Menschheit bestimmt, in der Welt verbreitet und in ihrer ursprünglichen Reinheit erhalten werden sollte; dazu hatte der göttliche Stifter zunächst seine Apostel, von ihm selbst gewählte und sorgfältig gebildete Männer ausersehen, denen er auftrug, sein Evangelium allen Völkern zu predigen und die Gläubigen in eine große christliche Lebensgemeinschaft oder Kirche (s. d. A.) zu vereinigen; zur Ausführung dieses großen Geschäftes verhieß er ihnen einen unfehlbaren göttlichen Beistand, den hl. Geist, der sie in alle Wahrheit einführen und in ihren Vorträgen leiten werde. So gerüstet, predigten die Apostel mündlich, und schrieben auch kurze Abrisse des Lebens und der Lehre Christi, wie Erläuterungen über einzelne Lehrpuncte und christliche Gebräuche. Jene mündlichen Vorträge, von den Nachfolgern der Apostel überliefert (Tradition im engern Sinne), und die apostolischen Schriften bilden die Erkenntnißquellen, durch welche die christliche Offenbarung zu uns gekommen ist; ihre Bewahrerin und authentische Aus-

legerin war zu allen Zeiten die stets lebendige Kirche, unter deren Augen sie entstanden und fortgeleitet wurden. Damit schließt die Religionsphilosophie, die Behandlung der Schrift und Tradition nach der allgemeinen Weise alter Literatur fällt in das Gebiet der historischen Theologie. — Die hier einschlagende Literatur umfaßt viele und verschiedenartige Schriften: zuerst gehören hieher die apologetischen Schriften aus allen christlichen Jahrhunderten, worin entweder die wahre Religion sammt dem ganzen Gange der göttlichen Offenbarung gegen das Heidenthum oder die christliche Religion im Besondern gegen das Judenthum und den Mohammedanismus vertheidigt wird, vergl. die Art. Apologetik u. Apologeten; ferner die einseitigen Darstellungen der Religionsphilosophie im Gegensatze zu der geoffenbarten Religion aus dem rationalistischen Standpuncte, über welche Darstellungsweise wir unsere Bemerkungen am Schlusse des Art. Religion ausgesprochen haben; endlich können auch die nicht minder einseitigen Theorien und Kritiken der Offenbarung hieher gezogen werden, vgl. Art. Offenbarung. Eine vollständige Auffassung der Religionsphilosophie findet man außer meiner Apologetik in drei Bänden in Dr. Staudenmaiers Encyclopädie der theologischen Wissenschaften §§ 150 bis 534. Vergl. hiezu die Artikel Philosophie, Paganismus und Pantheismus. [v. Drey.]

Religionsspötterei im weitesten Sinne des Wortes ist Herabwürdigung der Religion oder der Gegenstände religiöser Verehrung durch Wort, Schrift, bildliche Darstellung oder auch durch beschimpfende Handlungen, mittelbare Blasphemie, und ist mit den sich von selbst verstehenden Restrictionen nach den für die Blasphemie (s. d. Art.) überhaupt geltenden moralischen, kirchen- und civilrechtlichen Grundsätzen zu behandeln. Wird die unmittelbare Blasphemie als directe Verachtung Gottes mit Recht als der Gipfel sündhafter Frechheit und Vermessenheit bezeichnet, so ist die Religionsspötterei nicht bloß grobe Verletzung der dem Göttlichen und Heiligen schuldigen Ehrfurcht, sondern auch lieblose Hintansetzung der Achtung und Rücksicht, welche der fremden, und zwar das Heiligste und Theuerste betreffenden Ueberzeugung gebührt. Nehmen wir hiezu, daß der Spott eine ebenso unsittliche, als gefährliche, nach Umständen sogar tödtliche Waffe ist, so bemißt sich hiernach von selbst die Schwere der Verschuldung, welche die Religionsspötter selbst sowohl als auch Diejenigen auf sich laden, welche direct oder indirect, durch Druck, Verkauf oder Verbreitung von dergleichen Schriften oder wie immer dabei sich betheiligen. Daß die Verspottung der Religion auch civilrechtlich strafbar sei, wird von keiner Rechtstheorie in Frage gestellt werden, der die Einsicht in den engen Causalnexus zwischen Religion, Sittlichkeit und Staatswohl nicht völlig abhanden gekommen, und diesen Nexus allein ins Auge fassend, wird man die diesfallsigen Strafbestimmungen der neueren Gesetzgebungen eher als zu milde, denn als zu streng finden, wenn auch zugegeben werden muß, daß die frühere Strenge den gegenwärtigen Verhältnissen nicht mehr angemessen erscheint. — Erzeugt durch die angeborne Neigung des verdorbenen Menschenherzens, das Strahlende zu schwärzen und das Erhabene in den Staub zu ziehen, genährt und großgezogen durch eine der positiven Religion und dem Authoritätsglauben feindselige Philosophie, ist die Religionsspötterei — wenn wir von dem berühmten heidnischen Spötter Lucian von Samosata und einzelnen spätern, mehr sporadischen Erscheinungen, wie sie namentlich die Sturmfluth der Reformation auf die Oberfläche getrieben, Absehen nehmen — ein Kind der neuern, auch an anderweitigen unerfreulichen Erscheinungen so reichen Zeit. Die Wiege desselben ist in England zu suchen, in dessen religiös und politisch aufgewühltem Boden um das Ende des 17ten und die erste Hälfte des 18ten Jahrhunderts die berüchtigte deistische Philosophie (s. d. Art. Deismus) wucherte. Diese Philosophie — wenn man ein seichtes wissenschaftliches Gebahren so nennen will, dessen Repräsentanten der Mehrzahl nach einer ernsten Forschung und Prüfung abhold und, aller Sittlichkeit baar und ledig, von der unverhohlenen Tendenz geleitet waren,

ein frivoles Leben mit frivolen Lehrsätzen zu rechtfertigen — diese Philosophie fand es bequem, das Christenthum vorzugsweise mit den leichten, in jenen zerfahrenen Zeiten aber nur allzu ausgiebigen Waffen des Witzes und Spottes zu bekämpfen. Die Namen Schaftesbury, eines Freundes und Gesinnungsgenossen des berüchtigten Bayle, Findal, Toland, Mandeville, Chubb, Swift, Bolingbroke (s. d. A.) u. A. haben in dieser Hinsicht eine traurige Berühmtheit erlangt. Von England siedelte sich im Gefolge der atheistischen Philosophie die Religionsspötterei nach Frankreich über und brachte es hier, im Bunde mit französischem Witze und französischer Frivolität, durch Voltaire und die Encyclopädisten Diderot, D'Alembert u. A. zu einer Frechheit und Virtuosität, daß sie selbst in der damaligen, von Grund aus verdorbenen Gesellschaft Anstoß erregte und bisher wenigstens unübertroffen geblieben ist. Die französische Revolution hat mit ihren Blutströmen darauf geantwortet. Die französischen Vorbilder aber haben fast allerwärts, selbstverständlich auch in Teutschland, zahlreiche Nachahmung gefunden, weniger jedoch in den höhern wissenschaftlichen Sphären, deren Opposition gegen das Christenthum den wissenschaftlichen Ernst und Anstand mit wenigen Ausnahmen zu bewahren gewußt hat, als vielmehr in den Boutiquen der auf die niedrigsten Leidenschaften des Publicums speculirenden sog. Literaturjuden, sowie in denjenigen Kreisen der Nicht- und Halbgebildeten, in denen man seit geraumer Zeit schon gewohnt ist, Flachheit des Kopfes und Unwissenheit in Sachen der Religion mit anmaßendem Verstandesdünkel, und Immoralität mit dreister Irreligiosität und Freidenkerei Hand in Hand gehen zu sehen. [Hitzfelder.]

Religionsübung (religionis exercitium). Nachdem das Wesen des christlichen Gottesdienstes in dem Artikel „Gottesdienst“ behandelt worden ist, so soll hier auch die rechtliche Seite desselben, oder soweit derselbe in seiner Uebung mit dem Staate in Berührung kommt, behandelt werden. Da nämlich der christliche Gottesdienst oder der Cultus die äußere Darstellung der mit Gott und Christo durch den hl. Geist vermittelten Lebensgemeinschaft ist, so bietet sich an ihm zunächst die Seite dar, nach welcher die Religion in Beziehungen zum staatlichen Recht treten und Gegenstand besonderer Gesetzgebung werden kann. In der That zeigt sich auch geschichtlich das jeweilige Verhältniß, in welches sich der Staat überhaupt zu einer Religionsgesellschaft gesetzt hat, sehr kenntlich in der Weise ausgeprägt, wie er sich ihrem Gottesdienste gegenüber verhielt. So lange die heidnische Staatsgewalt in der erklärtesten Feindschaft gegen die Kirche verharrte, waren die gottesdienstlichen Zusammenkünfte der Christen der Gegenstand staatlicher Verfolgung. Als aber der große Constantin vor dem Kreuze Christi sich gebeugt hatte und der bis dahin heidnische Staat von dem christlichen Ferment mehr und mehr durchdrungen wurde, entfaltete einerseits der christliche Gottesdienst ungehemmt die ihm inwohnende reiche Herrlichkeit, während andererseits der heidnische Cult in Folge verbietender Gesetze in das Dunkel der Verborgenheit sich zurückzuziehen hatte. In gleicher Weise erwies in der Folgezeit der Staat seine innigste Verbindung mit der Kirche durch allseitige Förderung ihres Cultus, welcher nur die durch sein eigenes Wesen gesetzten Schranken kannte, sowie andererseits durch strafrechtliches Verfolgen der durch häretische Meinungen und Bestrebungen geschaffenen Culte (s. Häresie). So stellte sich bis zur sog. Reformation bezüglich des Gottesdienstes das Rechtsverhältniß als die Alternative dar, daß er von dem Staatsgesetze entweder anerkannt war und daher in seiner öffentlichen Darstellung staatlich nicht nur nicht gehemmt, sondern geschützt und gefördert wurde, oder daß er, durch Staatsgesetze verpönt, der strafrechtlichen Verfolgung unterlag. Dieses Rechtsverhältniß ging in Folge der Glaubensspaltung des 16ten Jahrhunderts andere und weitere Entwicklungen ein, indem auf der Grundlage des Westphälischen Friedens die neue Lehre über das landesherrliche Reformationsrecht, d. h. über das Recht des Landesherrn, in seinem Territorium die gottesdienstliche Ausübung des Glaubensbekenntnisses unbedingt oder nur bedingt zu gestatten oder selbige ganz auszuschließen, practisch wie wissenschaftlich ausgebildet

wurde. Hatte der Augsburger Religionsfriede vom J. 1555 die Parität nur auf Seite der Reichsunmittelbaren anerkannt, und hatten diese dadurch für die Bestimmung des Glaubens in ihren Territorien eine bis zur endlichen Ausschaffung von Andersgläubigen freie Wirksamkeit erlangt, so erweiterte der Westphälische Friede das Princip der Parität (s. d. Art.) zu Gunsten der Unterthanen insofern, als das landesherrliche Reformationsrecht (s. d. Art.) bezüglich der gottesdienstlichen Ausübung der Religion durch den Besitzstand des J. 1624 (Normaljahr) beschränkt wurde, indem die Katholiken und die Augsburgischen Religionsverwandten das Religionsexercitium gegenüber dem andersgläubigen Landesherrn in dem Umfange in Anspruch zu nehmen berechtigt wurden, wie sie es irgendwann im Laufe jenes Jahres gehabt hatten (J. P. O. Art. 5, § 31. 32). Die Religionsübung in diesem Besitzstand konnte nach dem technischen Ausdrucke des Friedensinstruments ein Exercitium religionis publicum oder privatum sein, je nachdem die Anhänger einer Confession die Rechte einer Corporation, deren Bestätigung einen Theil des öffentlichen Lebens bildet, besessen hatten, oder in ihrer religiösen Vereinigung nur als Privatgesellschaft anerkannt waren. Der rechtliche Begriff der öffentlichen Religionsübung bestimmt sich aber näher dahin, daß dieselbe der öffentliche, dem Religionsbekenntniß entsprechende und in öffentlichen Zusammenkünften nach den bestimmten Religionsgebräuchen mit Singen, Predigen ꝛc. geübte Gottesdienst ist, zu welchem das Volk ordnungsgemäß durch Glockengeläute zusammenberufen wird. Im Einzelnen werden die Kennzeichen des öffentlichen Gottesdienstes dahin angegeben, daß sich derselbe auf das Ansehen eines öffentlichen Gesetzes oder des Landesherrn oder auf bestimmte Verträge stützt; daß das Haus, in dem er abgehalten wird, auch nach Außen hin, vorzüglich durch den Glockenthurm, als ein Gotteshaus, als Kirche sich ankündigt; daß er zu bestimmten, öffentlich bekannten Stunden gefeiert wird, unter feierlichem Gesang, mit Orgelgetön; daß die Thüren der Tempel offen stehen; daß die Predigtvorträge von der Kanzel herab öffentlich gehalten werden; daß die Administration der Sacramente in solenner Weise geschieht; daß kirchliche Aufzüge (Processionen) gehalten werden, ebenso die Leichenbegängnisse unter öffentlicher kirchlicher Feier ꝛc. ꝛc.; endlich daß dem Cult in seiner öffentlichen Anerkennung begründete Rechtswirkungen zuerkannt sind. Hieher gehört unter Anderm die publica fides der Kirchendiener für ihre über Culthandlungen ausgestellten Documente und namentlich der strafrechtliche Schutz, den der Staat dem Gottesdienste, als einem öffentlichen Gute, durch dessen Herabwürdigung ein öffentliches Interesse verletzt wird, angedeihen läßt. — Im Uebrigen kann der öffentliche Cult nach der einen oder andern Seite hin beschränkt sein, z. B. daß bei den Katholiken die hl. Wegzehrung nicht in solenner Weise zu den Kranken getragen werden darf, ohne daß er deßwegen in seinem rechtlichen Charakter alterirt wäre. Belangend sodann das exercitium religionis privatum (Privatgottesdienst), so ist darunter jene Weise der Gottesverehrung verstanden, welche von einer zwar unter dem kirchlichen Obern zur gemeinsamen Religionsübung stehenden, aber vom Staat nur als Privatverein behandelten Genossenschaft innerhalb eines Privatgebäudes (Bethaus, Hauscapelle, Oratorium) ohne öffentliche Ceremonien geübt wird. Bei bloß gestattetem Privatgottesdienst ist zwar die Uebung alles dessen erlaubt, was wesentlich zum Gottesdienst gehört; dagegen fallen diejenigen Abzeichen weg, welche den Gottesdienst aus der Verborgenheit heraus in das Oeffentliche einführen. Kein Glockenthurm zeichnet schon für die Ferne das Haus des Gottesdienstes aus, welches sich auch durch sonst nichts vor andern Privathäusern kenntlich macht; kein Geläute ladet die Gläubigen zur kirchlichen Feier ein, keine Orgeltöne begleiten den Gesang ꝛc. Wie indessen der öffentliche Gottesdienst unbeschadet seiner rechtlichen Natur Beschränkungen unterworfen sein kann, so kann andererseits dem Privatgottesdienst ein größeres oder geringeres Maaß öffentlicher Begehung zugestanden werden, ohne daß hierdurch das Rechtsverhältniß selbst abgeändert würde. — Betrachten wir noch den Privatgottes-

dienst nach der bürgerlichen Seite, so steht dessen Kirchendienern die fides publica nicht zur Seite; der Vollzug ihrer Culthandlungen bei Tauf-, Trauungs- und Sterbfällen erhält die öffentliche Beglaubigung und Anerkennung erst durch den vom Pfarrer des öffentlich anerkannten Cultus zu besorgenden Eintrag in dessen Pfarrmatrikel; die strafrechtlichen Bestimmungen wider die Verbrechen der Herabwürdigung der Religion sind zunächst nicht für den Privatgottesdienst gegeben, wenn gleich Injurien oder Gewaltthätigkeiten gegen denselben in erschwerter Weise bestraft zu werden pflegen. — Auf die eine oder die andere dieser beiden Religionsübungen hatten nun zu Folge des Westphälischen Friedens nur diejenigen Katholiken und Augsburgischen Confessionsverwandten rechtlichen Anspruch, welche, wie oben gesagt, in irgend einem Theil des Normaljahres 1624 diesfälligen Besitzstand hatten (s. Annus decretorius). Ein andersgläubiger Landesherr konnte hierin zu ihrem Nachtheile keine willkürlichen Aenderungen treffen. Waren aber die Unterthanen eines andersgläubigen Landesherrn durch einen solchen Besitzstand nicht geschützt, oder traten sie in der Folge zu einer von dem Bekenntniß des Landesherrn abweichenden Confession über, so hatte der Landesherr, wenn er solche Unterthanen in seinem Lande dulden und nicht zur Auswanderung nöthigen wollte, ihnen wenigstens die einfache Hausandacht (devotio domestica simplex) zu gestatten. (J. P. O. Art. 5, § 34 bis § 37.) Diese Hausandacht, durch deren Gewährung man der den Katholiken und Augsburgischen Religionsverwandten im Friedensschlusse zugesicherten Gewissensfreiheit noch zu genügen glaubte, besteht darin, daß man ohne Zuziehung eines Geistlichen, und mithin ohne Administration der Sacramente, in Beschränkung auf den Familienkreis der Ausübung seiner religiösen Ueberzeugung durch Lesung von Andachtsbüchern, gemeinsames Beten und religiöse Ansprache an die Seinigen obliegt. Wie wir aber sowohl bei der öffentlichen als privaten Religionsübung Grade der Gestattung kennen gelernt haben, so kann auch die Hausandacht dadurch zu einer höhern Stufe erhoben werden, daß ihre Abhaltung durch einen Geistlichen, mithin unter Administration der Sacramente geschehen darf, eine Vergünstigung, welche namentlich öffentlichen Gesandten zu Theil wurde. Eine derartige, der Qualität eines Gottesdienstes näher gerückte Hausandacht heißt devotio domestica qualificata. Diese, die gottesdienstliche Ausübung des religiösen Bekenntnisses betreffenden Bestimmungen bezog aber der Westphälische Frieden nur auf Katholiken und Augsburgische Confessionsverwandte, zu welch letzteren er auch die Reformirten ausdrücklich zählte (J. P. O. Art. 7, § 1), mit Ausnahme der Protestanten in Oestreich, und es waren somit die Secten von diesen Gewährungen (J. P. O. Art. 7, § 2) ausgeschlossen. — Wie es nicht anders geschehen konnte, wurde gerade durch das protestantischer Seits mit größter Eifersucht überwachte landesfürstliche Reformationsrecht (s. d. Art.) bald die schon im Princip des Protestantismus gesetzte Neigung zur Spaltung und Sectenstifterei wesentlich gefördert. War schon dieser Zerklüftung gegenüber die Ausübung dieses Rechts in seiner Strenge fast unmöglich, so brach dasselbe in Folge der indifferentistischen Grundsätze, welche mit Friedrich II. von Preußen sich in rascher Folge auf die Throne setzten (s. Preußen), nach und nach in sich selbst zusammen, so daß der Standpunct des Westphälischen Friedens immer mehr aufgegeben wurde, bis selbst ein Reichsgesetz, der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Febr. 1803, § 63 in der Erklärung, daß es den teutschen Landesherrn freistehe, auch andere Religionsverwandte zu dulden, die früheren Schranken aufhob. In weiterer Entwicklung schloß die Bundesacte vom 8. Juni 1815, Art. 16 die Reprobation einer der anerkannten Hauptconfessionen — denn nur diese dürfen nach der Geschichte des Artikels unter den „christlichen Religionsparteien" verstanden werden — völlig aus, und auf diese allgemeine Grundlage wurde in den meisten teutschen Bundesstaaten den reichsgesetzlich anerkannten Religionsgenossenschaften unter völliger Ausschließung des Reformationsrechts freie und öffentliche Religionsübung verfassungemäßig zugesichert.

So in Bayern, Sachsen, Hannover, Würtemberg, Churhessen, Hessen-Darmstadt, Braunschweig, Sachsen-Coburg und Altenburg, Sachsen-Weimar, Baden, Nassau, Mecklenburg &c. Preußen hatte schon durch das Allgemeine Landrecht Thl. II, Tit. 11 die vom Staat ausdrücklich aufgenommenen Kirchengesellschaften mit Freiheit und Oeffentlichkeit der Religionsübung ausgestattet. — Die Rechtslehrer sind darüber einverstanden, daß durch den erwähnten Artikel der teutschen Bundesacte das Recht des Landesherrn, die Religionsübung der Confessionen, falls diesen nicht durch den Westphälischen Frieden erworbene Rechte zur Seite stehen, kraft Reformationsrechts verschieden zu bestimmen, nicht beseitigt worden ist. Daher konnte und durfte Oestreich die Bestimmungen des Toleranzedicts vom 13. Octbr. 1781, durch welche es für die Augsburgischen und Helvetischen Confessionsverwandten und für die nichtunirten Griechen ein ihrer Religion gemäßes Privatexercitium eingeräumt hatte, ohne rechtliche Behinderung fortbestehen lassen. — Das Privatexercitium griff in den übrigen teutschen Bundesstaaten, wofern nicht die Staatsverfassungen wie in Hamburg und Luxemburg allen christlichen Confessionen freie Religionsübung zugesichert hatten, für die nicht reichsgesetzlich anerkannten Religionsparteien (Menoniten, Quäcker, Herrnhuter &c.) Platz; es war dieses jedoch weder eine unmittelbare Folge des Reichsdeputationshauptschlusses, noch der teutschen Bundesacte, welche ihrer gar nicht erwähnte, noch der in den einzelnen Verfassungsurkunden den Staatsangehörigen gewährten Gewissensfreiheit; vielmehr war es eine aus dem landesherrlichen Reformationsrecht abfließende stillschweigende oder ausdrückliche Gestattung. (Vergl. Preuß. allg. L.-R. Thl. II, Tit. 11, §§ 20 bis 26. Bayer. V.-U. Beil. II, §§ 26 bis 37. Großh. bad. Edict, die kirchliche Staatsverfassung betreffend, v. 14. Mai 1807, § 7.) — Die bisherige Ausführung suchte das in Teutschland bisher bezüglich der Religionsübung geltende Staatsrecht in kurzen Zügen darzustellen. Wie indessen in den Jahren 1848 und 1849 überhaupt alle öffentlichen Rechtsverhältnisse andere Phasen von Entwickelungen eingehen zu wollen schienen, so sollte auch das in Rede stehende Recht auf einer neuen Grundlage, der unbeschränkten Religions- und Vereinsfreiheit der Individuen, aufgebaut werden. Wirklich sind auch in dem einen oder andern teutschen Staate im Sinne des neuen Princips staatsrechtliche Bestimmungen getroffen worden. Wir wollen indessen hoffen, daß die künftige juristische Fortentwicklung unseres Rechtsverhältnisses im Ganzen der corporativen Freiheit gegenüber einer selbstsüchtigen Individualfreiheit die gebührende Anerkennung und Wirksamkeit sichern wird.

Religionsvereinigung, Wiedervereinigung, d. i. Versuche seit der Glaubensspaltung des 16. Jahrhunderts die verschiedenen protestantischen Religionsbekenntnisse unter sich und die Protestanten überhaupt mit der katholischen Kirche wieder zu vereinigen. Die Gesammtzustände der europäischen Völker, wie dieselben aus dem Abfalle eines großen Theiles der abendländischen Christenheit von der katholischen Kirche im Verlaufe des 16. Jahrhunderts sich gestaltet hatten, standen im offenbaren Widerspruche mit der Idee der Kirche als des Reiches Gottes auf Erden, mit dem von allen Bekenntnissen festgehaltenen apostolischen Symbolum, welches den Glauben an eine allgemeine (katholische) Kirche ausspricht. Die christliche Offenbarungswahrheit ist eine einige, untheilbare; mit dem Doppelgesetze der Liebe, dem eigentlichen Kennzeichen der Jüngerschaft Jesu Christi, ist Spaltung, Trennung unverträglich. Christus hat vor seinem Hinscheiden auf nichts so sehr gedrungen, als auf Einheit und Vereinigtbleiben aller seiner Jünger; nach der Apostel und der Kirchenväter einstimmiger Lehre gibt es kein größeres Verbrechen, als Spaltung, Zerreißung der Kirche, des mystischen Leibes Christi. Mit der durch das ganze Wesen der christlichen Kirche gegebenen und allenthalben so laut ausgesprochenen Idee der Zusammengehörigkeit und Einheit aller Bekenner Christi zu einer großen Gottesfamilie im Glauben und Liebe waren die von der einen

Kirche losgetrennten Religionsparteien in factischen Widerspruch verfallen. Statt kirchlicher Einheit war nunmehr vielfältige Spaltung und Zerrissenheit eingetreten, statt religiöser Eintracht und innern Friedens der christlichen Völker bittere Zwietracht, Haß, Krieg und gegenseitige Verfolgung, in allen Gebieten des gesellschaftlichen, des politischen, bürgerlichen und des Familien-Lebens nie ruhende Feindseligkeit, physisches und moralisches Elend und Verderben mit vollen Schalen über die Völker ausgießend; Bürgerkriege in allen Ländern, immerwährende Beschwerden und Rechtsstreite, Mißtrauen und Reibungen zwischen Obrigkeiten und Unterthanen, Streite zwischen den Schulen, in der Literatur; Landesverrath in Teutschland und Frankreich, in der Diplomatie List und Betrug der Höfe gegeneinander. Nachdem die Glaubensspaltung so große Uebel aus ihrem Schooße ausgeboren hatte, mußte von dreifachem Gesichtspuncte aus, von dem religiösen, dem sittlichen und dem politischen, eine Wiedervereinigung als höchst wünschenswerth erscheinen, und haben daher auch seit dem Zeitalter der Reformation bis zur Stunde Theologen, Philosophen und Staatsmänner viel an Wiedervereinigung der getrennten Religionsgesellschaften gedacht und, je nach individuellem Standpuncte, in verschiedenen Vorschlägen auf Bewerkstelligung einer solchen hingearbeitet. Außer diesen allgemein christlichen Gründen für eine Wiedervereinigung gab es aber für die einzelnen von der Kirche abgetrennten Religionsparteien noch besondere, aus denen sie eine Vereinigung, wenigstens unter sich, beständig wünschen mußten. Nichts hatte bereits seit den ersten Jahren der Reformation die Reformatoren und ihr Werk in so nachtheiliges Licht gestellt, als die Uneinigkeit derselben unter sich in der Lehre, die gegenseitige Feindseligkeit und Verketzerung, namentlich aber die Spaltung des ganzen Protestantismus in zwei Hauptparteien durch die zwiespältige Abendmahlslehre der Lutheraner und der Reformirten. Durch diese Spaltung des Protestantismus in sich, die vielen Parteien, in welche wieder jeder der beiden Hauptzweige auseinander ging, und die hiedurch gegebenen immerwährenden innern Kämpfe war nun aber nicht allein seine äußere Macht gegenüber der katholischen Kirche bedeutend gebrochen, sondern sie war auch eine stehende Protestation gegen das Princip des Protestantismus, indem aus diesem viele verschiedene Kirchen-Secten hervorgegangen waren, die sich alle mit gleicher Berechtigung für die wahre Kirche Christi ausgaben, während es nach Offenbarung und Vernunft nur *eine* Kirche Christi geben kann. Auch haben die Protestanten zu allen Zeiten das schwere Gewicht dieses Argumentes gegen ihr ganzes Religions- und Kirchenwesen schmerzlich empfunden, und sind Viele aus ihrer Mitte, von demselben mächtig ergriffen, in den Schooß der Kirche wieder zurückgekehrt. Aus dieser ihrer Lage ist es zu erklären, daß von den Protestanten die ersten und häufigsten Versuche zu einer Vereinigung unter sich selber gemacht worden sind; auch läßt sich aus eben dieser Lage auch schon vermuthen, welcher Art in der Regel die Motive gewesen sein werden, aus denen eine Vereinigung angestrebt wurde. Durch Vereinigung der getrennten Parteien zu einer Religionsgemeinschaft sollte die materielle und die moralische Macht des Protestantismus gegenüber der Kirche erhöht und sollte das aus ihrer innern Uneinigkeit und gegenseitiger Verketzerung hergenommene Argument gegen das Princip desselben den Katholiken aus den Händen gewunden werden. Der erste Versuch dieser Art wurde im J. 1525 gemacht, als Straßburger Theologen, aufgeschreckt durch den heftigen Streit zwischen den Lutheranern und Zwinglianern über das Abendmahl, eine Deputation an Luther entsandten, die Wichtigkeit des Zusammenhaltens und der Einheit der teutschen und der schweizerischen Bekenner der „verbesserten Religion" gegenüber der Herrschaft des Papstes ihm an's Herz zu legen, wie auch, daß die Verschiedenheit in der Lehre zu gering sei, als daß ihretwegen das Band brüderlicher Liebe zerrissen werden solle. Luther aber gab zur Antwort, Vereinigung sei unmöglich, entweder sei er oder Zwingli Satans Diener, und nie werde er aufhören, Zwingli's Lehre zu bekämpfen. Dieser Versuch verdient besonders aus dem

Grunde angeführt zu werden, weil derselbe als Typus aller nachfolgenden betrachtet werden kann, sowohl nach seinen Motiven, als dem Benehmen beider Theile und dem Resultate. Vier Jahre später (1529) wurde der zweite Versuch gemacht, ausgehend von dem Landgrafen Philipp von Hessen, der Luther und Melanchthon, dann Zwingli und Oecolampad nach Marburg zu einer Conferenz einlud, damit die beiden Parteien sich vereinigen sollten; des Landgrafen Absicht war, die lutherische Partei in Teutschland durch ein Bündniß mit den Reformirten in der Schweiz zu stärken gegen den teutschen Kaiser. Der Versuch scheiterte auch dießmal an Luthers unbeugsamem Beharren bei seiner Abendmahlslehre. Scheinbar gelang der dritte Versuch in der sogenannten „Wittenberger Concordia“ (1536), wo, nach Zwingli's Tode, der zweizüngige Bucer die Unterhandlungen übernommen, auf Luthers Forderung erklärte, er habe bisher geirrt und, im Namen der Schweizer, bekannte, daß Christi wahrer Leib und wahres Blut ohne Unterschied allen Nießenden dargereicht, der natürliche und wahre Leib und das Blut wahrhaft empfangen werde, nicht nur in dem Herzen, sondern auch mit dem Munde. Als indessen Bucer in der Schweiz dieß Ergebniß mittheilte, ward er mit Schimpf überhäuft, fing sodann an, in gewohnter Weise die Vereinigungsformel in Zwinglischem Sinne zu deuten, worauf 1544 Luther mit größerer Heftigkeit, als je zuvor, den Abendmahlsstreit wieder aufnahm und die „Sacramentirer“ als die verworfensten Ketzer verdammte. Nach Luthers Tode brachen Parteiungen in Menge unter den Lutheranern selbst aus, die durch die „Concordienformel“ gehoben werden sollten; diese Formel aber machte, durch Verdammung der Reformirten, den Riß zwischen den Parteien noch größer. Dessenungeachtet wurde unmittelbar nach dem Einrücken des eifrig lutherischen Königs Gustav Adolph von Schweden in Teutschland zu Leipzig 1631 von Seite reformirter Theologen der Fürsten von Brandenburg, Hessen und Cassel mit lutherischen Theologen aus Chursachsen ein neuer Versuch gemacht; die Motive zu diesem von den Reformirten ausgehenden Schritte waren in den politischen Constellationen nahe gelegt, die lutherischen Theologen erkannten ihre günstigere Stellung, und gaben schon beim Beginne der Verhandlungen die Protestation ab, daß von keiner Seite etwas Verbindendes beschlossen werden könne. Diese Versuche waren fast alle von den Reformirten ausgegangen, wie dann diese überhaupt in der Schweiz, in Teutschland, in Frankreich und allerwärts viel geneigter waren, mit den Lutheranern Vereinigung einzugehen als umgekehrt, entweder weil der Indifferentismus frühe schon bei den Reformirten eingekehrt war oder sie durch unredliche Künste ihre Lehrmeinungen in jede beliebige Formel hineinzutragen sich gewöhnt hatten. — Im J. 1721 ist nun aber auch einer der angesehensten lutherischen Theologen, Christ. Matth. Pfaff, Kanzler in Tübingen, mit einem Vereinigungsproject aufgetreten, indem er am Reichstage zu Regensburg eine Schrift in Umlauf setzte, welche eine höchst dringende Aufforderung zur Vereinigung der getrennten evangelischen Religionsparteien mit Nachweisen der Ausführbarkeit enthielt. Wie vorsichtig und gemäßigt der Plan auch angelegt, wie geringe gegenseitige Opfer auch verlangt waren, so ist dennoch sehr bald eine Fluth heftiger und bissiger Schriften dagegen erschienen, wie denn überhaupt noch jeder derartige Versuch damit geendigt hat, daß der Parteigeist mit gesteigerter Heftigkeit entbrannt ist; auch jetzt wieder waren es lutherische Theologen, die mit einer förmlichen Wuth über das Project hergefallen sind (Planck, Ueber die Trennung und Wiedervereinigung). Der so üble Ausgang dieses Versuches hat bis in das 19. Jahrhundert hinein von Wiederholung eines solchen in Teutschland abgeschreckt. — In Frankreich haben die Calvinisten oft große Bereitwilligkeit an Tag gelegt, mit den Lutheranern und andern protestantischen Parteien eine Vereinigung einzugehen. In diesem Lande bildeten sie immer den bei weitem schwächsten Religionstheil, wünschten daher durch Vereinigung mit den Lutheranern Teutschlands und den Anglicanern in England ihre Stellung und Macht gegenüber dem Könige von

Frankreich zu stärken. So faßte, um frühere unbedeutendere Versuche zu übergehen, die reformirte Nationalsynode von Gap (1603) den Entschluß, mit teutschen Universitäten, mit jenen zu Genf, zu Sedan, mit England und Schottland in Unterhandlung zu treten und die betreffenden Regenten für eine Vereinigung, zuerst aller reformirten und dann auch der lutherischen Bekenntnisse zu gewinnen. König Jacob I. von England griff den Plan freudig auf; es war eben zu der Zeit, wo die reformirten Theologen Hollands über die Gnade und die Prädestination so heftige Streite führten, die in eine neue Spaltung, in Gomaristen und Arminianer (Remonstranten), ausgelaufen, und wo der König einen ähnlichen Riß in England befürchtete. Der gelehrte, friedfertige und allgemein hochangesehene Niederländer Hugo Grotius wurde dabei um ein Gutachten angegangen, worin er zur Förderung des Werkes hervorhebt, daß die anglicanische Kirche manche sehr weise Gebräuche der alten Kirche beibehalten habe, denen zu wünschen wäre, daß die französischen Reformirten dieselben besser zu würdigen wüßten. Näher war von jener Synode der Plan dahin angegeben, daß alle besondere Bekenntnisse (Bekenntnißschriften) zusammengeschmolzen und in ein neues, allgemeines zusammengefaßt werden sollten; auf die Weise würden alle gehässigen Parteibenennungen, lutherische, zwinglische, calvinische u. dgl. wegfallen. Zu dem Ende sollten vorerst die verschiedenen reformirten Parteien unter sich vereinigt werden, die französischen Reformirten, die englischen, die niederländischen, schweizerischen und teutschen; auf eine zweite Generalsynode sollten auch die Lutheraner eingeladen und auch mit ihnen die Vereinigung vollzogen werden. Auf der nach Tonneins zu berufenden Synode solle aller Dispput über controverse Artikel untersagt sein; ein aus allen Parteien zusammengesetztes Büreau solle aus allen Bekenntnissen ein einziges formuliren, worin Alles wegbleiben soll, was zum Heile nicht nothwendig und das zum Heile Nothwendige in allgemeine und unbestimmte Ausdrücke gefaßt sei, so daß jeder Theil seine Lehre darin unterbringen könne; worin man aber sich nicht zu vergleichen vermöge, darüber solle nicht mehr geschrieben, gelehrt und gepredigt und Niemand deßwegen mehr verdammt werden. Zwei Synoden wurden zu Tonneins und eine dritte zu Vitrè (1617) gehalten, jedesmal aber scheiterte der Plan an seiner innern Unmöglichkeit. Dessenungeachtet wurde derselbe in England unter Carl I., Carl II., Jacob II. und Wilhelm III. modificirt wieder aufgenommen, aber immer blieb derselbe erfolglos. Nach so viel vergeblichen Versuchen haben sich endlich die Getrennten seit dem 18. Jahrhundert in ihr Schicksal als ein unabwendbares ergeben; sie haben daher angefangen, sich einander zu toleriren, d. i. sich einander nicht mehr zu verdammen, um sich nicht durch fortgesetzte Bekämpfung einander zu schwächen und durch offenbare Zwiste der katholischen Kirche gegenüber sich zu viele Blößen zu geben. In dieser gegenseitigen Toleranz sollte nun auch nach Basnage und andern spätern Theologen die Union der Getrennten bestehen. So haben es also die beiden Hauptparteien des Protestantismus zu einer Vereinigung unter sich nicht bringen können; hätten sie es aber auch zu einer solchen gebracht, so würden sie damit im günstigsten Falle nur einige zufällige Vortheile errungen haben; der Idee des Reiches Gottes auf Erden wären sie immer noch fern geblieben, so lange sie nicht mit der katholischen Kirche vereinigt waren. In Teutschland, wo die Reformation ausgebrochen war, hatte man auf katholischer Seite das ganze 16. Jahrhundert hindurch den Gedanken einer gütlichen Vergleichung der Augsburgischen Confessionsgenossen mit der Kirche nicht aufgegeben; auf vielen Colloquien und Reichstagen hatte man eifrig an einer solchen gearbeitet, aber fruchtlos, da der Gegentheil keinen der materiellen Gewinne, welche ihm die Reformation gebracht, aufgeben wollte; selbst in dem Religionsfrieden (1555) war dieser Gedanke festgehalten, ausdrücklich ausgesprochen; und als bereits lange das Concil von Trient geschlossen, seine Decrete publicirt worden und die Spaltung allseitig als vollendete Thatsache dastand, sodann ein 30jähriger Krieg aus jener Spaltung

des Glaubens entbrannt war, ist die Hoffnung auf Wiedervereinigung nicht aufgegeben worden, weil die factische Trennung in zu schreiendem Widerspruche stand mit dem Selbstbewußtsein des christlichen Glaubens und der Kirche, und hat daher der westphälische Frieden fast in jedem seiner Paragraphen die Aussicht auf Vereinigung ausdrücklich offen gehalten. Dieser Friede hatte nur den materiellen Kampf stille gestellt, um Teutschland vor gänzlichem Untergange zu retten; die innerlich brennende Wunde hatte er nicht geheilt und dauerte der Schmerz der Trennung fort, kam selbst erst recht zum Bewußtsein, als das Waffengetöse verstummt war und das ganze Elend der Glaubensspaltung überschaut werden konnte. Zehn Jahre nach dem Schlusse des westphälischen Friedens (1658) bei Gelegenheit des nach Frankfurt zur Kaiserwahl ausgeschriebenen Reichstages sehen wir daher schon von beiden Seiten Vorschläge zu einer Wiedervereinigung der teutschen Protestanten mit der Kirche bei dem neu gewählten Kaiser Leopold I. und den Churfürsten eingehen. Protestantische Theologen schlugen behufs einer solchen Vereinigung vor: 1) der Primat des apostolischen Stuhles soll wie auch der Papst als Oberhaupt der Kirche anerkannt werden; jedoch sollten ihm als Beisitzer Glieder des einen und andern Bekenntnisses beigegeben werden. 2) Zur Entscheidung dogmatischer Fragen solle die hl. Schrift allein maßgebend sein. 3) Die Priesterehe solle gestattet und der Cölibat bloß für die Mönche beibehalten werden. 4) Die vierzigtägige Fasten soll getheilt und in drei verschiedene Jahreszeiten verlegt werden. 5) Jedem soll die Ansicht über die Ohrenbeicht und das Purgatorium frei gegeben werden. Anders war der Plan, mit welchem bei dieser Gelegenheit, unter Zustimmung vieler gemäßigten Protestanten, der Jesuit Masen aufgetreten ist. Er hatte nämlich, in Anbetracht, daß die protestantischen Doctoren und Prediger sich beständig mit verführerischem Scheine auf das geschriebene Wort Gottes beriefen, ohne doch in Wahrheit einen ihrer Sonderartikel aus der Schrift gewiß machen zu können, und ferner, daß die Katholischen, obgleich sie auch die Tradition für nothwendig erachten für die Erkenntniß des ganzen Offenbarungsinhaltes, dennoch auch mit der hl. Schrift allein ihre Lehren weit besser beweisen könnten, als der Gegentheil die seinigen, eine Confession aus der hl. Schrift allein aufgestellt in 7 Capiteln, jedes mit mehreren Artikeln als ebenso vielen Glaubenssätzen, denen die beweisenden Schriftstellen beigegeben waren, mit Bemerkungen am Schlusse jedes Capitels, in welchen die abweichenden Lehrpuncte der Augsburgischen Confession recensirt waren. Katholische und protestantische Fürsten und Stände hatten eine Adresse an den Kaiser gerichtet und diese Confession als Grundlage zu einer Vereinigung beigelegt. Dabei hatten sie die Anträge gestellt: allen Pfarrern und Doctoren, an Kirchen und Universitäten, solle verboten werden, die hl. Schrift nach ihrer Privatmeinung und abweichend von dem altherkömmlichen und allgemeinen Sinne der ersten Väter, den diese von den Aposteln überkommen hätten, zu erklären: alle Universitäten sollen angehalten werden, das in der beigefügten Confession enthaltene Gotteswort in dem allgemeinen Sinne anzunehmen, zu unterschreiben und auf diese Wahrheit zu schwören, oder sollen es evident widerlegen; wollten sie das nicht, so sollten sie als Feinde der göttlichen Wahrheit und Verführer des Volks erklärt werden. So war zum ersten Male wieder, nach vollendeter Trennung, der Gedanke an Wiedervereinigung am Mittelpuncte des teutschen Reiches angeregt worden, und zwar gemeinschaftlich von Reichsständen der verschiedenen Religionstheile. Der Wunsch nach Wiedervereinigung wurde auf nachfolgenden Reichstagen wiederholt, und hat endlich Kaiser Leopold I. 1691 dem Bischofe Spinola von Neustadt Vollmacht ertheilt, mit allen Staaten, Gemeinden und Privaten des protestantischen Bekenntnisses innerhalb seiner Länder zum Zwecke einer Wiedervereinigung Verhandlungen anzuknüpfen, vorbehaltlich der päpstlichen und kaiserlichen Ratification der Beschlüsse. Spinola, bei dem Herzoge Ernst August die günstigste Aufnahme für sein Vorhaben vermuthend, begab sich zuerst an dessen Hof nach Hannover und von diesem ward

der gelehrte und friedliebende (protestantische) Abt von Loccum, Molan, beauftragt, mit dem Bischofe in Unterhandlung zu treten; derselbe erhielt auch Vollmacht vom Churfürsten von Sachsen und von den übrigen Kirchen des Augsburgischen Bekenntnisses in Teutschland. Die beiden Männer, der Bischof Spinola und der Abt Molan, besaßen ganz die zu solchem Friedensbenehmen erforderlichen Eigenschaften, und schien das Werk glückliche Aussichten zu haben. Die Fortführung der Verhandlungen wurde nach einiger Zeit von Spinola dem großen Bischofe Bossuet (s. d. Art. Bossuet) und bald danach von Molan dem berühmten Philosophen Leibnitz (s. d. Art. Leibnitz) übergeben; damit war das Werk theilweise in noch bessern Händen (die gegenseitig gewechselten Schriften siehe in dem Art. Molan). Zeloten unter den lutherischen Theologen, welche Molan verdächtigten, der gereizte Ton, in welchen Leibnitz allmählig verfiel, ganz besonders politische Rücksichten, welche während der Verhandlungen wach geworden und dem Hause Hannover Vorschreiten in dem Friedenswerke erschwerten, sind die Klippen gewesen, an denen das Werk gescheitert ist. In Folge der Kinderlosigkeit mehrerer auf die Thronfolge in England berechtigter Erben hatte sich die Aussicht auf diesen Thron für die hannöverische Herzogin Sophia eröffnet (1701); jedoch war sie durch das seit der Vertreibung des Königs Jacob II. in England bestehende Gesetz von der Thronfolge ausgeschlossen, wenn sie die katholische Religion angenommen oder auch nur einen katholischen Prinzen geheirathet hätte. Dieß war der eigentliche Grund, warum Hannover und Leibnitz die Verhandlungen abgebrochen hat. Leibnitz hat selber bei einer andern Gelegenheit dieses Motiv deutlich genug zu verstehen gegeben. Als nämlich um jene Zeit der Herzog von Braunschweig-Lüneburg der protestantisch-theologischen Facultät zu Helmstädt die Frage vorgelegt, ob eine protestantische Princessin, welche einen katholischen König zu heirathen gedenkt, mit gutem unverletzten Gewissen die römisch-katholische Religion annehmen könne, diese Facultät, an ihrer Spitze Fabricius, das Gutachten gegeben, daß die römisch-katholische Kirche im Grunde des Glaubens und der Seligkeit nicht irre und daß folglich der Uebergang vom Protestantismus zum Katholicismus erlaubt sei (s. Calixt), hat Leibnitz dem Fabricius wegen dieser Milde einen Verweis gegeben: „Sie wissen, schrieb er ihm, daß das ganze Ahnrecht unsrer Fürsten (Hannover) auf den Thron von England gebaut ist auf den Haß und die Aechtung der römischen Religion in diesem Reiche. Daher dürfen wir diese Kirche nicht mit so viel Schonung behandeln". — Auch mit der reformirten Religionspartei sind noch vor Abschluß des Concils von Trient Vergleichungsversuche gemacht worden. Die namhaftesten waren die Conferenz zu Baden 1526 zwischen katholischen und zwingli'schen Theologen, die mit einer Verwerfung der reformirten Lehre geendigt, der aber bald danach mehrere Cantone der Schweiz aus eigennützigen Motiven entgegengehandelt haben. Ein zweiter Versuch wurde 1561 auf dem Colloquium zu Poissi gemacht, wo der reformirte Theologe Theod. v. Beza dem Cardinal de Tournon gegenüberstand. Der große Abstand in der Lehre von der Eucharistie überzeugte sehr bald von der Unmöglichkeit einer Vereinigung. Später faßte der kräftige Cardinal Richelieu, früher selber Controversist, nachdem er die politische Macht der französischen Reformirten gebrochen hatte, neuerdings den Gedanken einer Wiedervereinigung derselben mit der Kirche, in der Hoffnung, daß ihre politische Ohnmacht sie jetzt willfähriger gemacht haben werde; indessen ereilte ihn der Tod vor Beginn des Werkes. Ludwig XIV. griff den Gedanken wieder auf; die Mittel und Wege aber, die er in seiner Herrschsucht eingeschlagen hat, die List und rohe Gewalt, deren er sich bedient hat, haben die Gemüther der Getrennten weiter von der Kirche entfernt, als sie es früher gewesen waren. Unter allen protestantischen Glaubensgenossenschaften ist keine, welche im Cultus, Verfassung und selbst in der Lehre noch so viel aus der katholischen Mutterkirche mitgenommen und beibehalten hätte, als die anglicanische (s. Hochkirche), die daher auch für eine zu bewerkstelligende Wieder-

vereinigung die meisten Anknüpfungspuncte darbietet. Hierauf bauend haben zwei berühmte Theologen zu Anfang des 18. Jahrhunderts, Wake, als Agent des Erzbischofs von Canterbury, und Dupin, ein katholischer Theologe in Frankreich, behufs einer Wiedervereinigung Unterhandlungen angeknüpft (1718). Es war dieselbe Zeit, wo die französische Kirche wegen der Grenzen der Primatialrechte mit dem apostolischen Stuhle in harte Reibungen gerathen war, wo die Anglicaner sich Hoffnung machten, die französische Kirche würde wegen der „gallicanischen Freiheiten“ leichtere Bedingungen zur Vereinigung bieten oder auch allenfalls von dem apostolischen Stuhle sich lossagen. Wake, apostolische Succession der anglicanischen Bischöfe wie volle Orthodoxie der anglicanischen Kirche behauptend, wollte eine Vereinigung der beiden Kirchen als zweier völlig gleich berechtigter Genossenschaften, wollte daher auch von keinerlei Aufgeben oder Opfer ihrerseits etwas hören: und als er unter der Hand merkte, daß man in ganz Frankreich von einer etwaigen Losreißung vom apostolischen Stuhle nichts wissen wolle, gab er den Plan als einen unausführbaren auf. Ueber einen Versuch, die Protestanten in Schweden mit der katholischen Kirche wieder zu vereinigen, vergl. den Art. Possevin. — Außer diesen unter höherer Authorität gemachten Vereinigungsversuchen haben auch viele einzelne Theologen der verschiedenen Religionstheile seit dem 16. Jahrhundert Friedensvorschläge gemacht. Dahin gehört zuerst Erasmus von Rotterdam, dann dessen Schüler Georg Wicel mit seinen Schriften Methodus concordiae ecclesiast. (1533) und der im Auftrage Kaiser Ferdinand I. geschriebenen Via regia (1564); dann Georg Cassander (De articulis relig. inter cathol. et protest. controversis consultatio ad imperat. Ferdin. I. et Maximil. II. (1564). Unter den Protestanten waren es der Schotte Duräus, der sein ganzes Leben mit Reisen und Vorschlägen für Wiedervereinigung zugebracht hat; dann Georg Calixt (s. d. A.) an der Universität Helmstädt, die sich seit den ersten Zeiten durch gemäßigte Gesinnung und Friedensliebe ausgezeichnet hat. Er stellte als Grundsatz auf, die von den Vätern der fünf ersten Jahrhunderte bekannten Lehren sollten allgemein angenommen werden. Der bedeutendste Theologe in dieser Reihe aber ist Hugo Grotius (s. d. A.) gewesen und seine so friedliebenden Ansichten sind niedergelegt in seiner Schrift Votum pro pace ecclesiastica. In Frankreich traten während des 17. Jahrhunderts mehrere einzelne reformirte Theologen auf mit Projecten einer Vereinigung aller christlichen Bekenntnisse des Orients und Occidents; die Theologen dieser Richtung heißen „Universalisten“, sind Männer, die aus Furcht vor der abschreckenden Lehre der Dortrechter Synode (1618) dem Socinianismus sich in die Arme geworfen und von diesem rationalistischen Standpuncte aus jenes weitausgreifende Project faßten. An der Spitze der Richtung steht Huisseau, Professor und Prediger zu Saumur; in Folge derselben Richtung vertiefte sich Papin in die Grundsätze der verschiedenen Bekenntnisse und endigte damit, daß er katholisch wurde. In keinem Lande grassirte das Sectenwesen ärger und nirgends hat dasselbe so andauernd die Staatsgesellschaft erschüttert, als in England; daher mußte auch hier der Gedanke an eine Vereinigung häufig auftauchen. Aber auch der religiöse Indifferentismus ist zuerst in England eingerissen, und so tragen denn auch fast sämmtliche Reunionsvorschläge dort zu Lande das Gepräge des Indifferentismus, selbst des Unglaubens. Der berühmte Kanzler Baco war einer der Ersten, der mit solchen Vorschlägen auftrat. Er meinte, in den Geheimnißlehren des Glaubens stimmten alle Parteien überein; worin sie von einander abwichen, sei nicht von der Wichtigkeit, daß sie in Trennung beharren sollten: dabei war er sehr versöhnlich gegen die katholische Kirche gesinnt. Gleicher Gesinnung war Bischof Forbes von Edinburg, der mit dem Gedanken umging und zu dem Zwecke schrieb, alle Secten Englands zu vereinigen und der katholischen Kirche näher zu bringen. Ein dritter war Doctor Bury zu Oxford, jedoch Indifferentist; Glauben und Reue waren nach ihm die zwei einzigen Dinge, an die das Heil geknüpft sei. Seine Schrift „Nacktes Evangelium“ wurde

vom Clerus der Universität verbrannt. In demselben Geiste ist sodann auch der Philosoph Locke in seiner Schrift „vernünftiges Christenthum" aufgetreten. Christus und die Apostel, meint er, hätten weiter nichts zu glauben gefordert, als daß Christus der Messias sei; alle Christen, die diesen Artikel glaubten, seien Glieder Einer, d. i. der Einen Kirche. — Von allen diesen Projecten unterscheiden sich wesentlich die Wiedervereinigungsvorschläge, die im Verlaufe des 17. und 18. Jahrhunderts von katholischen Theologen ausgegangen sind. Ihre Vorschläge und Mittel bestehen in Aufklärungen der Fragen, auf die es ankommt, in Entfernung von Mißverständnissen bei den Differenzpuncten, in Ausscheidung solcher Vorstellungen, welche durch Unwissenheit oder bösen Willen Einzelner damit verbunden worden, in Reducirung der Controversen auf die wesentlichen Puncte, in gründlicher, präciser und gedrängter Darlegung des reinen katholischen Lehrbegriffs. Andere Mittel und Wege läßt das Princip der katholischen Kirche nicht zu, denn sie ist nicht Urheberin, nicht Herrin, sondern bloß Verwalterin und Wächterin des Glaubens; sie kann daher den Glauben nicht behandeln wie politische und diplomatische Fragen und Angelegenheiten, die mit gegenseitigen Zugeständnissen transigirt werden. Die Wahrheit bedarf keiner andern Mittel, als daß sie rein hingestellt werde, und sie duldet auch keine andere Mittel, indem sie sich sonst selber aufgeben müßte. In dem hier angegebenen Sinne, der natürlich den katholischen Irenikern gemeinsam ist, hat zuerst Camus, Bischof von Belley in Frankreich 1640 ein Schriftchen ausgehen lassen „Annäherung der Protestanten zur katholischen Kirche". Rich. Simon hat dasselbe 1703 neu herausgegeben unter dem Titel: Moyens de reunir les protestants à l'eglise rom. Einige Jahre später erschien in demselben Geiste geschrieben von Veron La regle de la foi cathol. separée de toutes les opinions scolastiques et de tous les sentimens particuliers. In demselben Sinne ist geschrieben von dem Pariser Theologen Dr. Holden Analysis fidei divinae: dann der Gebrüder Walenburg Tractatus de controversis. Das ausgezeichnetste Werkchen dieser Art ist aber von Bossuet, Bischof von Meaux, Exposition de la foi catholique, geschrieben 1668, aber erst 1671 erschienen (vgl. d. Art. Bossuet). Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts hat der Cardinal de la Laure, Erzbischof von Turin, den Gedanken einer Wiedervereinigung zunächst der Protestanten Teutschlands in Anregung gebracht. Ein protestantischer Graf (sein Name ist in den gedruckten Schriften darüber verschwiegen) hielt sich den Winter 1771 zu Turin auf, pflog häufigen Umgang mit dem Cardinal, und letzterer sprach mit Hinblick auf das Umsichgreifen des Deismus den Wunsch aus, daß, um diesem gemeinschaftlichen Feinde des Christenthums nachdrücklicher widerstehen zu können, die protestantische mit der römischen Kirche sich vereinigen möge; Bossuets Schrift „Exposition etc." könne zu Grunde gelegt werden; er selber wolle als Sprecher der Katholischen mitwirken, der Graf möge zu ihrem Sprecher einen protestantischen Theologen aussuchen. Die Sache ward nach Rom gemeldet, genehmigt und unter der Hand die Hoffnung gegeben, daß der Laienkelch wohl würde gestattet werden. Der Graf wandte sich an den Abt Jerusalem, den er zum Sprecher vorgeschlagen hatte. In dem hierauf erfolgenden ablehnenden Pro-memoria erkennt der Abt an, daß die Christenheit bisher unter den unglücklichen Folgen der Trennung seufze; auch seien manche frühere Hindernisse einer Vereinigung gefallen, dennoch sei er der Meinung, daß die Vorsehung noch nicht alles hiezu Nöthige veranstaltet habe. Als Haupthinderniß bezeichnet er sodann die katholische Lehre von der Brodverwandlung im Abendmahle. Auch würden die protestantischen Souveräne „ihre natürlichen Majestätsrechte" mit dem neuen Coimperator (dem Papste) nicht theilen wollen; kurz, von ihrer (der Protestanten) Seite könne nichts nachgegeben werden, es müsse also allein von der römischen Kirche geschehen. Endlich spricht er noch die Ansicht aus, es möchte wohl das System des Febronius, das jetzt so viel Beifall finde, ein Mittel werden, dessen sich die Vorsehung bediene, der Christenheit wieder allmählig Ein-

tracht zu geben. So endigte auch dieser Versuch erfolglos. Allein Wiedervereinigung der getrennten Religionsparteien ist ein Gedanke, der die Christenheit nicht verlassen will, und nicht verlassen kann; durch jeden mißlungenen Versuch eine Zeit lang zurückgeschoben, kehrt er immer wieder zurück, in neuer Gestalt, jedesmal aber mehr oder minder in Veranlassung, Motiven und in dem vorgeschlagenen Modus der Ausführung das Gepräge der Zeitbewegung tragend. Als die französische Revolution die mittelalterlichen Formen in Staat und Kirche zertrümmert, Napoleon nach Ueberwindung der Revolution eine neue Ordnung der Dinge eingeführt hatte, mit Geschick und Macht die Zeit beherrschte, glaubten Staatsmänner und Publicisten in Frankreich, es seien jetzt wie nie die Vorbedingungen gegeben, um eine Vereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche in's Werk setzen zu können. Beaufort legte daher dem Napoleon 1804 ein Project vor (Projet de reunion de toutes communions chretiennes), bezeichnet darin als Haupthinderniß der Vereinigung die Geschiedenheit der geistlichen und weltlichen Macht, und schlägt daher vor Vereinigung der beiden Gewalten in dem Staatsoberhaupte, und als gemeinsames Bekenntniß die Augsburgische Confession. Protestanten traten auf, im Wesentlichen dem Projecte zustimmend; sie gehen von der stillschweigend zu Grunde gelegten Ansicht aus, die Dogmen seien metaphysische Abstractionen, speculative Sätze, die man, ohne Nachtheil für das Seelenheil, modificiren und denen man auch Glauben versagen könne; die Moral sei die Hauptsache, und in dieser stimme die ganze Welt überein. Bald danach hat der Gedanke einer Wiedervereinigung einen beredten Fürsprecher in dem Katholiken Bonald gefunden, der in Artikeln des Mercur de France von 1806 religiöse Vereinigung Europas vorgeschlagen hat. Die Mittel der Belehrung von beiden Seiten seien erschöpft, nun müsse das Ziel nahe sein, weil, wo die menschlichen Bemühungen aufhörten, die Natur ihr Wirken beginne: unmöglich könne die Politik gleichgültig gegen Vereinigung der Religionen sein, denn Einheit der Religion sei das einzige Mittel, die Religion überhaupt und die Civilisation in dem Kampfe gegen den speculativen und practischen Atheismus zu retten; Protestanten und Katholiken hätten sich im Verlaufe der Zeiten sehr einander genähert; extravagante Lehren der Reformatoren seien fallen gelassen, viele Vorurtheile gegen die katholische Kirche verschwunden und es werde anerkannt, daß man auch in der katholischen Kirche selig werden könne. Endlich sei das Princip des Protestantismus republicanisch und aus der Reformation seien alle Revolutionen der Neuzeit hervorgegangen: die politischen Republiken hätten jetzt aufgehört und eine große politische Einheit sei eingetreten; leicht müsse nun auch kirchliche Einheit bewerkstelligt werden können. — Indessen auch Bonalds System enthielt viele Täuschungen, wäre Napoleon, auf dem Höhepuncte seiner Macht, mit Ernst auf den Plan eingegangen, er würde vielleicht wenig äußern Widerstand gefunden, aber sicher keine innere, dauernde Vereinigung zu Stande gebracht haben. Die Protestanten mußten, ihm als Katholiken und herrschsüchtigen Gebieter gegenüber, das größte Mißtrauen hegen, und, nach den Grundzügen des neuen Concordates, das er 1807 an die Stelle jenes von 1801 setzen wollte, zu urtheilen, hätte selbst die katholische Kirche nur Knechtschaft zu erwarten gehabt. Daher hat denn auch Planck, der 1803 für eine Vereinigung der Lutheraner und Reformirten das Wort geredet hatte, jetzt (1809) eine dringende Warnung gegen die in Frankreich projectirte Vereinigung der Protestanten mit der katholischen Kirche ausgehen lassen. — So sind bis auf unsere Tage alle Versuche, eine massenhafte Wiedervereinigung der Protestanten mit der Kirche zu bewerkstelligen, erfolglos geblieben. Das Princip der Lehrauthorität der Kirche, welches Princip sie so wenig als sich selber jemals aufgeben kann, und das Bibelprincip des Protestantismus machen eine Wiedervereinigung unmöglich, so lange der Protestantismus dieses Princip, d. i. sich selber nicht aufgibt. Außerdem hat wohl die katholische Kirche eine allgemeine Behörde, mit welcher gesetzlich unter-

handelt und ein Vergleich geschlossen werden kann; nicht aber so der Protestantismus, indem sein Princip eine solche Behörde weder in einer allgemeinen Synode ihrer Prediger noch in einem Landesherrn anerkennen kann. Der Hochmuth des menschlichen Geistes hat jenes Princip des Protestantismus erfunden und aufgestellt, durch welches die Unterwerfung unter die Authorität der Kirche, wo sie lehrt und wo sie Gesetze gibt, abgelehnt worden ist, und dieses Princip und der in ihm permanent gewordene Hochmuth, gepaart mit dem Geiste des Ungehorsams, ist auch das beständige Hinderniß einer Wiedervereinigung mit der Kirche gewesen und wird es auch bleiben bis durch göttliche Fügungen der Widerstand gebrochen sein wird. Das Eine Tröstliche bleibt uns aber aus allen den mißlungenen Versuchen und erfolglosen Vorschlägen, daß die Getrennten eigentlich nie das Bewußtsein von der innern Zusammengehörigkeit aller Bekenner Christi verloren und auch die Hoffnung einer Wiedervereinigung nie aufgegeben haben, ja nicht aufgeben konnten. Was nun aber Vereinigung der Lutheraner und Reformirten betrifft, so ist eine solche in Preußen (s. d. A.), wo, wie in keinem Lande seit dem Reformationszeitalter, willkürlich mit der Religion geschaltet und experimentirt worden, seit lange angestrebt worden. Friedrich I. hat eine solche nach einem Plane von Leibnitz versucht und am Berliner Hofe im Kleinen vollführt. In neuester Zeit hat seit der dritten Jubelfeier (1817) König Friedrich Wilhelm III. bis zum Jahre 1834 mit List und Gewalt eine solche in Preußen vollzogen und sind mehrere kleinere teutsche Staaten dem Werke beigetreten. Da aber die beiderseitigen symbolischen Schriften unvermittelt neben einander bestehen geblieben, die Einigung also nur in der gemeinsamen Agende und Liturgie und dem gemeinsamen Kirchenregiment besteht, die innern dogmatischen Gegensätze aber geblieben sind, so ist die Union offenbar auch nur eine äußere, scheinbare und durch die politischen Bande zusammengehaltene. Daher heißt es denn auch in der „Evangelischen Kirchenzeitung“ von Hengstenberg (1848. S. 306): „Eine traurige Frucht einer unglücklichen Ehe der Kirche mit dem Staate ist die Union. Ich will mich nicht mit Definitionen über das Wesen der Union abgeben; das Wesen der Union ist, daß eben kein Mensch weiß, was sie ist, die beste Apologie derselben ist die Versicherung, daß sie eigentlich nicht existire; aber in dieser Nebulosität liegt ihre Kraft.“ Daher denn auch die Erscheinung, daß, als Friedrich Wilhelm IV. die früher gewaltsam geschlungenen Bande etwas löste, viele lutherische Gemeinden von der „Union“ wieder zurückgetreten sind, viele andere (in Pommern) erklärt haben, daß sie derselben eigentlich nie beigetreten gewesen seien. (Die Literatur über diesen so wichtigen Gegenstand ist überaus reich: die der ältern Zeit ist ziemlich vollständig angegeben bei Hugo Grotius Opp. Tom. III, p. 634—636. Vergl. auch den Art. Irenicker. Das beste Werk darüber ist von dem (ehemaligen) Oratorianer Tabaraut, de la reunion des communions chretiennes, ou histoire des negociations .... depuis la naissance du protest. jusqu'à présent. Paris 1808. Von protest. Seite: Hering, Geschichte der kirchl. Unionsversuche u. s. w. Leipzig 1836. 2 Bde. Ueber die „Union“ der Lutheraner und Reformirten in Preußen insbesondere handeln: Scheibel, actenmäßige Geschichte der neuest. Unternehm. einer Union ꝛc. Leipzig 1834. 2 Thle. Histor.-polit. Blätter, XVII. u. XVIII. Bd. in mehreren Artikeln.) [Marx.]

Religiöse Handlung, s. Handlung, heilige.

Religiosität ist die subjective, d. h. in das Denken und Wollen und in das Gemüth aufgenommene Religion. Besteht nach den beiden erstern Beziehungen die Religiosität in der demüthig gläubigen Annahme und der rückhaltlosen Hingabe an die Lehren und Gebote der Religion, so daß diese als höheres Princip ziel- und maaßgebend das gesammte Denken und Streben durchwaltet und verklärt, so ist in letzterer Beziehung die Religiosität die dem Göttlichen zugewandte, gottgeweihte Richtung und Stimmung des Gemüthes, welche in dem Gebete als der innern Herzens-

andacht und in der Devotion als der Bereitwilligkeit zu Allem, was zum Dienste Gottes gehört (nach Thom. 2, 2. qu. 82. a. i.), sich bethätigt, nach außen aber als Gottesverehrung (religio im engern Sinne) sich offenbart. Im letzteren beschränkten Sinne, in welchem sie nicht selten gefaßt wird, gehört die Religiosität zu den moralischen Tugenden, weil ihr unmittelbares Object nicht Gott, sondern die Acte der Verehrung Gottes sind, und zwar ist sie die vorzüglichste unter den moralischen Tugenden, weil sie nämlich in der nächsten Beziehung zu Gott steht. In ihrem weiteren Sinne aber gefaßt, ist die Religiosität nicht eine besondere Tugend, sondern ein allgemeiner tugendhafter Habitus, welcher mittelbar die gesammten moralischen Tugenden, unmittelbar die drei theologischen Tugenden in sich begreift, und ist daher ebensowohl die schönste Blüthe als die Wurzel der Sittlichkeit, da unläugbar die ächte Sittlichkeit auf der Religion und der dieser entsprechenden Gesinnung beruht und aus ihnen sich entwickelt. Hiemit ist der hohe Werth der Religiosität schon angegeben. Es mag noch beigefügt werden, daß es vom höchsten Belange ist, den religiösen Sinn in der zartesten Jugend schon zu wecken und sorgfältig zu pflegen, aus dem einfachen Grunde, weil erfahrungsmäßig in diesem Alter die meiste Empfänglichkeit dafür vorhanden ist. Die vorzüglichsten Mittel aber zur Weckung und Belebung der Religiosität sind ein nicht bloß den Verstand, sondern auch den Willen und das Gemüth ansprechender Unterricht in den Religionswahrheiten, häuslicher Gottesdienst, vornemlich aber der Cultus, der als gemeinsamer Ausdruck und Bethätigung des inneren Lebens in Gott auf dieses Leben selbst wieder anregend, kräftigend und fördernd zurückwirkt. Sterilität des Cultus oder Theilnahmslosigkeit an demselben und Mangel ächter Religiosität bedingen sich gegenseitig, und umgekehrt. [H.]

Reliquien, reliquiae, *λείψανα*. Unter Reliquien versteht man im kirchlichen Culte die Ueberreste von den Leibern der Heiligen, dann aber auch diejenigen Gegenstände, deren sich die Heiligen während ihres Lebens bedient oder welche sie sonst durch ihre Berührung geheiligt haben, und endlich was immer zu ihrer äußern Erscheinung und Wirksamkeit in einer nähern Beziehung gestanden, z. B. Kleider, Devotionalien, auch die Marterwerkzeuge &c. Im weiteren Sinne genommen begreift das Wort Reliquien selbst alle diejenigen Gegenstände, welche zu der leiblichen Erscheinung des Erlösers in näherer Beziehung gestanden hatten, durch seine Berührung geheiligt wurden, wie z. B. das Kreuz, die Nägel, Dornenkrone, Krippe &c. Indessen werden diese hl. Sachen, welche sich auf den Erlöser beziehen, gewöhnlich besonders genannt und im Ausdrucke ausgezeichnet, so daß unter Reliquien fast immer nur diejenigen der Heiligen verstanden werden. Und was von den Reliquien dieser letzteren Art, gilt natürlich in noch viel höherem Grade von jenen, die sich auf den Erlöser beziehen. Ueber die den Reliquien der Heiligen gebührende Verehrung hat sich aber die Kirche auf der Synode von Trient Sess. XXV. de invoc. et venerat. Ss. in Folgendem ausgesprochen: „Die hl. Synode gebietet den Bischöfen und Allen, welchen das Lehramt oder die Seelsorge übertragen ist, nach dem seit den ersten Zeiten des Christenthums angenommenen Gebrauche der katholischen und apostolischen Kirche und nach der Uebereinstimmung der hl. Väter und den Beschlüssen der hl. Concilien die Gläubigen mit aller Sorgfalt über die Fürbitte und Anrufung der Heiligen, die Verehrung der Reliquien und den rechtmäßigen Gebrauch der Bilder zu unterrichten und sie zu lehren, daß die Heiligen, die zugleich mit Christo herrschen, ihre Fürbitten für die Menschen Gott darbringen; — — auch daß der hl. Martyrer und der andern bei Christo Lebenden hl. Leiber, welche lebendige Glieder Christi und Tempel des hl. Geistes waren und einst von ihm zum ewigen Leben werden auferweckt und verherrlicht werden, den Gläubigen verehrungswürdig (veneranda) sein sollen; durch sie werden den Menschen von Gott viele Wohlthaten gespendet; so daß diejenigen, welche behaupten, den Reliquien der Heiligen gebühre keine Ehre und Verehrung, oder diese und andere hl. Denkmale würden von den

Gläubigen ohne Nutzen verehrt und die Grabmäler (memoriae) der Heiligen würden vergebens besucht, um von ihnen Hilfe zu erlangen, gänzlich zu verdammen seien, wie sie schon früher die Kirche verdammt hat und jetzt wieder thut." Die professio fidei trident. enthält demnach die Worte: „festiglich glaube ich, daß die Reliquien der Heiligen zu verehren seien." So viel ist also de fide, daß den Reliquien der Heiligen Ehre und Verehrung gebühre, und daß ihre Verehrung den Gläubigen von Nutzen sei. Was hiemit festgestellt worden, ist seit den ersten Zeiten im Glauben und in Uebung der Kirche gewesen und die hiefür uns aufbewahrten Zeugnisse sind für die Gegner der Reliquienverehrung wahrhaft vernichtend; sie allein reichen schon hin, die von den Reformatoren hergebrachte Ansicht über einen vermeintlichen Puritanismus der alten Kirche völlig zu widerlegen. Schon im alten Testamente finden wir, wo von Gebeinen der Gerechten die Rede ist, auszeichnende Ausdrücke, die von einer höhern als der gewöhnlichen Hochachtung gegen die Reliquien von Todten zeugen. So Sir. 46, 14: „Ihre (der Gerechten) Gebeine mögen hervorgrünen an ihrem Orte" (vgl. 49, 12), wenn wir diese Stelle zusammenhalten mit 48, 14. 15., wo der Siracide von dem Propheten Elisäus redend beifügt: „Auch in seinem Tode zeigte ihn sein Körper als einen Propheten (prophetavit corpus ejus). In seinem Leben that er Unerhörtes, und auch nach seinem Tode wirkte er Wunder." Der Siracide denkt hier an das, was 4 Kön. 13, 21 erzählt ist, daß nämlich ein Todter, den man auf's Grab des Elisäus legte, eben dadurch das Leben wieder erhielt. Aus dem neuen Testament ist bekannt, wie jenes Weib, das den Saum des Kleides Christi berührte, geheilt ward. Nach Apg. 19, 12 lassen Gläubige sich mit den Schweißtüchern und Gürteln Pauli berühren und werden geheilt. Das erste uns bekannte Beispiel in der Kirchengeschichte von einer den Reliquien der hingeschiedenen Gerechten erwiesenen Verehrung finden wir in den Martyrer-Acten des hl. Ignatius von Antiochien, der anno 107 n. Chr. zu Rom den Martyrertod erlitt. Die übrig gebliebenen Gebeine des hl. Bischofs wurden sorgfältig gesammelt, nach Antiochien gebracht und aufbewahrt „als unschätzbare Kleinodien," welche, wie die Acten sagen, „von der dem Blutzeugen inwohnenden Gnade der hl. Kirche zurückgelassen wurden." (Martyr. S. Ignat. n. 6.) Uebrigens hatte Ignatius selbst schon mit ausgezeichneter Pietät jede Spur, die von dem Apostel Paulus herrührte, verfolgt: auf der Reise nach Rom wollte er in der Nähe von Puteoli aussteigen, um den Weg, den einst Paulus gewandelt, aus Verehrung gegen denselben zu Fuße zu gehen (ibid. n. 5). Ein nicht minder bedeutendes Zeugniß für den apostolischen Ursprung der Reliquienverehrung gibt uns der Brief der Kirche von Smyrna (bei Euseb. hist. eccl. IV. 15) über das Martyrium des hl. Polycarp, Bischofs von Smyrna, der anno 169 seinem Freunde, dem hl. Ignatius, im Tode des Blutzeugen folgte. Die Christen von Smyrna sammelten seine Gebeine, bewahrten sie sorgfältiger, schätzten sie höher „als Gold und die kostbarsten Edelgesteine" und begingen an dem Orte, wo sie aufbewahrt wurden, die Gedächtnißfeier seines Todes mit Jubel und hl. Freude sowohl zum Andenken an die Martyrer, als zum Vorbilde für die Nachkommen. Die Christen von Smyrna erzählen dieses selbst in ihrem Sendbriefe, den sie über den Martyrtod ihres hl. Bischofs erließen, und fügen bei, wie hartnäckig die Juden dem Begehren der Smyrnenser nach diesen hl. Gebeinen widerstanden hätten. Es muß Jenen demnach bekannt gewesen sein, in welcher hohen Verehrung bei den Christen die Gebeine der Blutzeugen standen. Das Nämliche, was hier die Juden intendirten, geschah während der Diocletianischen Verfolgung durch die Heiden: diese warfen die Gebeine der Martyrer in's Meer, damit ihnen die Christen „keine göttliche Ehre erweisen könnten." (Euseb. h. e. VIII. 6.) Es ist aus den Martyrer-Acten jener Zeiten ersichtlich, welch' ein Anliegen es für die Christen war, die Gebeine der Blutzeugen zu erhalten; wie sie kein Opfer und keine Mühe scheuten, ja wie viele sich eine besondere Aufgabe daraus machten, diese hl. Leiber aus den Händen der Verfolger zu erretten und am passenden

Orte zu bestatten. Bei der Bestattung gab man Jenen öfters auch die Martyrer-Werkzeuge mit ins Grab. Das Blut der Martyrer sammelte man in Schwämmen, leinenen Tüchern (wie bei Cyprian) und in Schalen, in Fläschchen (s. Lüft, Liturgik I. 274), gab solche den Martyrern mit ins Grab, wo man sie heutzutage noch häufig beim Ausgraben findet. Mit dem Aufhören der Verfolgungen steigerte sich wo möglich noch die Verehrung gegen die hl. Reliquien, sie erhielt noch feierlichere Formen: man genoß jetzt der Ruhe und des Friedens, die sie erworben; konnte jetzt erst recht die großen und herrlichen Güter schätzen, die sie der Kirche erworben. Darum so großer und heiliger Eifer, sie in ihren Ueberbleibseln zu ehren. Man errichtete jetzt über ihren Gräbern Altäre, Kirchen und Capellen, welch' letztere man Memoriae Martyrum, auch Confessiones nannte (daher noch heutzutage in Rom: Confessio S. Petri). Jede Stadt suchte in den Besitz von Reliquien zu kommen, die ganze Einwohnerschaft ging ihnen feierlich entgegen, wenn man sie brachte; ja auch die Uebertragung der Reliquien von einem Orte in den andern, vom Begräbnißplatze in die Kirche wurde feierlich begangen und jedes Jahr durch ein besonderes Fest (festum translationis) wiederum in Erinnerung gebracht. Ueber den Gräbern der Martyrer brachte man das hl. Opfer dar, und es wurde jetzt Gebrauch, Reliquien in jeden Altar einzuschließen. Das fünfte Concil von Carthago anno 398 fand sich bewogen, zu verordnen, daß die Altäre, welche hin und wieder auf den Feldern und Straßen zum Gedächtniß der Martyrer errichtet worden waren, ohne daß sich darin die Gebeine von Heiligen befanden, von den Bischöfen wo möglich entfernt werden sollen. Hieronymus findet es besonders für wichtig, dem Vigilantius entgegen zu halten, daß der römische Bischof über den Gebeinen der Heiligen Petrus und Paulus das Opfer darbringe und so für Verehrung der Reliquien, als eine von der Kirche anerkannte Uebung, Zeugniß gebe. Wie schön und tief Ambrosius und Andere diese Sitte, über dem Grabe der Martyrer das Opfer darzubringen, begründen, werden wir bald weiter unten sehen. Der Zeugnisse aus den Zeiten Constantins und den darauf folgenden werden übrigens so viele, daß wir uns auf einige der wichtigsten beschränken müssen. Eusebius (de praeparat. evangel. XIII, 11) wendet Plato's Ausspruch, worin er sagt, man müsse Diejenigen, die als tapfere Kämpfer in der Schlacht gefallen, als gute Genien ehren und ihre Grabmäler mit Verehrung umgeben, — auf die Körper der Martyrer an und sagt: deßwegen sind wir gewohnt, ihre Gräber zu besuchen und bei denselben Gebete zu verrichten. Cyrillus sagt in der 18ten Catechese, Elisäus habe zwei Todte erweckt, den einen noch lebend, den andern, da er schon todt war, und dieß sei geschehen, damit man nicht bloß die Seelen der Gerechten ehre, sondern auch glaube, daß eine gewisse Kraft ihren Leibern inwohne. Und wenn schon die Schweißtücher und Gürtel Pauli, die außerhalb seines Körpers waren, die Kranken heilten, wie viel mehr dürfe man diese Kraft den Körpern der Heiligen zuschreiben, welche dieselbe ja aus den Seelen zögen, denen sie lang zur Wohnung gedient hätten. Basilius in seiner Homilie auf die hl. Julitta sagt: „Ihr (der hl. Julitta) Leib ist jetzt in dem herrlichen Vorhof eines Tempels der Stadt beigesetzt und heiligt den Ort, aber auch Diejenigen, welche dorthin kommen." Im alten Bunde, sagt er anderswo (Homil. auf Psalm CXV), habe man die Körper der Todten für unrein gehalten, im neuen Bunde dagegen sei es anders. Wer die Gebeine der Heiligen berühre, empfange durch diese Gemeinschaft Etwas von der heiligenden Gnade (τινα μετουσίαν τοῦ ἁγιασμοῦ), welche den Körpern inwohnt. Nicht minder stark spricht sich Gregor von Nazianz aus, besonders in der ersten Rede gegen Julian den Apostaten: „Du fürchtest die nicht, — redet er ihn an, deren Leiber allein schon so viel vermögen, als ihre hl. Seelen, ob sie berührt oder (sonst) geehrt werden, diejenigen, von welchen schon ein Tropfen Bluts und kleine Spuren ihres Leidens dasselbe wirken, was ihre Leiber! Und das verehrst du nicht, sondern verachtest es noch!" Bekannt ist jenes denkwürdige Ereigniß aus dem Leben des hl. Ambrosius, wo er durch ein Gesicht geleitet die Leiber

der HH. Gervasius und Protasius auffand. In der bei dieser Gelegenheit gehaltenen Rede sagt er unter Anderm: „Ihr habt erfahren, ja selbst gesehen, wie Viele von den Dämonen befreit, ja wie so Viele, da sie das Kleid der Heiligen berührten, der Krankheiten entledigt wurden, daran sie litten; es erneuten sich die Wunder der alten Zeit (temporis statt corporis), wo durch die Ankunft des Herrn größere Gnade sich auf die Erde ergoß. Ihr seht sehr Viele wie durch einen Schatten (umbra quadam) der hl. Leiber geheilt." In seiner Rede auf die HH. Nazarius und Celsus sagt derselbe Kirchenlehrer: „Das ist der Ruhm der hl. Martyrer: wenn auch ihre Asche auf der ganzen Welt zerstreuet wird (seminetur), so bleibt doch die volle Kraft." Am schönsten drückt sich aber Ambrosius aus, wo er die unter dem Altare liegenden Opfer (die Gebeine der Martyrer) in eine Beziehung bringt zu dem Opfer Christi, das auf dem Altare dargebracht wird. In seinem LIV. Briefe an seine Schwester Marcellina erzählt er, daß man ihn aufgefordert, eine Basilica zu weihen. „Wenn ich Reliquien finde," gab er zur Antwort. Und siehe! er fand die Leiber der HH. Gervasius und Protasius, trug sie in die Basilica und setzte sie unter dem Altare bei: „Es sollen die triumphirenden Schlachtopfer (victimae) an dem Platze sein, wo Christus das Opfer (hostia) ist. Er aber ist auf dem Altar, der für Alle gelitten: jene unter dem Altar, die durch sein Leiden erlöst sind. Diesen Ort hatte ich mir bestimmt. Denn es ziemt sich, daß der Priester da ruhe, wo er zu opfern gewohnt war. Aber ich trete den hl. Schlachtopfern diesen besten Theil ab: dieser Ort gebührte den Martyrern." Nicht minder schön und lieblich drückt sich über denselben Gegenstand der Verfasser der vierten Rede auf die unschuldigen Kinder aus (s. Opp. Augustin. ed. Benedict. noviss. V. 2154. accurante Abbé Migne.) Zu Apoc. 6, 9 bemerkt er: „Was ist ehrwürdiger, was schöner, als unter dem Altare zu ruhen, wo Gott das Opfer dargebracht wird, wo die Opfergaben dargebracht werden, wo Christus selbst der Priester ist. Ganz passend und gleichsam um der Gemeinschaft willen ist eben dort den Martyrern das Begräbniß bestimmt worden, wo der Tod des Herrn täglich gefeiert wird." Was Augustinus, um auch den größten lateinischen Kirchenvater zu hören, in seinen Bekenntnissen (IX, 7) über die Auffindung der Reliquien von Gervasius und Protasius und die dabei geschehenen Wunder erzählt, ist bekannt. In seiner Rede auf den hl. Stephanus (XCII. de diversis) sagt er: „Ein wenig Staub hat so große Menge Volks versammelt. Die Asche ist verborgen, die Wohlthaten sind offenkundig. Bedenket, Geliebteste, was in dem Reiche der Lebenden uns Gott aufbewahre, der so Herrliches uns zukommen läßt aus dem Staube der Todten." In seinem 103ten Briefe ermahnt er die Seinen, man bringe die Reliquien des hl. Stephanus, sie wüßten wie sie dieselben aufnehmen müßten. Endlich möge uns noch Chrysostomus bezeugen, mit welchem Eifer und welcher Ehrfurcht die alte Kirche ihre Gläubigen zu den Reliquien der Heiligen hinführte. In seiner Rede auf den hl. Ignatius sagt er: „Gleichwie der kostbarste Schatz niemals erschöpft wird, wenn schon täglich aus ihm genommen wird, sondern wie er alle Empfangenden reicher macht, so entläßt auch der hl. Ignatius Alle, die zu ihm kommen, mit Segnungen, mit Vertrauen, mit Muth und Stärke des Geistes bereichert. Eilen wir also jeden Tag zu ihm hin, um Früchte des Geistes zu sammeln: denn wahrlich große Gaben des Geistes kann empfangen, wer immer sich ihm nähert. Nicht nur die Leiber der Heiligen, auch ihre Grabstätten sind mit geistiger Gnade erfüllt." Von Ehrfurcht für die hl. Apostel Petrus und Paulus durchdrungen, wünscht der hl. Kirchenhirt „den Ort zu besuchen, wo sie gelitten. Er möchte an dem Orte sein, wo die Ketten aufbewahrt werden, vor denen die Dämonen erschrecken und zagen, die Engel aber Ehrfurcht tragen. Wäre er von den Sorgen des bischöflichen Amtes frei und stärkeren Körpers: gern würde er die große Pilgerreise unternehmen, um wenigstens die Ketten und das Gefängniß zu sehen, wo der hl. Paulus gefangen lag." (Eclog. de laud. Paul. Hom. 30.) Den Antiochiern aber wünscht er Glück, daß durch Gottes Gnade ihre Stadt von allen

Seiten mit Reliquien der Heiligen befestigt ist (τειχίζεται) (homil. de nomine ipso coemeterii). (S. die Stellen bei Petav. theol. dogmat. de incarn. lib. XIV. c. 11 sqq.) Um diese Zeit war es, wo in dem barcellonensischen Presbyter Vigilantius (gegen Ende des vierten Jahrhunderts) der erste bedeutendere Gegner der Reliquien-Verehrung auftrat. Dieser Presbyter machte den Katholiken in diesem Puncte heidnische, götzendienerische Ansichten und Gebräuche zum Vorwurf: „Wir sehen, sagt er, beinahe den heidnischen Ritus unter dem Vorwande der Religion in den Kirchen wieder hergestellt; noch während die Sonne scheint, wird eine Menge von Kerzen angezündet, und wo nur immer, wer weiß, was für ein Stäubchen in einem kleinen Gefäße mit kostbaren Linnen umwickelt sich findet, küssen und verehren sie es (adorant)" (Hieron. c. Vigil. c. 4). Er pflegte die Verehrer der Reliquien deßhalb nur „cinerarios" oder „idololatros" zu nennen. Ihm trat auf's Entschiedenste sein früherer Freund, jetzt sein ausgesprochener Gegner, Hieronymus entgegen. „Also sind wir, hält er dem Vigilantius entgegen, also sind wir sacrilegische Menschen, die wir die Basiliken der Apostel betreten! . . . Also sind alle Bischöfe nicht bloß sacrilegische, sondern auch thörichte Menschen, die eine so werthlose Sache und die in Staub zerfallenen Ueberbleibsel in Seide und goldenen Gefäßen umhergetragen haben! Thöricht sind die Völker aller Kirchen, welche den hl. Reliquien entgegen gingen und sie mit so großem Jubel, als sähen sie einen gegenwärtigen und lebendigen Propheten, aufgenommen haben, so daß von Palästina bis Chalcedon sich Zug an Zug schloß von den (auf diesem Weg wohnenden) Völkern und diese Christi Lob einstimmig verkündeten." So konnte Hieronymus sprechen, weil die Uebung der ganzen Kirche ihm zur Seite stand. Wagten sich ja selbst die Bilderstürmer nicht an die Reliquien-Verehrung: im Gegentheil waren die leidenschaftlichsten Iconoclasten die eifrigsten Reliquien-Verehrer (Augusti Denkwürd. XII, 269). Ueberhaupt blieb die Reliquien-Verehrung von da an ziemlich unbestritten bis zur sog. Reformation, deren Anhänger alle und jede Reliquien-Verehrung unter was immer für einer Modification verwarfen. Als ihre Vorläufer hierin sind aus dem Mittelalter nur Claudius von Turin (s. d. Art.) und Agobard von Lyon (s. d. Art.) zu nennen. Diese fanden aber nirgends Anklang. Der französische Abt Guibert (vgl. Neander, der hl. Bernhard. II. Aufl. S. 392 ff.) wollte eigentlich nicht der Reliquien-Verehrung, sondern nur den daran sich knüpfenden Mißbräuchen entgegen treten. Indessen kann doch nicht geläugnet werden, daß er sich von seiner Polemik zu weit hinreißen ließ. Denn er sprach sich u. A. auch gegen die in der Kirche so lange in Uebung gewesene Aussetzung der Reliquien aus und meinte: man solle sie lieber im Grabe lassen, in der Erde, wohin sie gehören. Daß übrigens schon in der alten Zeit Mißbräuche in Beziehung auf die Reliquien-Verehrung vorkamen, erfahren wir u. A. auch von Gregorius M., welcher uns von einem betrügerischen Attentat zweier griechischer Mönche erzählt, die in der Nähe der Kirche des hl. Paulus Todtengebeine ausgruben, um sie als Reliquien in ihre Heimath zu bringen. (Epist. lib. III. ep. 30. ad Constant. August.) Gregorius trägt deßhalb seinem Jünger, dem hl. Apostel von England, Augustin auf, das Volk von der Verehrung nichtapprobirter Reliquien abzuhalten. Eifrige Kirchenvorsteher nahmen übrigens Reliquien nie ohne vorhergehende sorgfältige Untersuchung an. Welche Sorgfalt in dieser Beziehung Ambrosius bei Auffindung der Reliquien von Gervasius und Protasius angewandt, finden wir von ihm selbst (Epist. LIII. und LIV.) berichtet, womit sein Lebensbeschreiber Paulinus und der hl. Augustin de civit. Dei lib. XXII. Conf. IX. c. 7) im Wesentlichen übereinstimmen. Auch von dem hl. Martinus von Tours, einem eifrigen Reliquien-Verehrer, wissen wir, daß er mit aller Sorgfalt unächte Reliquien abzuhalten suchte. Bedenklich gemacht durch den Umstand, daß Niemand ihm etwas Näheres über das Leben eines Mannes anzugeben wußte, dessen Reliquien in der Nähe von Tours als heilige verehrt wurden, beschloß der hl. Kirchenhirt, hierüber vor Gott und mit Gott eine Prüfung anzustellen. Er begab sich vor dem

Grabe des angeblichen Heiligen in's Gebet, und nachdem er hier, von Oben belehrt, erfahren, daß man an diesem Orte nicht die Gebeine eines Heiligen, wohl aber die eines verworfenen Menschen (Straßenräubers) verehre, ließ er alsbald Altar und Gebeine zerstören und belegte alle Diejenigen, welche diesen noch ferner Verehrung zollen würden, mit Excommunication. (Sulpic. Sever. de vita b. Martini c. XI.) Daß durch die Kreuzzüge und besonders nach der Eroberung Constantinopels viele ungeprüfte Reliquien in's Abendland kamen und die Andacht der Gläubigen vielfach hintergangen wurde, ist nicht zu läugnen; aber die Kirche setzte solchen Mißbräuchen alsbald Schranken. Auf dem vierten Concil im Lateran wurde verordnet, daß ohne die Genehmigung des Kirchenoberhauptes keiner Reliquie mehr kirchliche Verehrung erwiesen werden dürfe. (Concil. Lateran. IV. a. 1215 c. 62.) Das c. 2. X. de reliq. III. 45 enthält demnach die Bestimmung: „Cum ex eo, quod quidam Sanctorum reliquias exponunt venales et eas passim ostendunt, christianae religioni detractum sit saepius: Ne in posterum detrahatur praesenti decreto statuimus, ut antiquae reliquiae amodo extra capsam nullatenus ostendantur, nec exponantur venales. Inventas autem de novo nemo publice venerari praesumat, nisi prius auctoritate romani Pontificis fuerint approbatae. Praelati vero non permittant, eos, qui ad eorum ecclesias caussa venerationis accedunt, variis figmentis aut falsis documentis decipi, sicut in plerisque locis occassione quaestus fieri consuevit." Das Concil von Trient endlich bestimmt Sess. XXV. de invoc. et venerat. Ss., es sollen keine neuen Wunder anerkannt, auch keine neuen Reliquien angenommen werden, außer der Bischof untersuche und approbire sie. Dieser soll, sobald er Etwas darüber in Erfahrung gebracht, Gottesgelehrte und andere fromme Männer berathen und dann thun, was er für übereinstimmend mit der Wahrheit und Frömmigkeit erkenne. Entstehe hierüber eine Schwierigkeit, so soll der Bischof die Meinungsäußerung seines Metropoliten und seiner Comprovincialen im Provincial-Concil abwarten, bevor er die Streitfrage schlichte, doch Alles so, daß ohne Befragen des römischen Papstes nichts Neues oder bisher in der Kirche nicht Gebräuchliches festgesetzt werde. Dieß Decret bezieht sich, wie aus dessen Wortlaut erhellt und überdieß noch durch die Congregatio interpretum Concilii Trident. erklärt ist, nur auf neue Reliquien. Die alten sollen der angeführten Declaration gemäß auch fortan der Verehrung genießen, in der sie bisher gestanden. (Gavant. Manuale Episc. s. v. Reliq.). — So sehen wir denn Glauben und Uebung der Kirche, wie sie jetzt sind, von der Geschichte als eine Tradition der apostolischen Kirche bezeugt, eine Tradition, die von allen Jahrhunderten als solche aufgenommen wurde. Die Kirche erweist den Reliquien der Heiligen Verehrung. Diese ist jedoch nur eine relative, d. h. diese Reliquien werden nicht um ihrer selbst, sondern um der Beziehung willen geehrt, in der sie zu den Heiligen stehen. Die Verehrung, die sie ansprechen, ist eine geringere, als diejenige, welche den Heiligen selbst (unmittelbar) bezeugt wird, denn jene haben ja nur einen Werth, der von den Heiligen selbst abgeleitet wird (vgl. Habert, theol. dogmat. et moral. t. II. c. 4). Endlich wird noch ein Unterschied unter den Reliquien selbst gemacht, je nach der höhern oder geringern Dignität der Person, welcher sie angehören. Das Kreuz, an welchem der Erlöser gestorben, wird höher geehrt, als dasjenige, an welchem Petrus gelitten (ibid.) Zu bemerken ist hiebei, daß einige katholische Theologen angenommen haben, das Kreuz Christi sei mit latreutischem Culte zu verehren. Bellarmin aber und mit ihm die meisten katholischen Theologen verwerfen dieses. Der genannte große Theolog macht auf die große Gefahr aufmerksam, der man sich aussetze, wenn man das Volk so belehre. Diejenigen, sagt er, welche dieser Meinung beipflichten, sind genöthigt, sich so feiner Distinctionen zu bedienen, welche kaum sie selbst, geschweige denn das Volk recht verstehe (Bellarmin lib. II. de imag. c. XXII). — Die katholische Kirche geht bei ihrer Lehre über die Verehrung der Reliquien von der Betrachtungsweise aus, daß die Leiber der verstorbenen Gerechten „lebendige Glieder Christi und Tempel des hl. Geistes"

waren und „einst von ihm zum ewigen Leben werden auferweckt und verherrlicht werden" (Trident. S. XXV. de invoc. Ss.). Nicht in einer äußern, zufälligen Berührung mit dem aus Christo stammenden, neuen Leben sind die Leiber der Heiligen gestanden, sondern sie waren mit demselben in die innigste Gemeinschaft verflochten: diese Leiber standen nicht bloß in äußerer Beziehung zu der heiligen Seele der Gerechten, sondern waren mit derselben zur Lebensgemeinschaft verbunden. Die Heiligen haben sich als Menschen geheiligt, d. h. als geistig-leibliche Wesen. Deßhalb kann der Leib des Heiligen, der mit der geheiligten Seele in innigster Lebensgemeinschaft stand, ein gleichgültiger Gegenstand für Diejenigen nicht sein, welche die hl. Seele verehren. Er ist ein lebendiges Glied Christi und ein Tempel des hl. Geistes gewesen. Aber nicht bloß die Erinnerung, was dieser Leib einst gewesen, womit er verbunden gewesen, liegt der Reliquien-Verehrung zu Grunde, sondern gewiß auch der Gedanke, daß ein solcher Leib geweiht und geheiliget worden durch die Inwohnung einer hl. Seele. Bei der engen Wechselwirkung zwischen Leib und Seele wird die innere Heiligkeit der Seele auch auf den Körper überstrahlen, ihn reinigen, weihen, verklären. Haben wir ja doch aus der Geschichte der Heiligen viele und merkwürdige Beispiele von einer solchen Verklärung, die sich von der Seele aus über den Leib ergossen. Und auch nach dem Tode noch blieben viele solcher Leiber lange Zeit unverwesen, strömten den lieblichsten Wohlgeruch aus u. dergl. Endlich sind es ja dieselben Leiber, welche einst von Gott zur Theilnahme an dem seligen und herrlichen Leben der Seele werden auferweckt werden (ad aeternam vitam suscitanda — Trident.), wir ehren also in ihnen, was einst vor der ganzen Welt von Gott selbst wird verherrlicht werden. Es ist also nicht bloß der Gedanke an die einmal da gewesene Beziehung des Leibes zu der Seele, wie bei der natürlichen Pietät gegen die Reliquien der Verstorbenen, was den gläubigen Katholiken beseelt bei Verehrung der hl. Leiber, sondern auch der Gedanke an die Beziehung oder vielmehr Gemeinschaft mit der Seele, die einst wieder hergestellt werden, einst wieder sein wird. Die übrigen Gegenstände aber, die nicht Bestandtheile des Leibes gewesen, aber in nächster Beziehung zu den Heiligen gestanden, verehren wir theils, weil sie uns stets an diese erinnern — und es ist dem Menschen natürlich, das Andenken an die ihm theuern Hingeschiedenen an jeder von ihnen zurückgelassenen Spur aufzufrischen, die Erinnerung an sie darin zu fixiren — theils auch ehren wir diese Gegenstände, weil sie in den heiligenden Umkreis der Gerechten gezogen worden, durch sie geweiht sind. So hat die Kirche immerdar das wahre Kreuz des Herrn durch die Berührung mit dem hl. Leibe des Herrn und durch die Uebergießung mit seinem Blute für geheiligt erachtet. Wegen seiner Beziehung zu Christus nahm es von jeher unter allen Reliquien den ersten Platz ein (s. die Art. Kreuzerfindung, Kreuzpartikel). Literatur außer den bereits angeführten s. besonders Petavius, theol. dogmat. de incarn. lib. XIV c. 11 sqq. Lüft, Liturgik I. § 95 ff., II. 328 ff. Perrone, praelect. theol. tract. de cultu Ss. cap. IV. Liebermann, institut. theolog. lib. VII. c. II. art. 2 prop. 2. [Kerker.]

Remedius von Chur, Bischof von Chur von 800—820. In Alcuins Briefen finden sich mehrere, welche an Remedius, Bischof von Chur, gerichtet sind. Nach diesen Briefen zu urtheilen, muß Remedius ein würdiger Bischof gewesen sein. Indeß wurde unter ihm das bisher mit dem bischöflichen Stuhle von Chur vereinigte Comitat in Rhätien um 811 davon getrennt und die Verwaltung desselben unter mehrere Vornehme in Rhätien getheilt, sei es nun, daß Remedius selbst zur Verwaltung des Comitats untüchtig war oder der Neid seiner Feinde bei Kaiser Carl ihn verläumdet hatte. Sonst weiß man wenig über Remedius und ist sein Name wenig bekannt gewesen, bis Goldast im J. 1601 im zweiten Theil seines Werkes Script. Alam. rer. ein Fragment einer Sammlung von Decretalen herausgab, welche er dem Bischofe Remedius von Chur beilegte und unter dem Titel: „Alamanicae ecclesiae veteris Canones ex Pontificum epistolis excerpti a Remedio Curiensi

episcopo jussu Caroli Magni regis Francorum et Alamannorum" bekannt machte. In dieser Sammlung kommen nun aber Auszüge aus Pseudoisidor vor, demnach kann sie nicht von Remedius von Chur herrühren, der schon 820 mit Tod abging; was aber den angeführten Titel anbelangt, so scheint dieser um so mehr ein Product der goldastischen Fingerfertigkeit und Unredlichkeit zu sein, da sich derselbe in keiner Handschrift findet. Dazu kommt noch, daß diese Sammlung nach ihrem Inhalte auf den damaligen Zustand der Kirche von Chur nicht passe. Zwar schreibt der gelehrte Verfasser des Bisthums Chur dem Bischof Remedius eine Canonen-Sammlung zu, allein er stützt sich hiebei lediglich auf Goldast. Wer aber der wahre Verfasser dieser Sammlung sei, darüber wurden bereits verschiedene Vermuthungen aufgestellt. Siehe die Canonen-Sammlung des Remedius von Chur aus den Handschriften der königl. Bibliothek zu München, zum erstenmal vollständig herausgegeben und kritisch erläutert von Dr. F. Kunstmann, Tübingen 1836. [Schrödl.]

Remigius von Rheims, der Heilige, wurde geboren zu Laon um das Jahr 436. Seine Eltern, Aemilius und Cilinia, stammten aus einem vornehmen romanischen Geschlecht; ein älterer Bruder des Heiligen, Principius, war Bischof von Soissons. Ein heiliger Einsiedler, Namens Montanus, sagte den Eltern die Geburt und die zukünftigen Verdienste des Heiligen vorher. Schon im 22sten Jahre (um 458) wurde Remigius nach dem Tode des Bennagius trotz seines jugendlichen Alters und seines Widerstrebens zum Bischof von Rheims gewählt. Er zeichnete sich durch Gelehrsamkeit, Beredtsamkeit, Frömmigkeit, bischöflichen Hirteneifer und große Wunderthaten unter allen seinen Zeitgenossen aus. Wohl das bedeutendste und folgenreichste Ereigniß in seinem Leben ist die Taufe des Gründers des fränkischen Reiches, Chlodwig (s. d. Art.), und eines Theils seines Volkes. Unter Chlodwigs Schutz wirkte Remigius eifrig und segensreich für die Ausbreitung des katholischen Glaubens unter den Heiden und Arianern in Gallien. Eine damals zu Lyon versammelte Synode erklärte, Remigius habe durch Zeichen und Wunder überall die Götzenaltäre zertrümmert. In hohem Alter bekehrte Remigius auf einer Synode auf wunderbare Weise einen arianischen Bischof, welcher gekommen war, um mit ihm zu disputiren: als ihm nämlich der Arianer antworten wollte, wurde er plötzlich stumm und warf sich dem Remigius zu Füßen; dieser gab ihm die Sprache wieder und er bekannte nun den katholischen Glauben. Papst Symmachus ernannte den Remigius zum päpstlichen Legaten in Chlodwigs Reiche (Flodoard hist. Rem. 1, 19. Hincm. epp. 6, 18); ob dieses ein ihm persönlich oder auch für seine Nachfolger verliehenes Vorrecht war, wird gestritten (s. Nat. Alex. Saec. 6, c. 6. art. 2 § 4). — Remigius starb um das Jahr 532 am 13. Jan., nachdem er über 70 Jahre sein bischöfliches Amt mit großem Segen verwaltet hatte. Er wurde in der Christophskirche beigesetzt, später von Papst Leo IX. 1049 nach der Benedictiner-Abtei zu Rheims übertragen, welche seitdem nach ihm benannt wurde. Hincmar fand 852 seinen hl. Leib noch unverwest. In der Diöcese Rheims wird sein Fest am 13. Jan., seinem Sterbetage, gefeiert, sonst meist am 1. Octbr., dem Jahrestage der ersten Erhebung seiner Reliquien. — Von den Schriften des hl. Remigius sind uns nur vier Briefe erhalten, zwei an König Chlodwig, einer an drei gallische Bischöfe und einer an den Bischof Falco von Tongern wegen einer Jurisdictions-Streitigkeit. Der erste Brief an Chlodwig ist ein Trostschreiben nach dem Tode der Schwester des Königs Albofledis; der zweite ist bei Gelegenheit des Krieges gegen die Gothen geschrieben und enthält weisen Rath über das von dem Könige einzuhaltende Benehmen (bei Labbe Conc. T. 4). Auch das Testament des Heiligen ist uns erhalten (AA. SS. 1. Oct. p. 167; bei Flodoard l. c. 1, 18 ist es interpolirt). Von seinen Reden, welche Sidonius Appollinaris (epp. 9, 7) rühmt, ist uns keine erhalten. Der Commentar über die paulinischen Briefe, welchen Villalpandus unter seinem Namen herausgegeben hat, ist von Remigius von Auxerre. — Vgl. Greg. Tur. glor. Conf. c. 79 und hist. Frc. 2, 31; Hincmari vita S. Rem. (in den

AA. SS.); Flodoard l. c.; Vorigny hist. de la vie de S. Remi, Paris 1741; Nat. Alex. Saec. 6. c. 4. art. 3.; AA. SS. 1. Oct. [Reusch.]

Reminiscere heißt der zweite Sonntag in der Quadragesima. Die Bezeichnung ist genommen aus dem Introitus der Messe auf diesen Tag, welcher mit den Worten beginnt: „Reminiscere miserationum tuarum Domine." Ps. 24. In der alten Zeit hieß dieser Sonntag Dominica vacans, denn er hatte kein Officium, wenigstens keine Messe. In der Nacht vom Samstag auf den Sonntag war Vigilie, und weil hier die Gläubigen die ganze Nacht hindurch in der Kirche versammelt waren, so unterblieb Sonntag Morgens die gottesdienstliche Zusammenkunft, damit Alles von der langen Vigilie ausruhen könne. Von dieser Vigilie spricht der hl. Leo in einem Briefe an Dioscorus: es sollte in dieser Nacht die Ordination vorgenommen und der Gottesdienst erst beendigt werden gegen Tagesanbruch, dem Herrn zu Ehren, der in der Frühe des Morgens auferstanden. Später anticipirte man die Vigilien-Messe und die damit verbundene Ordination schon am Samstag Morgens; natürlich wurde jetzt für den Sonntag ein eigenes Officium nothwendig; man wiederholte die Messe vom vorhergehenden Sabbath mit Ausnahme der alttestamentlichen Lectionen. Einige nahmen auch die Messe des vorhergehenden Mittwochs wieder auf und diese ist auch zum großen Theile geblieben. Introitus, Graduale, Offertorium und Communio des Sonntags sind mit dem betreffenden Theile des Meßformulars auf den Quatember-Mittwoch gleichlautend. Das Evangelium dagegen ist das des vorhergehenden Sabbaths — von der Verklärung Christi, weßhalb dieser Sonntag auch Dominica transfigurationis genannt wurde. In einigen Kirchen verlas man jedoch heute das Evangelium vom cananäischen Weibe Math. 15, 21. An diesem Sonntage begann in der alten Kirche der Unterricht der Katechumenen und zwar in der Wohnung des Katecheten, weßhalb die Katechumenen jetzt ἐξωθούμενοι d. i. außerhalb der Kirche Unterrichtete hießen. In alten teutschen Urkunden heißt unser Sonntag auch Tampersonntag, als derjenige der auf die quatuor tempora (Tamper von Tempora) folgte. (Pratje, Hannov. Magazin 1756. December.) Vergl. Graucolas, Comment. hist. in Rom. Brev. lib. II. cap. 49. [Kerker.]

Remobothen, s. Rhemoboten.

Remonstranten, s. Arminianer.

Renaudot, Eusebius, ein sehr ergiebiger Schriftsteller und großer Gelehrter der orientalischen Sprachen, ist den 20. Juli 1646 zu Paris geboren. Von früher Jugend zeigte er eine große Liebe für das Studium, besonders der arabischen, syrischen und koptischen Sprache, deren Kenntniß ihm zum Lesen der bezüglichen Kirchengeschichten in ihren Quellen später sehr förderlich war. Nachdem er seine Schulbildung bei den Jesuiten empfangen hatte, trat er bei den Vätern des Oratoriums ein, bei denen er jedoch kaum einen Monat verblieb. Er konnte sich auch später zum förmlichen Eintritt nicht entschließen. Die Stellung seines Vaters erwarb ihm in der Welt sehr hohe Gönner; Renaudot wurde 1689 Mitglied der französischen und später der Crusca'schen Academie. Colbert faßte den Plan, Abdrücke von orientalischen Werken zu veranstalten; in unserem Gelehrten erkannte er einen für Erreichung seines Zweckes durchaus gewachsenen Mann. Allein der Tod des Ministers vereitelte die Ausführung des Unternehmens. Im Jahre 1700 begleitete Renaudot den Cardinal von Noallien nach Rom in's Conclave. Sein Ansehen und Verdienst, welches immer mehr und mehr wuchs, erwarb ihm sehr schmeichelhafte Auszeichnungen, denn Clemens XI. ließ ihn nicht bloß zu mehreren geheimen Audienzen zu, sondern suchte ihn für ein Priorat in England zu bestimmen. Unser Abbé ließ sich bloß bewegen, zur Unterhaltung des Cardinals einige Zeit in Rom zu verweilen. Auf seiner Reise wurde er von dem Großherzog von Florenz, bei dem er einen ganzen Monat blieb, mit Ehrenbezeugungen und Geschenken überhäuft. In seine Vaterstadt zurückgekehrt, veröffentlichte er eine ganze Reihe von Werken.

Bei seinem Tode (am 1. September 1720) vermachte er seine zahlreiche Bibliothek, worunter viele Manuscripte, den Benedictinern. Er besaß einen klaren Verstand, ein richtiges Urtheil und ein sehr gutes Gedächtniß. Ebenso passend für das Studierzimmer wie für die höchsten Kreise der Welt, beschäftigte er sich im erstern nach seiner Liebhaberei und bei den letztern war er wegen seiner vielen Geschichten, die er lebhaft und anziehend zu erzählen wußte, ein gesuchter Gesellschafter. Ein edler Freund und ein Wohlthäter der Armen verdiente er die Achtung nicht bloß eines gebildeten Weltmannes, sondern eines sittenreinen Christen und treuen Sohnes seiner Kirche. Keine Partei konnte ihn bewegen, etwas gegen den römischen Stuhl zu schreiben. Von seinen Werken, durch die er sich vorherrschend um die hl. Geschichte des Orients verdient machte, führen wir an: 1) défence de la perpétuité de la foi, 1708. Paris in 8. Renaudot vertheidigt darin den katholischen Glauben gegen die monumens authentiques de la religion Gréque von Aymon, einem abtrünnigen und schwärmerischen Priester; 2) la perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'Eucharistie, tom. IV. Paris, 1711, in 4., und 3) de la perpétuité de la foi de l'Eglise sur les sacrements et autres points, que les premiers reformateurs ont pris pour prétexte de leur schisme, prouvée par le consentement des Eglises orientales. Paris, 1713. 2 Vol. in 4. Diese 2 Werke bilden die Fortsetzung des zuerst genannten. Sie enthalten eine große Anzahl griechischer Glaubensbekenntnisse und übersetzten Stellen von orientalischen Verfassern; 4) Gennadii Patriarchae Constantinopolitani, Homiliae de Eucharistia; Melitii Alexandrini, Nectarii Hierosolymitani, Melitii Synigi et aliorum de eodem argumento opuscula, Paris 1709 in 4. Diese Werke hat Renaudot mit einem gelehrten Commentar, mit Noten und Dissertationen versehen, durch die er die Ansichten des Gelehrten Leo Allatius zu widerlegen sucht, nach denen die griechische Kirche in der Lehre nicht mit der römischen übereinstimmen soll; 5) Historia Patriarcharum Alexandrinorum, Jacobitarum a D. Marco usque ad finem saeculi XIII. Paris 1713 in 4., die vollständigste Sammlung über die Kirchengeschichte Aegyptens (Monophysiten, Kopten) und das gelehrteste Werk Renaudots, welches er aus verschiedenen arabischen Manuscripten und morgenländischen Liturgien zusammengetragen hat. Renaudot gibt darin zugleich wichtige Aufschlüsse über Nubien, Aethiopien, Armenien und ein epitome historiae Muhammedanae ad illustrandas res Aegyptiacas; 6) die Collectio Liturgiarum orientalium. Paris 1716, 2 Vol. in 4. ist für das Studium der Kirchengeschichte gleichfalls sehr wichtig. Der Verfasser will durch die Uebersetzung der unter den Melchiten und Jacobiten üblichen Liturgien und Gebräuchen den mehrfach erwähnten Beweis für die perpétuité de la foi führen. Er hat diesem Werke 4 Dissertationen über den Ursprung und das Ansehen der Liturgien des Orients und das Alter und den Charakter der koptischen Sprache angehängt. Diese und die vorige Schrift erregten die Leidenschaften der Protestanten um so mehr, als Renaudot mit seinen Gegnern nichts weniger als gelinde verfährt. Sein absprechender und bitterer Ton gegen jeden Gelehrten seines Faches erwarb ihm viele Feinde. Die Kritik machte ihm zum Vorwurfe, daß er in Uebertragung der Stellen sehr ungenau gewesen sei und allzubald in sehr zweifelhaften Ausdrücken seine Meinung bestätigt gefunden habe. Renaudot sah sich veranlaßt, deßhalb eine Vertheidigung beider Werke 1717 zu veröffentlichen; 7) Ancienes relations des Indes et la Chine de deux voyageurs Mahomedans, qui y allèrent dans le neuvième siècle. Paris 1718 in 8. Dieser Tractat mit einer Vorrede von Renaudot ist eine Erzählung zweier Reisen nach China, die von arabischen Kaufleuten unternommen worden waren. Ueber das Land ihrer Reisen finden sich darin sehr interessante Notizen. Von den noch zahlreichen andern Schriften, Dissertationen und Manuscripten führen wir bloß noch an sein jugement du public, particulièrement de l'Abbé Renaudot sur le dictionnaire de Bayle, Rotterdam 1697 in 4. (Vergl. Biograph. universelle von einer gelehrten Gesellschaft, 37. Bd. S. 334 ff.; Feller, Biograph. uni-

verselle, 2. Bd. S. 234, und Iselins historisch-geographisches Lexicon, 5. Bd. S. 1094). [Stemmer.]

Renegat, s. Abfall.

Renovation der Eucharistie. So nennt man die Consecration derjenigen Hostie, welche zur Exponirung in dem Ostensorium bestimmt ist, oder jener Partikeln, die für die Communion der Gläubigen verwendet werden, weil, wenn diese consecrirt werden, gewöhnlich früher consecrirte zu sumiren sind, und also für letztere neue consecrirt werden. In den ersten Zeiten des Christenthums war eine solche Renovation nicht gebräuchlich, es genossen alle Gläubigen mit dem Priester von dem während der hl. Meßfeier consecrirten größeren Brode, den abwesenden Kranken wurde ein Theil durch den Diacon geschickt, und die Exponirung des hochwürdigsten Gutes unterblieb gänzlich. Als aber die Communion der Gläubigen während der hl. Messe unterblieb, gewöhnlich außer derselben ertheilt wurde, und die Eucharistie zur Anbetung öffentlich ausgesetzt zu werden pflegte (s. d. Art. Ausstellung des Hochwürdigsten), so trat die Nothwendigkeit ein, dieselbe von Zeit zu Zeit zu erneuern, wenn nämlich die Elemente eine Veränderung erlitten. Diese Erneuerung wurde durch kirchliche Verordnungen geregelt, die wichtigsten sind folgende: a) Die Renovation der Eucharistie geschieht während der hl. Messe, jedoch niemals während einer Seelenmesse; indem neue Hostien oder Partikeln mit der Brodsgestalt zur Meßfeier zugleich aufgeopfert und consecrirt werden. Nach dem Genusse des heiligsten Leibes wird die neuconsecrirte Hostie in den Melchisedech der Monstranz (s. d. A.) gelegt, und dann die früher vorhandene genossen; eben so werden die neuconsecrirten Partikeln zur Communion der Gläubigen in das bestimmte purificirte Ciborium (s. d. A.) gelegt. Wenn ein solches nicht vorhanden ist, sondern zugleich die Purification geschehen soll, so wird nach dem Genusse des heiligsten Blutes der Tabernakel geöffnet, das Ciborium herausgenommen, die darin befindlichen Partikeln sammt allen Ueberbleibseln genossen, etwas Wein eingegossen, derselbe getrunken oder in den Meßkelch gegossen, hierauf das Ciborium mit einem eigenen Purificatorium (s. d. A.) rein ausgewischt und die consecrirten Partikeln werden hineingelegt. — b) Die Zeit, binnen welcher diese Renovation geschehen soll, ist ebenfalls durch kirchliche Verordnungen bestimmt worden. Die S. Congregatio Rituum schreibt unterm 5. April 1572 vor: Renovatio S. Sacramenti debet fieri qualibet Dominica seu singulis octo diebus non autem differri ad quindecim dies. Die Hostien jedoch, welche zur Renovation verwendet werden, müssen neu bereitet sein, und wenn sie consecrirt werden, so sind die übriggebliebenen auszutheilen, oder vom Priester selbst zu genießen; besonders muß dieß geschehen in feuchten Kirchen und bei feuchter Witterung. Die Prager Synode gehalten im Jahre 1605 unter dem Erzbischof Berka, verordnet in dieser Hinsicht: Quinque saltem particulae consecratae sint semper in praedicto vasculo (in pyxide) vel etiam plures ubi parochiae frequentia vel magnus graviter aegrotantium numerus id requirit; quae saltem semel in mense mutentur, praesertim feria quinta, si commodum erit, in qua Christus Dominus hoc sacramentum instituit idque fiat ex hostiis non ante viginti dies confectis. (Synodus Archidioec. Pragensis. Cap. de Sacra Eucharistia). Außer dieser Zeit geschieht die Renovation der Hostie für die Monstranz jedesmal am Gründonnerstage (s. Charwoche), welche am folgenden Tage so wie auch am Charsamstage öffentlich zur Anbetung ausgesetzt wird. Uebrigens ist die Zeit der vorzunehmenden Renovation durch eine in der Sacristei affigirte Vormerkungstabelle in Evidenz zu halten. Vergl. hierzu den Art. Hochwürdigstes Gut. [Vater.]

Rentenkauf. Während die Kirche einerseits durch das Verbot, für Gelddarlehen an Arme Zinsen zu nehmen, dem Wucher unmittelbar entgegentrat (s. Wucherzinse), und durch Errichtung öffentlicher Leihanstalten oder Pfandhäuser demselben mittelbar zu steuern suchte (s. Montes pietatis), widersetzte sie sich doch nicht

gerabezu dem Aufschwung des beweglichen Vermögens neben dem Grundbesitze, indem sie dem Capitalisten gestattete, seine Capitalien bei einem Realitätenbesitzer gegen Ausbedingung einer festen Jahresrente anzulegen. Man nannte dieses im Mittelalter geltende Rechtsverhältniß den Rentenkauf und Rentenverkauf (emtio et venditio annui census), weil man sich denjenigen, der das Capital anlegte, als den Käufer der Rente, denjenigen aber, der dafür dem andern die jährliche Rente zu zahlen hatte, als den Verkäufer der Rente dachte. Dieser Rentenkauf war jedoch ein von dem gewöhnlichen Zins- oder Darlehens-Vertrag dadurch verschiedener Contract, daß nicht der sogen. Rentenkäufer oder Capitalist, wohl aber der Rentenverkäufer oder Schuldner und zwar dieser zu jeder Zeit das Capital aufkünden und sich durch Heimzahlung desselben von der Leistung der Jahresrente befreien konnte. Uebrigens durfte der Rentenkäufer zu mehrerer Sicherheit sein Capital auch auf Grundstücke oder auf sämmtliche Realitäten des anderen anlegen, und dadurch seine Rente zu einer dinglichen Verpflichtung oder gewissermaßen zu einer Ewiggeldschuld für den andern machen (Extrav. comm. c. 1. 2. De emt. et vend. III. 5). Pius V. wollte zwar diesen Rentenkauf dahin beschränkt wissen, daß die Rente nur auf ein bestimmtes namentlich bezeichnetes Grundstück gelegt sei (Pii V. Const. „Cum onus" vom Jahre 1568, im Bull. Rom. T. IV. P. III. p. 52); doch ist diese Bestimmung in Teutschland so wenig als in Belgien und Frankreich practisch geworden. Man sieht übrigens aus dem Ganzen, wie klug die Kirche ihr Verbot des Zinswuchers, ohne die Idee selbst aufzuopfern, mit den Bedürfnissen des bürgerlichen Verkehrs auszugleichen verstand. [Permaneder.]

Renunciation, s. Resignation.

Reordination heißt die Ertheilung der hl. Weihe an ein Subject, das schon zuvor, aber ungiltiger Weise (invalide) war ordinirt worden. Eine solche Reordination wird nothwendig bei dem, welcher ordinirt wurde, ohne getauft zu sein, oder der von einem dazu nicht Befähigten (nicht mit bischöflicher Weihe Ausgerüsteten, oder, wenn es die Ertheilung der niederen Weihen betrifft, nicht rechtmäßig Bevollmächtigten) ordinirt wurde. Hat aber der Ordinirende selbst die bischöfliche Weihe einmal giltig empfangen, so sind die von ihm ertheilten Weihen auch giltig, wenn gleich er ein Häretiker, Schismatiker oder sonst Excommunicirter geworden. Nur sind sie in diesem Falle unerlaubt und ziehen sich sowohl der Ordinirende als der Ordinirte durch Vornahme resp. Empfang der Ordination Strafe zu (s. d. Art. Ordination). Wenn die Ordinationen der Anglicaner für ungiltig erklärt werden, so geschieht dieß nicht darum, weil sie von häretischen und schismatischen Bischöfen herkommen, sondern weil sowohl in der Succession ihrer Bischöfe von den Aposteln ab eine Unterbrechung Statt gefunden hat, als auch in der Form ihres Ordinations-Ritus wesentliche Defecte sind. (Vgl. d. Art. Hochkirche). Ein solcher wesentlicher Defect in der Form oder Materie, gänzliche Unterlassung oder wesentliche Alteration derselben, machen die Ordination ebenfalls ungiltig und eine Reordination nothwendig. Nun besteht allerdings eine Controverse unter den Theologen, was Form und Materie des Diaconats und Presbyterats ausmache, indem Einige (besonders die Mittelalterlichen) die bloße Ueberreichung der Gefäße mit den dabei gesprochenen Worten, Andere, eine doppelte Form und Materie annehmend, Beides, nämlich Gefäßüberreichung und Handauflegung, eine dritte Partei endlich (die meisten Neueren) nur die Handauflegung und die dabei gesprochenen Worte dafür gelten lassen wollen. Unter der zweiten Handauflegung verstehen aber die Theologen, welche der letztern Ansicht sind, diejenige, welche der Bischof mit dem Presbyterium vornimmt, indem er unter Verrichtung eines Gebets mit den Presbytern seine Hände über die Ordinanden ausstreckt (χειροτονία). Die Kirche hat hier nicht entschieden: nur gebietet sie in praxi alle diese Meinungen zu berücksichtigen, weil sie alle jedenfalls Gründe für sich geltend machen können und in Sachen, welche die Giltigkeit der Sacramente betreffen, jedenfalls pars tutior zu wählen ist

(s. d. Art. Priesterweihe). Sie gebietet daher, wo die Ueberreichung der Gefäße, nämlich des Kelchs mit dem Wein und der Patene mit der Hostie unterlassen worden, die ganze Ordination sub conditione zu wiederholen. Decret der S. R. C. bei Benedict. de Synodo dióces. lib. VIII. cap. 10. §. 13. Das Nämliche müßte geschehen, wenn die zweite Händeauflegung unterblieben wäre (so Liguori, der hiefür sich ebenfalls auf eine Entscheidung der S. C. beruft. Neyraguet, compend. theol. moral. S. Alph. Liguori tract. XXIV. c. II. no. 5. vgl. qu. 11) und auch, wenn in einer dieser beiden Handlungen Etwas Wesentliches fehlte oder alterirt worden wäre. Mit diesen obigen Bestimmungen, welche eine Wiederholung des Ganzen wollen, scheinen einige Bestimmungen des canonischen Rechts nämlich c. 1. X. de Sacramentis non iterand. I. 16. und c. 3. X. Presbyter de Sacrament. I. 16. sich nicht ganz zu reimen. Hier entscheidet das Kirchenoberhaupt auf die Anfrage, was zu thun sei, wenn bei der Firmung an Statt des Chrisma nur Oel angewandt und bei der Ordinaton die Händeauflegung unterlassen worden sei — einfach dahin, es sei nichts zu wiederholen, sondern sorgsam zu ergänzen, was unterlassen worden (caute supplendum, quod incaute fuerat praetermissum). Man wollte hierin eine Entscheidung sehen ganz zu Gunsten jener ersten Ansicht, wornach bloß die Gefäßeüberreichung und die dabei gesprochenen Worte Materie und Form des Sacraments constituiren, weil bloß von einer Ergänzung, nicht von Wiederholung der ganzen Handlung die Rede ist. Allein mit Recht wird von der Gegenseite auf die Wiederholung der Taufe als einen analogen Fall hingewiesen. Diese muß geschehen, wenn die Ungiltigkeit der bereits vollzogenen Handlung erwiesen wird, jedoch ohne Wiederholung der übrigen Ceremonien, z. B. der Exorcismen ꝛc., die schon bei der ersten Handlung vorgenommen wurden und noch hierher bezogen werden. Nach dieser Analogie wäre dann unser Fall, nämlich Wiederholung der Händeauflegung ohne Wiederholung der übrigen Ceremonien, zu beurtheilen. (Habert, theol. dogmat. et moral. tom. VII. de ord. c. 7. q. 5.) [Kerker.]

Repertorium, s. Kircheninventar.

Rephaiten, רְפָאִים (d. i. die Hochgewachsenen, die Riesen, von رفع altus, excelsus fuit) 70. Ῥαφαΐν, Vulg. Rephaim, Gigantes, wohnten zu Abrahams Zeit im ganzen ostjordan. Palästina und bildeten drei Reiche (Gen. 14, 5); später wurden zwei seiner Stämme, die Emim (הָאֵמִים die Schrecklichen) und die Samsummim (זַמְזֻמִּים, nach Gesen. thes. I. 419. populi strepentes), nach Deut. 2, 10 und 21. Völker „groß und zahlreich und hoch," von den Moabitern und Ammonitern aus den südlichen Theilen Peräas zurückgedrängt (Deut. 2, 10. 20), in dem nördlichen Gilead und Basan scheinen sie sich erhalten zu haben, Deut. 3, 13 wird ganz Basan Land der Rephaiten genannt; Beherrscher dieses Restes zur Zeit der Eroberung des Landes durch die Israeliten war Og, König von Basan (Deut. 3, 11. Jos. 12, 4), er wurde besiegt und sein Gebiet dem halben Stamme Manasse gegeben (Deut. 3, 13). Auch im diesseitigen Canaan werden Rephaiten erwähnt neben den Pheresitern auf dem (später sogenannten) Gebirge Ephraim (Gen. 15, 20. Jos. 17, 15). Noch zu Davids Zeiten gab es im Lande der Philister Reste von diesem Volke (vgl. 2 Sam. 21, 16—22. 1 Chron. 20, 4—8 an diesen Stellen heißen sie nicht הָרְפָאִים, sondern stets יְלִידֵי הָרָפָא, ähnlich wie בְּנֵי הָעֲנָק = עֲנָקִים). Die Historiker und Exegeten sind divergenter Ansicht über die Herkunft dieses Volks; nach einigen (z. B. Bertheau, zur Gesch. der Isr. S. 138 f. Ewald, Gesch. des Volks Isr. I. S. 274 ff. Lengerke, Kenaan, I. S. 179 ff.) waren die Rephaiten wie die Enakiten Ureinwohner des Landes, die Canaaniter vertilgten sie und bei der Eroberung durch die Israeliten sei nur noch ein Rest von ihnen vorhanden gewesen; Andere dagegen (wie Kurtz, die Ureinwohner Pal., in Rudelbach und Guerike's Zeitschr. 1845, und besonders Keil, Commentar zum B. Josua, S. 230 und 231) rechnen sie zur canaanitischen Bevölkerung des Landes und

erkennen in ihnen wie auch in den Enakiten nur einen durch besondere Körpergröße ausgezeichneten Zweig der Amoriter. — Im Südwesten von Jerusalem auf der Grenze der Stämme Benjamin und Juda (Jos. 15, 8. 18, 16), liegt die Thalebene (עֵמֶק) Rephaim (Thal der Riesen, κοιλὰς τῶν γιγάντων, τιτάνων bei den 70), durch einen unbedeutenden Felsrücken vom Rande des Thales Hinnom getrennt, ist breit und senkt sich allmählig nach Süd-West, bis sie sich in ein tieferes und engeres Thal, Wady el Werd, zusammenzieht (Robinson, Pal. I. 365), wegen seiner Geräumigkeit als Lagerplatz gewählt (2 Sam. 5, 18. 22. 23, 13. 1 Chron. 11, 15.). [König.]

Replik, s. Duplik.

Reposition des hochwürdigsten Gutes ist derjenige kirchliche Act, wodurch dasselbe nach vollbrachter kirchlicher Feier wieder in den Tabernakel eingesetzt und durch Verschließen gegen Verunehrung gesichert wird. Diese Reposition geschieht nach der Ausspendung der heiligen Eucharistie unmittelbar, indem der Tabernakel geöffnet und nach gemachter Kniebeugung die übrig gebliebenen Partikeln eingeschlossen werden. Wurde das Allerheiligste öffentlich zur Anbetung ausgesetzt und ist es nun in den Tabernakel zu verschließen, so begibt sich der Priester mit Rochet und Stola von weißer Farbe angethan zum Altare, nimmt das Allerheiligste von dem höheren Orte, wo es ausgesetzt ist, herunter, incensirt dasselbe in drei Zügen, betet den Versikel: Panem de coelo praestitisti eis, alleluja sammt dem Responsorium: Omne delectamentum in se habentem, alleluja, hierauf die Collecte de Sanctissimo Sacramento, nimmt das Velum über die Schultern, steigt den Altar hinauf, ertheilt den anwesenden Gläubigen den Segen mit dem Allerheiligsten und öffnet nach abgelegtem Velum den Tabernakel, um in demselben das Allerheiligste wieder zu verschließen. Ist ein Diacon und Subdiacon vorhanden, so geschieht die Einsetzung des Allerheiligsten durch den Diacon; auch wird, wenn nach einem feierlichen Hochamte der Segen gegeben wird, nach vorausgegangener Anräucherung des Allerheiligsten in drei Zügen und nach einer geschehenen Genuflexion dasselbe im Tabernakel verschlossen. Wenn der Tabernakel so klein ist, daß er die Monstranz nicht fasset, oder wenn dieselbe dort nicht aufbewahrt werden kann, so wird die hl. Hostie in einem andern kleinern Gefäße aufbewahrt, welches unter dem Namen Pyxis vorkömmt (s. Ciborium). — Uebrigens soll nach kirchlicher Vorschrift die hl. Eucharistie in einer und derselben Kirche bloß an einem Altare aufbewahrt werden; und vor diesem Orte soll Tag und Nacht wenigstens eine Lampe brennen, nämlich die sogenannte ewige Lampe, lumen aeternum (s. d. Art. Ewiges Licht), und auch an der äußern Wand dieses Ortes im Freien soll sich entweder ein eingelegtes oder ausgemeißeltes Kreuzbild, oder der Namenszug Jesu befinden, oder auch ein Lobspruch des allerheiligsten Sacramentes angebracht sein. Der Anblick dieses sichtbaren Zeichens erinnert die Gläubigen, daß sie an der heiligsten Stätte des Gotteshauses sich befinden, und darum auch ihre Ehrfurcht äußern mögen, indem sie sich andächtig bekreuzen oder ihr Haupt entblößen. Vgl. hiezu die Art. Hochwürdigstes Gut und Ausstellung des Hochwürdigsten. [Vater.]

Repositionsaltar (altare repositionis) ist derjenige Ort im katholischen Gotteshause, wo das hochwürdigste Gut (s. d. A.) aufbewahrt wird. In den ersten Zeiten unserer hl. Kirche während der Verfolgungen bewahrten die Gläubigen selbst das hl. Brod auf beliebige Weise in ihren Häusern auf, wo sie sich damit selbst communicirten, und es von da den Kranken zusandten. Erst seit dem vierten Jahrhunderte, als die Verfolgungen aufhörten und größere Kirchen erbaut wurden, wurde das hl. Abendmahl daselbst aufbewahrt; ja es war ausdrücklich untersagt, das hl. Abendmahl noch ferner mit nach Hause zu nehmen und dort aufzubewahren. In den apostolischen Constitutionen kömmt eine Stelle vor, aus welcher klar hervorgeht, daß schon damals die nach dem Gottesdienste übrig gebliebenen Elemente des hl. Abendmahles irgend an einem Orte der Kirche aufbewahrt und für die Com-

munion der Kranken hinterlegt wurde. Doch war dieser nicht der Altar, denn im 8. Buche c. 13 der apostolischen Constitutionen werden alle Theile der Liturgie beschrieben und dann beigefügt: „Wenn Alle beiderlei Geschlechtes communicirt haben, so nehmen die Diaconen, was übrig ist und tragen es in das Pastoforium.“ Ueber diese Benennung sind verschiedene Meinungen. Cardinal Bone versteht darunter den Ort, wo die hl. Kleider und Gefäße aufbewahrt wurden und sagt, er sei bei den Griechen Pastoforium, bei den Lateinern Secretarium, Sacrarium und voce barbara Sacristia genannt worden. — Nach dem Ordo Romanus wurde bei der Feier des heiligsten Opfers jedesmal eine Partikel von der früheren Consecration von dem celebrirenden Bischofe oder Priester, wenn er zum Altare ging, hergetragen, dann auf den Altar gelegt und vor der Communion in den Kelch gelegt. Später wurde zur Aufbewahrung des hl. Abendmahles auf dem Altare selbst ein Ort hergerichtet den man *Κιβώριον* nannte (s. d. Art. Ciborium). Das Ciborium war eine gewölbte, in Form einer Laube gebaute, auf vier Säulen ruhende Altarbedeckung, woraus der später entstandene Name zu erklären ist. Das Gefäß selbst, das zur Aufbewahrung des Allerheiligsten diente, hatte die Form einer Taube aus Gold oder Silber und wurde am Gewölbe des Ciboriums aufgehängt. Später wurde dieser Ort, wo das Allerheiligste sich befand, verhüllt und Tabernakel genannt. Der Name Ciborium ging auf das Gefäß selbst über, in welchem es eingeschlossen war, wie dieß noch heut zu Tage der Fall ist. Auch gab es Kirchen und es gibt deren noch, in denen sich der Tabernakel außer dem Altare an einer Seitenwand befindet. In Cathedralkirchen soll der Repositionsaltar nicht der Hochaltar sein nach einer Verordnung der Congregatio Rituum vom 28. November 1594; sonst ist es aber gewöhnlich, daß das hochwürdigste Gut auf dem Hochaltare aufbewahrt wird. Am grünen Donnerstage wird allgemein ein Repositionsaltar bereitet, wo das Allerheiligste in den letzten Tagen der Charwoche (s. d. A.) aufbewahrt und wohin es gleich nach der hl. Messe dieses Tages getragen wird, um zu erinnern, daß sich Jesus nach dem letzten Abendmahle an den Oelberg begab, um dort sein bitteres Leiden zu beginnen. [Vater.]

Reprobation, s. Prädestination.

Reprobation einer Secte im Staate, s. Häresie, Reformationsrecht des Landesherrn, Religionsgesellschaft und Religionsübung.

Repudium ist die beiderseitige freiwillige Auflösung des Eheverlöbnisses. Vergl. den Art. Eheverlöbniß.

Requiem. Mit diesem Worte, das an und für sich zusammenhangslos keinen Sinn gibt, bezeichnet man die Messe, welche nach dem römischen Missale für die Abgestorbenen gefeiert wird, und mit dem Worte Requiem beginnt, sie wird entweder gesungen (Todtenamt), oder bloß stille gelesen (Todtenmesse). Da der Introitus nach der ursprünglichen Gestalt das erste Gebet bei einer Messe war, so bildete sich daraus die Gewohnheit, einzelne Messen nach den Anfangsworten des Introitus zu benennen; dieses ist noch der Fall bei der Votivmesse in hon. B. V. M. im Advent, welche Rorate, und bei den Todtenmessen, welche Requiem heißen. Das römische Missale enthält vier Formulare solcher Todtenmessen: 1) „missa in commemoratione omnium fidelium defunctorum,“ dieses Formular kann, wie schon die Ueberschrift besagt, jährlich nur einmal gebraucht werden; 2) „missa in die obitus seu depositionis,“ diese Messe wird am Tage des Begräbnisses, oder wo am Todestage ein Gottesdienst üblich ist, auch an diesem, deßgleichen wird sie auch an dem 3. 7. und 30. Tage gelesen, in welch' letzterm Falle eine eigene Oration, Secret und Postcommunion eingeschaltet wird; 3) „in anniversario defunctorum,“ Messe für den Jahrestag eines Abgestorbenen; 4) „in missis quotidianis defunctorum,“ Meßformular der Votivmessen für Abgestorbene nach dem Wunsche der Gläubigen im Laufe des Jahres. Die Todtenmessen (Requiem) entspringen aus dem Wunsche der Kirche, den abgestorbenen Seelen durch Gebet und Opfer zu Hilfe

zu kommen. Da man aber diese Hilfe sobald als möglich eintreten lassen will, so reihen sich die Requiem an das Absterben eines Gläubigen in geordneter Reihenfolge an. Die „missa in die obitus" so wie die missa solemnis praesente corpore bleibt bei uns gewöhnlich aus, da beides, außerordentliche Fälle abgerechnet, nicht üblich ist. Erst am Tage des Begräbnisses, oder wenn solche an einem Nachmittage Statt findet, am darauf folgenden Morgen wird das erste Requiem abgehalten, und gilt als dies tertius, es folgt sodann der septimus (dieser fällt aber an manchen Orten aus oder wird mit dem tertius vereint — erstes und zweites Opfer) und nach einiger Zeit der tricesimus, und nach Umlauf eines Jahres ungefähr der anniversarius. Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß die Zwischenräume nicht genau eingehalten werden. Da sich bei diesen Requiem das Opfern erhalten hat, so nennt man sie im gewöhnlichen Leben meistens — „Opfer" — (erstes, zweites, drittes Opfer, Jahrtag). Die Requiem fallen sämmtlich unter den Begriff von Votivmessen (wenn man nicht etwa das Requiem am Allerseelentage davon ausnehmen will), und sind als Aemter oder als Stillmessen an den Tagen erlaubt, an welchen auch eine andere Votivmesse gelesen oder gesungen werden darf (s. d. Art. Messe). Die Todtenämter haben aber vor den übrigen gesungenen Votivmessen noch Privilegien. Das feierliche Todtenamt praesente corpore kann an jedem Tage des Jahres, das Triduum vor Ostern, und den Ostersonntag, Pfingstsonntag und die Doppelfeste erster Classe, welche vom Volke feierlich begangen werden, ausgenommen, abgehalten werden. Ob ein Todtenamt bei oder am Tage nach der Beerdigung auch die gleichen Privilegien gegenüber den kirchlichen Zeiten und Festen habe, ist zweifelhaft. Fr. X. Schmid in seiner Liturgik Bd. II. S. 79. meint es zwar, aber die Entscheidungen der S. R. C. vom 25. April 1781 und 7. September 1816 sprechen dagegen, obgleich zu wünschen wäre, daß eine bestimmte Entscheidung der genannten Congregation veranlaßt würde, vermöge welcher mit Rücksicht auf unsere Verhältnisse die Todtenämter in die depositionis wie praesente corpore die Feste und Feiern der Kirche verdrängen dürften, da bei uns die Aemter bei Begräbnissen dieselbe Bedeutung haben wie die praesente corpore, und somit gleich diesen obgenannte Privilegien motiviren. Die gesungenen Requiem am 3. 7. 30. und Jahrtage, sowie auch jährlich wiederkehrende Todtenämter in Folge testamentarischer Bestimmungen können an allen Tagen abgehalten werden, außer an Sonntagen, an gebotenen Feiertagen, an Doppelfesten erster und zweiter Classe, und während der Frohnleichnamsoctav. Privatmessen pro defunctis dürfen an den Tagen wie die andern Votivmessen gelesen werden, und in Landkirchen, wo gestiftete Jahrtagsmessen zu lesen sind, und es öfters zu weit hinausgeschoben werden müßte, wollte man auf eine feria oder fest. simpl. oder semid. warten, ist es gestattet, ein stilles Requiem für einen Erblasser auch an einem Doppelfeste zu lesen (S. R. C. vom 19. Juni 1700). Für eine stille Messe beim Begräbnisse dürfte wohl die gleiche Ausdehnung der Erlaubniß anzunehmen sein (cf. decret. S. R. C. vom 12. September 1840 und 22. Mai 1841). Niemals darf aber coram exposito Ss. Sacramento ein Requiem weder gelesen noch gesungen werden. Dagegen ist es gestattet, an Tagen, wo ein Requiem nach den Rubriken nicht zulässig ist, die Messe des Tages (ne dilatio animabus suffragia expectantibus detrimento sit) pro defunctis zu appliciren und zu commemoriren. — Das Meßopfer für Abgestorbene darzubringen ist wohl so alt, als das Meßopfer selbst. Für die Abgestorbenen zu beten ist im menschlichen Herzen wie in dem christlichen Glauben begründet; nun ist aber das Meßopfer das wirksamste Gebet für dieselben, deßhalb war man auch von den ersten Zeiten des Christenthums an besorgt, sobald als möglich für abgeschiedene Angehörige ein Meßopfer darbringen zu lassen, daher die Messen praesente corpore schon in den ältesten Zeiten, daher das Streben wenigstens beim Begräbnisse oder unmittelbar nach demselben für den Abgeschiedenen eine Messe zu haben (s. hierüber Binterim, Denkw. Bd. IV. Abthl. 3. S. 567 ff.). — Requiescat meist mit dem Beisatz in pace

ist der christliche Segenswunsch, den ein Lebendiger seinem abgeschiedenen Mitbruder nachruft. Ruhe und Friede in Gott ist das höchste Ziel eines Christen, und dieses wünscht der noch Pilgernde und im Pilgern Beunruhigte dem Vollendeten, wissend, daß was Ein Glied an demselben Leibe für das Andere thut und gläubig wünscht, nicht vergebens ist. [Bendel.]

Res sacra, s. Geistliche Sache.

Rescripte, päpstliche. Die Erlasse des apostolischen Stuhles werden im Allgemeinen mit dem Namen „Verordnungen" (constitutiones) bezeichnet, und sind in formeller Hinsicht theils Breven theils Bullen (s. diese Art. Bd. II. S. 154. 209 ff.), in materieller Hinsicht aber entweder allgemeine Verordnungen für die Gesammtkirche oder besondere an einzelne Länder, Provinzen, Diöcesen rc. gerichtete Erlasse, welche bald Entscheidungen von Rechtsfragen streitender Parteien (decreta s. sententiae), bald Aufträge an kirchliche Behörden in Sachen ihres Geschäftskreises (mandata), bald nähere Weisungen über den Vollzug erlassener Verordnungen (instructiones) betreffen. Die zahlreichste Gattung aber der päpstlichen Erlasse ist die der sogen. Rescripte (rescripta s. literae), d. i. Erlasse, größtentheils gerichtet an einzelne Kirchenvorsteher auf Anfragen oder Bitten derselben bald in Rechts-, bald in Gnadensachen. Daher die Eintheilung der Rescripte in Rescripta justitiae und Rescripta gratiae. Ueber die Bedingungen der Gültigkeit der Rescripte, über deren Wirkungen, Eintritt und Dauer der Rechtskraft enthalten die Sammlungen des canonischen Rechtsbuchs unter der Titelrubrik „De rescriptis" (cf. Greg. IX. Lib. I. tit. 3, Sext. I. 3, Clem. I. 2) sehr ausführliche Bestimmungen, von denen wir hier die wesentlichsten zusammenstellen. Ein Rescript in causa justitiae soll in der Regel vom Bittsteller selbst, oder kann für einen anderen nur auf speciellen Auftrag desselben nachgesucht, ein Gnadenrescript dagegen für jeden Dritten auch ohne dessen Auftrag erwirkt werden; nur darf der Implorant keine persona illegitima sein, als welche die Canonen einen falschen oder bereits exauctorisirten Anwalt, oder einen mit dem großen Banne Belasteten bezeichnen (c. 26. 33. X. De rescript. I. 3). Das Gesuch selbst aber muß sich auf Wahrheit gründen, doch wird dieß nach canonischem Rechte präsumirt. Ein arglistig erwirktes Rescript ist nichtig, und kann ex capite obreptionis oder subreptionis von jedem, dem daran liegt, angefochten werden. Beruht jedoch die Unwahrheit des Bittgrundes auf Irrthum oder entschuldbarer Unwissenheit, so hängt die Gültigkeit oder Ungültigkeit des Rescriptes davon ab, ob die unrichtige Darstellung sich auf die Hauptsache oder bloß auf Nebensächliches bezog. Der Executor rescripti aber ist, wenn er davon Kenntniß hat, immer ex officio zur Anzeige verpflichtet. Von Seite des Rescriptes hinwieder wird, damit es gültig sei, vorausgesetzt, daß es authentisch sei. Der Unächtheit oder Verfälschung verdächtig ist es, wenn es einen inneren Widerspruch enthält, oder etwas gegen das allgemeine Wohl oder gegen das Recht eines Dritten ausspricht (c. 13. 15. X. De off. et pot. jud. deleg. I. 29); wenn es an relevanten Stellen radirt oder bis zur Unleserlichkeit beschmutzt ist rc. Ferner muß dasselbe in gehöriger Form, einmal in Bezug auf Sprache und Schreibart überhaupt, dann in Hinsicht auf den Curialstyl (Titulatur, Unterschrift, Fertigung) und bezüglich sonstiger Formalitäten (Faden, Papier, Siegel rc.) ausgestellt sein. In der Regel begründet ein päpstliches Rescript nur ein Particularrecht oder jus singulare für den Impetranten. Gemeinrechtliche Geltung hat dasselbe nur, wenn es selbst eine solche Ausdehnung ausdrücklich will, wenn es wie ein allgemeines Edict feierlich promulgirt wird, wenn es dem Corpus juris canonici einverleibt ist. Uebrigens derogirt in der Regel ein specielles Rescript einem allgemeinen, sowie ein späteres dem früheren, wenn das später erlassene dieses ausdrücklich besagt, widrigenfalls sich das frühere vor dem späteren behauptet, vorausgesetzt daß beide Rescripte gleicher Art und gleichen Umfangs sind. Was den Anfang und die Dauer der rechtlichen Wirksamkeit eines Rescriptes betrifft, so tritt ein Justizrescript in Rechtskraft vom Tage der Insinuation

an, und erlischt durch den Tod eines der Betheiligten, also des Verleihers, oder des Empfängers, oder dessen, gegen welchen es gerichtet ist, oder endlich des Executors, wenn dieser eine physische Person; in allen Fällen aber nur, so lange noch res integra ist. Ein Gnadenrescript dagegen wird rechtskräftig vom Tage der Ausfertigung, und erstinguirt erstlich durch freiwilligen Verzicht des Empfängers, ferner durch den aus gerechten Gründen erfolgten Widerruf des Verleihers, endlich durch den Tod der dabei betheiligten Personen, also des Empfängers, wenn die Gnade eine rein persönliche; oder des Verleihers, wenn es ein rescriptum faciendae gratiae oder gratiae ad beneplacitum concessae (vgl. Privilegium); nicht aber, wenn es ein rescriptum factae gratiae ist. Vergl. hiezu die Art. Gnadenbriefe, und Codex Justinianeus. [Permaneder.]

Resen (רֶסֶן, d. i. Halfterförmige, vergl. Fürst, Concord.), die größte der von Nimrod erbauten Städte Assyriens. Ihre Lage, zwischen Ninive und Calach (Gen. 10, 12), wird genau angegeben, ist aber nach unsern gegenwärtigen, beschränkten Kenntnissen des alten Assyrien nicht zu ermitteln. Rawlinson (vgl. Art. Ninive) hält das heutige Nimrud für Calach und Nebbi Yunus für Ninive, zwischen beiden müßte also Resen gesucht werden. Dürfen wir aber große Städte auf einem so beschränkten Raume schon in der ältesten Zeit annehmen? oder verlor sich Resen in dem später zu kolossaler Größe heranwachsenden Ninive? Assemanni (Bibl. or. III. II. fol. DCCIX) sagt: in Chronico Dionysii ... ad annum ... Christi 772 inter urbes regionis Mosulanae, quas Arabes depopulati feruntur, recensetur ܪܝܣܢ, Resin, quam esse Resen scripturae nullus dubito — doch findet sich keine nähere Angabe, wo dieses Resen gelegen sei. Die LXX haben Δασή (al. Δασέμ), wozu derselbe Gelehrte bemerkt; apud Ptolomaeum ultra Tigrim in mediterraneis Assyriae ponitur Dosa: in historia vero Nestoriana frequens fit mentio Dasenae civitatis, quae ad Metropolim Mosulanam seu Adjabenicam spectat (l. c.). Ihnen war somit Resen so wenig bekannt, als Xenophon und den alten Geographen. [Schegg.]

Reservat nennt man im Allgemeinen jedes specielle Recht, dessen Ausübung der ordentliche Gewalthaber oder Berechtigte bei Uebertragung eines Theiles seiner Befugnisse an einen anderen ausschließlich sich selbst vorbehalten hat. Die ordentlichen Träger der in den Schooß der Kirche niedergelegten Gewalten aber sind der Papst und die Bischöfe. Aber sowohl die Bischöfe als der Papst geben einen großen Theil dieser Rechte, einerseits durch die Unmöglichkeit ihrer persönlichen Ausübung, andererseits durch das Bedürfniß und Wohl der Gläubigen bewogen, an andere Personen oder Collegien; die Bischöfe an die Decane und Pfarrer (s. diese Art.), der Papst durch die Quinquennal- und andere specielle Indulte an die Erzbischöfe und Bischöfe (s. Facultäten) ab, welche Rechte eben darum von den damit betrauten Personen nur jure delegato, d. i. nur im Namen und aus Vollmacht des Bischofs, beziehungsweise des Papstes, verwaltet werden. Einige Rechte jedoch behält der Bischof sich besonders vor (bischöfliche Reservate), und zwar sowohl Rechte der Weihe (s. Pontificalia, im Art. Bischof, Bd. II. S. 21), als auch Rechte der Jurisdiction, deren Ausübung er seinem Generalvicar und Official theils in genere, theils für jeden besonderen Fall in specie aufträgt, oder als höchstpersönliche Rechte ausschließlich selbst besorgt (s. Generalvicar und Official). In gleicher Weise reservirt sich der päpstliche Stuhl eine große Anzahl von Rechten, sog. päpstliche Reservate (s. Causae majores, Bd. II. S. 418), die er theils durch eigens hiefür constituirte Justizbehörden (s. Curia Romana), oder durch zeitliche judices in partibus (s. diesen Art. und Rechtsmittel), theils durch besondere Administrativcollegien (s. Cardinalcongregationen, Datarius, Pönitentiarius 2c.) verwalten läßt. Wir verweisen Kürze halber auf die einzelnen sowohl bischöflichen als päpstlichen Reservate, wie sie in den Art. Bischof und Papst specificirt sind. Nur zwei Classen von Vorbehalten müssen hier noch aus-

führlicher besprochen werden, nämlich die theils den Bischöfen, theils dem Papste reservirte Absolution von gewissen Sünden (s. Reservatfälle), und die dem päpstlichen Stuhle namentlich vorbehaltene Besetzung gewisser Kirchenämter (s. Reservatpfründen). [Permaneder.]

Reservatfälle oder Reservirte Gewissensfälle (casus conscientiae reservati) sind solche Sünden, zu deren Lossprechung ein Priester nicht schon durch die ihm übertragene ordentliche cura (s. Approbation) auctorisirt ist, sondern deren Absolution sich der Bischof, und in einigen besonderen Fällen der Papst namentlich vorbehalten hat. Daher die Unterscheidung zwischen bischöflichen und päpstlichen Reservatfällen. Hiezu kommen noch einige, welche sich die Ordensoberen (kraft päpstlichen Privilegs) bezüglich ihrer untergebenen Ordensprofessen vorbehalten dürfen (sogenannte casus Regularium reservati). Der Vorbehalt gewisser casus conscientiae bezweckt zunächst, den Begriff von der Bösartigkeit der reservirten Sünde zur klareren Erkenntniß zu bringen, und dadurch den sittlichen Abschen vor derselben zu erhöhen. Dabei wird vorausgesetzt, daß die Sünde im äußeren Werke vollbracht (externum), völlig ausgeführt (completum), gewiß geschehen (certum), eine schwere Sünde (mortale) und von einem mündigen Subjecte (wenn männlich, nach zurückgelegtem 14ten, wenn weiblich nach vollendetem 12ten Jahre) begangen sei. In der Regel auch verfallen nur die unmittelbaren Urheber der verpönten That dem Reservate, wenn dieses nicht ausdrücklich auch auf die intellectuellen Urheber, Theilnehmer, Gehilfen, Begünstiger und Vertheidiger ausgedehnt worden ist. I. Bischöfliche Reservatfälle. Anfangs wurde bekanntlich die Reconciliation schwerer mit öffentlicher Buße belegter Sünder von den Bischöfen selbst vorgenommen, und nur ausnahmsweise auch ein Priester dazu ermächtiget. Später pflegten sie einen der bewährtesten Priester eigens mit der Wiederaufnahme der Büßer zu betrauen (s. Poenitentiarius, bischöfl.). Insbesondere aber seit dem zwölften Jahrhunderte, da auch im Abendlande die öffentlichen Pönitenzen größtentheils außer Uebung kamen, hielten es die Bischöfe für angemessen, als Ersatz dafür wenigstens sich die Lossprechung schwerer und öffentlicher Sünder vorzubehalten. Noch häufiger aber fanden es die Pfarrer selbst in ihrem und der Büßer Interesse, solche Sünder, welche grobe, wenn gleich geheime Verbrechen begangen hatten, an die Bischöfe zu verweisen, in der Erwartung, daß sie dort eine wirksamere Belehrung und Buße erhalten würden, als sie ihnen zu geben vermöchten. Die bischöflichen Reservatfälle sind in der Regel nicht (wie dieß bei den päpstlichen der Fall ist) mit Censuren verbunden, sondern schon die Größe der Sünde an sich rechtfertiget einen solchen Vorbehalt. Auch gibt hier die vorgeschützte Unwissenheit keinen zureichenden Entschuldigungsgrund ab. Uebrigens sind die bischöflichen Reservate in den verschiedenen Diöcesen sehr verschieden, und gewöhnlich in den betreffenden Diöcesanritualen verzeichnet. Als die gemeinsamsten glauben wir vorzüglich aufführen zu können: Wahrsagerei, Zauberei, Blasphemie ꝛc. (nach dem Ermessen des Beichtvaters); formale Häresie; vorsätzlicher Todtschlag oder Verstümmelung, wie auch Abtreibung einer lebensfähigen Leibesfrucht; vorsätzliche Brandstiftung; Nothzucht, Sodomie, Bestialität; Entführung; Blutschande im ersten und zweiten Grade der Blutsverwandtschaft und Schwägerschaft; Verletzung des Beichtsiegels; gerichtlich geschworener Meineid; thätliche Injurirung eines Geistlichen u. a. Gewöhnlich werden jedoch die approbirten Seelsorgspriester für gewisse Tage und Zeiten, namentlich während der Quadragesimalfasten und österlichen Beichtzeit, dann in der Allerseelen-Octav, und an gewissen Festtagen und deren Vorabenden, wie Weihnachten, Neujahr, Portiuncula, Kirchweih- und Bruderschaftsfesten ꝛc. ermächtiget, auch von dergleichen reservirten Sünden zu absolviren. Außer den privilegirten Zeiten aber hat der Beichtvater den casus (tecto nomine) mit der Bitte um Ertheilung der Absolutionsgewalt an das bischöfliche Ordinariat zu berichten und nach erhaltener Vollmacht die wirkliche Absolution im Beichtstuhl zu ertheilen. In den meisten

Diöcesen jedoch verleiht der Bischof ohnehin mehreren Decanen und wohl auch anderen eifrigen und erfahrenen Seelsorgsgeistlichen die Facultät, nomine et auctoritate Episcopi, auch extra tempora privilegiata bald von einigen, bald von allen bischöflichen Reservaten zu absolviren. II. Päpstliche Reservatfälle. In ähnlicher Weise wie die bischöflichen Reservatfälle dem Verlangen der Pfarrer entsprachen, gingen auch die päpstlichen größtentheils aus den Bedürfnissen und Wünschen der Bischöfe hervor, da diese gar häufig entweder selbst die Büßenden nach Rom schickten, oder die Fälle festsetzten, in welchen die Absolution vom Papste erholt werden mußte. Wo aber die Päpste selbst und aus eigenem Antriebe sich die Lossprechung von gewissen Verbrechen vorbehielten, da geschah es nur im Interesse der Gesammtkirche, wie z. B. aus den Reservaten des Papst Paul II. vom J. 1468 zu entnehmen. Diese im canonischen Rechtsbuche enthaltene Decretale bezeichnet als päpstliche Reservate: Angriffe auf die Freiheiten der Kirche; Verletzung eines päpstlichen Interdicts; die Verbrechen der Häresie, des Schisma, der Apostasie, der Verschwörung, des Aufruhrs gegen die Person des Papstes, den apostolischen Stuhl oder den Kirchenstaat; die Verbrechen des Priestermordes, der thätlichen Injurirung eines Bischofs oder anderen Prälaten, des feindlichen Einfalls, der Plünderung, Belagerung, oder Verwüstung eines der römischen Kirche unmittelbar oder mittelbar untergebenen Landes, des Ueberfalls von Personen, die nach Rom wallfahren oder Geschäfte halber dahin reisen; ferner die Zufuhr von Waffen oder verbotenen Gegenständen an die Ungläubigen; die Belastung von Kirchen und kirchlichen Personen mit neuen persönlichen oder dinglichen Leistungen und Abgaben; das Verbrechen der Simonie bezüglich der Ertheilung oder des Empfanges von Weihen und Kirchenämtern; endlich die zwanzig in der bekannten Nachtmahlsbulle (s. Bulla in coena Domini) enthaltenen Casus (Extrav. comm. c. 3. De poenit. et remiss. V. 9). Außerdem finden sich in den Ritualen der meisten Diöcesen Teutschlands noch als päpstliche Reservatfälle verzeichnet: das crimen falsi an päpstlichen Bullen (s. Fälschung); das Duell unter bestimmten Voraussetzungen (s. Zweikampf); die böswillige Verletzung der klösterlichen Clausur (s. Kloster), einer kirchlichen Freiung (s. Asyl), des privilegii canonis unter den gesetzlichen Beschränkungen (s. d. A.); das crimen sollicitationis in confessionali (s. Sollicitatio) und die unbegründete böswillige Anklage wegen dieses Verbrechens; die absolutio complicis a peccato carnali (s. Complex und Complicität) u. a. Diesen päpstlichen Vorbehalten ist regelmäßig die excommunicatio major beigefügt, und eben diese ist hauptsächlich der Grund der Reservation; daher auch der Vorbehalt wegfällt, wenn eine die Excommunication entschuldbare Ursache da ist. Da nun der Bann immer Ungehorsam und Renitenz voraussetzt, so ist die Unwissenheit ein zureichender Entschuldigungsgrund, wenn anders die ignorantia nicht leicht besiegbar gewesen wäre. Uebrigens sind die Bischöfe schon durch das Tridentinum ermächtiget, von allen dem apostolischen Stuhle vorbehaltenen Verbrechen, wenn sie geheim geblieben (d. h. nur vier, höchstens fünf verschwiegenen Personen bekannt) sind, entweder persönlich oder durch ihren hiezu speciell bevollmächtigten Generalvicar in foro conscientiae zu absolviren (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 6. De ref.). Ueberdieß wird aber auch den Bischöfen durch die Quinquennalfacultäten (s. Facultäten lit. A. nr. 1) die Vollmacht ertheilt, jedermänniglich — Geistliche wie Laien — von allen päpstlichen Reservaten, namentlich in akatholischen und paritätischen Staaten („ubi impune grassantur haereses") auch von Häresie, Apostasie, Schisma, und sogar Rückfällige, letztere jedoch nur pro foro interno zu absolviren. Endlich bedarf es wohl kaum der Erinnerung, daß in articulo mortis jeder Priester die Gewalt hat, von allen, päpstlichen sowohl als bischöflichen Reservatfällen ohne Ausnahme zu absolviren (Conc. Trid. Sess. XIV. c. 7. Doctr. de ss. poenit. et unct.). III. Klösterliche Reservatfälle. Die Abgeschlossenheit und Eigenthümlichkeit des klösterlichen Lebens haben den heiligen Stuhl bewogen, den Ordensoberen zu gestatten, die sacramentale Los-

sprechung von gewissen Sünden bezüglich ihrer Ordensangehörigen sich vorzubehalten. Diese Reservata regularium Superiorum waren ehemals sehr zahlreich, sind aber von Clemens VIII. auf eilf Fälle beschränkt worden, und betreffen: den Abfall vom Mönchthum, die heimliche und zur Nachtszeit unternommene Verlassung des Klosters, das sortilegium, die thätliche Verletzung des Gelübdes der Keuschheit, die todtsündliche violatio paupertatis, die widerrechtliche Aneignung von Klostereigenthum, den gerichtlichen Meineid, die wenn gleich erfolglose Betheiligung am Abort eines lebensfähigen Kindes, die Tödtung oder grobe Mißhandlung irgend eines Menschen, betrügliche Nachbildung der Handschrift oder des Siegels von Klosterofficialen; die Verhinderung, Unterschlagung oder Eröffnung von Schreiben der Klosteroberen an ihre Untergebenen und umgekehrt. [Permaneder.]

Reservatio oder restrictio mentalis, amphibolia (gew. amphibologia, was aber eine falsche Wortbildung ist) geheimer Vorbehalt, Zweideutigkeit im Reden. — Um über diesen Gegenstand, der unter den ältern Moralisten die heftigsten Controversen hervorgerufen, in's Reine zu kommen, müssen wir etwas weiter ausholen. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit verlangt von Jedem, daß er gegenüber von seinem Nebenmenschen in seinen Aeußerungen sich so gebe, wie er innerlich wirklich ist. In negativer Fassung verbindet diese Pflicht absolut, d. h. man darf unter keinen Umständen eine Aeußerung sich erlauben, die mit der innern Gesinnung in Widerspruch stünde, und einmal den Zweck hätte, den Nebenmenschen über dieselbe zu täuschen und sodann an sich geeignetes Mittel wäre, diesen Zweck zu erreichen. In positiver Fassung dagegen verbindet dieselbe als Rechtspflicht nur gegenüber der rechtmäßigen und rechtmäßig fragenden Obrigkeit und im Verhältniß von Individuum zu Individuum nur dann, wenn es sich um Eingehung der verschiedenen Arten von Verträgen handelt und wenn dem Nebenmenschen dadurch, daß wir die Wahrheit verschweigen, ein erheblicher Nachtheil erwachsen würde. Ist demnach in allen Fällen die Lüge verboten, so ist doch nicht in allen Fällen geboten, dem Nebenmenschen die Wahrheit zu offenbaren. Außerdem aber kann es sogar zur Pflicht werden, dem Nebenmenschen die Wahrheit vorzuenthalten. Der Grund für diese Verpflichtung kann theils in der Pflicht, ein anvertrautes Geheimniß zu bewahren, theils in der Rücksicht auf die Schwäche oderBöswilligkeit Anderer liegen. Es begreift sich von selbst, daß wenn die Offenbarung der Wahrheit nur mit Verletzung einer andern Pflicht oder zum eigenen oder Anderer Schaden und Nachtheil Statt haben könnte, dieselbe verboten sein muß. Das einfachste und zunächst liegende Mittel, einem Andern die Wahrheit vorzuenthalten, ist das Stillschweigen. Allein dieses Mittel reicht nicht zu, wenn wir von Andern um Mittheilung der Wahrheit angegangen werden, aus dem einfachen Grunde, weil in vielen Fällen nach dem gewöhnlichen Sprichwort keine Antwort auch eine Antwort ist, wie es denn auch ganz richtig ist, daß man mit Schweigen lügen kann. Daher hat man von jeher bei allen Völkern zu dem gleichen Zwecke außer dem Stillschweigen auch noch andere Mittel angewendet und dieselben mit mehr oder weniger klarem Bewußtsein als erlaubt und von der Lüge wesentlich verschieden betrachtet. Diese Mittel sind die Amphibolie und der geheime Vorbehalt (restrictio mentalis). Unter Amphibolie versteht man den Gebrauch solcher Worte und Redewendungen, die entweder an und für sich mehrdeutig sind oder doch in mehreren Beziehungen verstanden werden können, z. B. mein Buch = das Buch, das mir gehört oder das ich verfaßt; theurer Sohn = Sohn, der viel kostet, oder der Gegenstand besonderer Liebe ist; ich sage Nein = ich spreche das Wörtchen Nein aus, oder ich verneine die Frage u. s. w. Der geheime Vorbehalt tritt dann ein, wenn man im Gedanken seiner Rede eine Bedeutung gibt, die sie im gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht hat oder nicht haben kann, namentlich wenn man in der Antwort das Prädicat der Frage beibehält, aber demselben eine andere Objects- oder Umstandsergänzung gibt, als der Fragende voraussetzt oder voraussetzen muß, z. B. wenn einer, der an einem bestimmten

Orte gewesen, auf die Frage, ob er dort gewesen, antwortet: nein, indem er bei sich ergänzt: ehe ich geboren war oder ohne daß ich Kleider angezogen hatte u. s. w. Je nach dem die Bedeutung, welche der Redende seinen Worten in Gedanken gibt, äußerlich erkennbar oder nicht erkennbar ist, unterscheidet man zwischen rein und nicht rein geheimem Vorbehalt (reservatio pure mentalis und res. non pure mentalis). Was ersterer ist, ist an sich klar; letzterer entsteht dann, wenn der Redende etwa durch eine Geste, oder durch den Zusammenhang, in welchen er seine Worte hineinstellt, oder durch andere Mittel es dem Angeredeten möglich macht, seine Gedanken zu erkennen. Man erläutert dieß gewöhnlich mit dem Beispiele des hl. Franciscus, der von Banditen gefragt, ob eine bestimmte Person dahineingegangen sei, seine Hand in den Aermel seines Gewandes steckte und antwortete: sie ist nicht dahineingegangen. Dahin gehört auch die Antwort nach dem Sinn des Fragenden (responsio ad mentem interrogantis), welche von mehreren Moralisten als besonderes Mittel die Wahrheit vorzuenthalten neben der Amphibolie und dem geheimen Vorbehalt aufgeführt wird. Sie besteht darin, daß man eine Frage bejahend oder verneinend beantwortet ohne Rücksicht auf den Sinn, welchen die Worte derselben im Allgemeinen haben, sondern nur mit Beachtung des Sinnes, welchen der Fragende voraussetzlich mit seinen Worten verbindet, oder rechtmäßig verbinden darf. Folgende Beispiele mögen dieß erläutern. Cajus wird von Titius, von dem er weiß, daß er bei ihm ein Anlehen machen will, gefragt, ob er Geld habe und er antwortet ihm, er habe keines, indem er bei sich selbst denkt: zum Ausleihen. Ein Beichtvater, der von der Sünde eines dritten nur aus dem Beichtstuhle weiß, wird gefragt, ob dieser die betreffende Sünde begangen und er antwortet: er wisse es nicht, indem er bei sich denkt: in der Weise, daß du mich rechtmäßig fragen und eine Antwort verlangen dürftest. Das zuletzt angeführte Beispiel hat der Doctrin Veranlassung gegeben zur Unterscheidung zwischen mittheilbarem und nicht mittheilbarem Wissen (scientia duplex, communicabilis und incommunicabilis) und es ist auf dieselbe hin die Lehre aufgestellt worden: wer etwas wisse auf den Grund von nicht mittheilbarem Wissen dürfe auf eine betreffende Frage geradezu antworten, er wisse es nicht. — Damit haben wir den Thatbestand bezüglich der Mittel die Wahrheit vorzuenthalten hergestellt; es entsteht nun die Frage, ob oder inwiefern dieselben vom Standpunct der christlichen Moral aus als zulässig anerkannt werden dürfen. Indem wir zu Beantwortung dieser Frage übergehen, setzen wir als sich von selbst verstehend voraus, daß in allen Fällen, wo eine positive Pflicht, die Wahrheit zu sagen, vorliegt, also gegenüber der rechtmäßig fragenden Obrigkeit, bei Eingehung von Verträgen u. s. f. diese Mittel schlechterdings nicht in Anwendung kommen dürfen. Auch in den übrigen Fällen wird der Gebrauch derselben nur dann zu gestatten sein, wenn es gewichtige Gründe des eigenen oder fremden Wohls erheischen; denn das darf man nicht außer Acht lassen, daß es bloß Auskunftsmittel sind, deren man sich ohne Noth nicht bedienen soll, um so weniger, als Offenheit und Geradheit für den gesellschaftlichen Verkehr der Menschen Güter sind, deren Werth nicht hoch genug gestellt werden kann. Unter diesen Voraussetzungen aber kann die Anwendung der Amphibolie nicht als etwas Verwerfliches bezeichnet werden, wie es denn gemeine Ansicht der Moralisten ist, daß dieselbe zulässig sei. Diese Zulässigkeit liegt auch in der hl. Schrift ausgesprochen, indem sie Personen der Amphibolie sich bedienen läßt, die sie ganz unzweifelhaft als Muster vollkommener Sittlichkeit darstellt. So Abraham (Gen. 20, 12), Christus (Matth. 11, 14), Paulus (Apg. 23, 6) u. s. w. Nicht so leicht und einfach läßt sich die Frage nach der Zulässigkeit des geheimen Vorbehalts lösen. Die laxern Moralisten des 17. Jahrhunderts, wo man erst anfing, diese Frage im Detail zu behandeln, waren nicht nur geneigt, jede Art von geheimem Vorbehalt als erlaubt zu erklären, sondern sie dehnten auch die Befugniß, von der duplex scientia, der communicabilis und incommunicabilis, Gebrauch zu machen, auf alle Stände unterschiedslos aus. In dieser Beziehung

sagt noch Viva (damnatt. thess. p. 117): quando non occurrit commoda aequivocatio aut restrictio externa, si caussa sit gravis, rustici possunt usu duplicis scientiae facile obvio veritatem occultare, non animo decipiendi, sed solum permittendo deceptionem. Gegen solche Ansichten sprachen sich nicht nur strengere Moralisten mit Energie aus, sondern Innocenz XI. verdammte auch förmlich folgende Thesen: Si quis vel solus vel coram aliis, sive interrogatus, sive propria sponte, sive recreationis causa, sive quocumque alio fine juret, se non fecisse aliquid, quod re vera fecit, intelligendo intra se aliquid aliud, quod non fecit, vel aliam viam ab ea, in qua fecit, vel quodvis aliud additum verum, re vera non mentitur, nec est perjurus (prop. 26). Causa justa utendi his amphibologiis est, quoties id necessarium, aut utile est ad salutem corporis, honorem, res familiares tuendas, vel ad quemlibet alium virtutis actum, ita ut veritatis occultatio censeatur tunc expediens et studiosa (prop. 27). Diese päpstliche Entscheidung wurde von den rigoristischen Moraltheologen so ausgelegt, als ob damit der Gebrauch jeder Art von geheimem Vorbehalt verworfen sei; selbst die sonst als zulässig anerkannte Amphibolie fand man durch prop. 27 ausgeschlossen. Allein was das Letztere anlangt, so geht aus dem his klar hervor, daß hier amphibologiis nicht in streng technischem, sondern in weiterm Sinn genommen ist, wornach man darunter auch die Mentalreservation verstehen kann. In Betreff des geheimen Vorbehaltes sodann ist wohl im Auge zu behalten, daß sich das päpstliche Verdammungsurtheil auf die Art bezieht, wie damals die betreffende Lehre vorgetragen wurde. Obwohl man nämlich die Unterscheidung der reservatio mentalis in pure und non pure mentalis kannte, so wurde sie doch nicht gehörig angewendet und unterschiedslos die Anwendbarkeit des geheimen Vorbehaltes zugelassen. In dieser allgemeinen Fassung aber ist die Lehre entschieden falsch. Denn der rein geheime Vorbehalt ist nichts als eine Lüge und trägt alle Momente derselben an sich. Ebenso verwerflich ist die Zulassung einer scientia duplex bei andern Menschen als bei Beichtvätern. Denn eine scientia incommunicabilis kann nur aus einer Quelle entspringen, die mit den übrigen menschlichen Erkenntnißquellen nichts gemein hat. Eine solche Quelle ist aber nur das Beichtinstitut. Was der Beichtvater aus der Beicht erfährt, erfährt er auf einem Wege, der nach göttlicher Anordnung nur ihm eröffnet ist, und dasselbe darf nie sein persönliches Eigenthum werden. Daher ist es für ihn in seinem Verhältniß zu andern Personen so gut als gar nicht vorhanden. Was aber ein Mensch auf anderm Wege als dem des Beichtstuhls erfährt, ist und bleibt scientia communicabilis, weil für jeden andern Menschen wenigstens die Möglichkeit vorhanden ist, zu demselben Wissen zu kommen. Demnach ist das päpstliche Verdammungsurtheil, wie dieß auch gemeine Ansicht der Moralisten geworden ist, nur auf die unterschiedslose Zulassung der reservatio mentalis und die unbeschränkte Ausdehnung der scientia duplex zu beziehen, keineswegs aber auf jene besondere Art der reservatio mentalis, welche man non pure mentalis nennt. Es liegt dieß auch in der Natur der Sache. Ist die reservatio pure mentalis deßwegen verwerflich, weil sie Lüge ist, so kann dieß von der reservatio non pure mentalis nicht gelten, weil an ihr ein wesentliches Moment am Begriff der Lüge fehlt. Indem nämlich beim Gebrauch derselben dem Angeredeten die Möglichkeit offen gelassen wird, die Wahrheit zu erkennen und somit sich nicht zu täuschen, so kann sie nicht als eine Aeußerung bezeichnet werden, die an sich geeignet wäre, den Zweck der Täuschung zu erreichen. Tritt die Täuschung wirklich ein, so liegt der Grund nicht in dem dazu verwendeten Mittel, sondern im Mangel an Aufmerksamkeit von Seite des Angeredeten. Dasselbe gilt von der responsio ad mentem interrogantis, die nur eine besondere Abart der reservatio non pure mentalis ist. Neuere protestantische Moralisten wie De Wette, Rothe u. s. w. sprechen sich sehr geringschätzig über diese Lehre aus; finden sich aber dann genöthigt, die sittliche Zulässigkeit der Nothlüge zu vertheidigen. Allein davon wird man auf christlichem Standpunct nie lassen können,

die Lüge in jeder Form und Gestalt, wenn sie wirklich eine solche ist, zu verwerfen. Wenn sodann gegen die Zulässigkeit des geheimen Vorbehaltes als reservatio non pure mentalis eingewendet wird, daß dadurch Glaube und Treue im gesellschaftlichen Verkehr Schaden leiden müßten, so kann einmal dieser Einwand in seiner Allgemeinheit nicht als begründet erfunden werden, weil jene Zulässigkeit an bestimmte Schranken geknüpft ist; sodann aber wird wohl die Gegenfrage erlaubt sein, ob die Gestattung der Nothlüge bei der großen Dehnbarkeit dieses Begriffes wohl nicht ebenso schlimme oder noch schlimmere Folgen nach sich ziehen werde. (Am ausführlichsten hat diesen Gegenstand behandelt Caramuel in dem seltenen Werke: Joannis Caramuel haplotes de restrictionibus mentalibus disputans. Lugduni 1672 4. Den rigoristischen Standpunct vertritt in dieser Frage wohl am besten Patuzzi in seiner Ethica christiana tom. IV. tract. V. de praec. decalogi, den bis zur Laxheit milden Viva in seinem Werke: Damnatae theses etc. in der Abhandlung zu der 26 und 27 der von Innocenz XI. verdammten Thesen. Die richtige Mitte zwischen diesen beiden Gegensätzen zeigt am besten Mayol in der Summa moralis doctrinae Thomisticae im 2. praeloquium zum 7. Gebot des Decalog. Unter den neuern Moralisten ist vorzüglich Scavini's Darstellung zu rühmen in seiner Theol. mor. tract. V. disp. II. cap. II. art. III. § I. qu. 1). [Aberle.]

Reservatpfründen, päpstliche, nennt man solche Kirchenämter, deren Verleihung sich der päpstliche Stuhl vorbehalten hat. Seitdem man Geistliche, auch ohne daß sie sogleich ein bestimmtes Kirchenamt antraten, zu ordiniren pflegte (sog. absolute Ordinationen), wendeten sich die Päpste nicht selten zu Gunsten solcher Cleriker an Bischöfe und Capitel, um für dieselben eine Pfründe zu erlangen. Und nicht bloß auf schon erledigte Kirchenämter, sondern auch oftmals auf noch nicht vacante Beneficien empfahlen sie dergleichen verdiente Geistliche für den eintretenden Fall einer Erledigung. Diese Empfehlungsschreiben gestalteten sich seit dem zwölften Jahrhunderte allmählig in sog. mandata de providendo (s. Anwartschaften, Bd. I. S. 305 ff.). Schon Honorius III. († 1227) erklärte sich für berechtiget, an jeder Cathedralkirche, wo die mensa episcopalis und das Capitelgut ausgeschieden sei, eine der bischöflichen und eine der Capitelpfründen zu besetzen (v. Raumer, Gesch. d. Hohenstaufen, 2. Aufl. Bd. VI. S. 93). Es läßt sich wohl nicht verkennen, daß ein solches Reservat mit weit mehr Fug und Recht dem Papste zustand, als eben damals die Kaiser ihr jus primarum precum prätendirten, ja daß ein solcher Anspruch von Seite des allgemeinen Kirchenoberhauptes zunächst nur als ein heilsames Gegengewicht gegen den steigenden Einfluß der weltlichen Macht auf die Besetzung der Kirchenämter, besonders der Capitelpfründen, erscheinen muß, abgesehen davon, daß es in der Regel die würdigsten, um Kirche und Wissenschaft verdientesten Männer waren, welche von den Päpsten auf solche Stellen befördert wurden. Die eigentlichen Pfründe-Reservationen aber, d. i. die Ansprüche des apostolischen Stuhles auf ausschließliche Besetzung gewisser Classen von Kirchenämtern begannen erst seit Mitte des 13. Jahrhunderts. Den Anfang damit machte Clemens IV. († 1268) mit der Decretale „Licet ecclesiarum“, indem er das zum allgemeinen geschriebenen Gesetze erhob, was bereits als Herkommen bestand, nämlich daß, wenn ein auswärtiger Prälat in curia mit Tod abginge, der Papst den Nachfolger desselben zu ernennen berechtiget sei; diese Besetzung jedoch in Monatfrist vom Tage der Erledigung an vornehmen müsse, widrigenfalls sie dem ordentlichen Collator überlassen bleiben sollte (Sext. c. 2. 3. De praeb. III. 4). Als „in curia“ erlediget nimmt man aber diejenigen Pfründen an, deren Inhaber „intra duas dietas (eine dieta oder Tagreise = 8 ital. Meilen) a loco, ubi ipsa moratur curia“ gestorben sind. Doch sollen von diesem Vorbehalte die während der Erledigung des päpstlichen Stuhles in curia vacantgewordenen Seelsorgspfründen auswärtiger Prälaten und diejenigen, welche der Papst vor seinem Ableben nicht mehr besetzen kann, ausgenommen sein (Sext. c. 34. 35 eod.). Dieses Reservat dehnte

Johann XXII. († 1334) durch die Constitution „Ex debito" noch auf alle Pfründen der Cardinäle, der römischen Hofbeamten und auf diejenigen Beneficien aus, welche durch eine vom Papste vorgenommene Absetzung, Versetzung oder Beförderung seines Inhabers, oder dadurch in Erledigung kämen, daß vom Papste eine Wahl cassirt, oder eine Postulation verworfen, oder eine Resignation genehmiget würden (Extravag. comm. c. 4. De elect. I. 3). Dazu erließ derselbe Papst noch eine andere Constitution „Execrabilis", wodurch er sich die Verleihung jener Kirchenämter reservirte, die durch Annahme eines vom Papste verliehenen unverträglichen Beneficiums vacant würden (Extrav. Joann. XXII. c. un. De praeb. tit. 3, und Extrav. comm. c. 4. De praeb. III. 2). Alle diese Vorbehalte sind in der Decretale Benedicts XII. († 1342) „Ad regimen" (Extrav. comm. c. 13. De praeb. III. 2) zusammengefaßt und wiederholt bestätiget. Hiezu kam im 15. Jahrhundert das in dem zwischen Papst Martin V. und der teutschen Nation 1418 zu Costnitz abgeschlossenen Concordate enthaltene Reservat, daß (nach § 9 dieser Vereinbarung) die Collation aller übrigen unter den bisherigen Reservaten nicht begriffenen Kirchenämter (mit Ausnahme der Dignitäten in den Dom- und Collegiat-Stiftern, welche nur durch canonische Wahl zu besetzen seien) zwischen dem Papste und dem ordentlichen Collator wechseln, und ersterer alle in den ungleichen Monaten, d. i. 1. 3. 5. 7. 9. 11. vacantwerdenden Beneficien verleihen solle. Man nennt diese Bestimmung die Alternativa mensium (s. Menses papales, Bd. VII. S. 66). Zwar wollte nachhin das Baseler Concil (Sess. XXXIII.) einem jeweiligen Papste nur das Recht, in jedem Capitel ein oder höchstens zwei Canonicate zu besetzen, eingeräumt wissen, von den früheren Reservationen aber nur die in dem corpore juris canonici clauso enthaltenen belassen. Das canonische Rechtsbuch aber nach seinem damaligen Umfange (enthaltend die Decretalensammlung Gregors IX., den Liber sextus und die Clementinen, nebst dem Gratianischen Decrete) begriff eben nur das in Sect. c. 2. De praeb. III. 4. aufgenommene Reservat „Licet ecclesiarum". Allein in dem nachfolgenden zwischen Papst Nicolaus V. und Kaiser Friedrich III. für Teutschland abgeschlossenen Wienerconcordat v. 17. Febr. 1448 (s. Concordate, Bd. II. S. 750) wurden dem Papste nicht nur alle früheren, in der Decretale „Ad regimen" zusammengefaßten Reservationen (Extrav. comm. Lib. III. tit. 2. c. 13), sondern auch das Recht der Alternativa mensium, jedoch mit Ausnahme der Capiteldignitäten (und in praxi auch der Seelsorgspfründen und Laienpatronats-Beneficien), wieder zugestanden und bestätiget. Ueber die Abänderung dieser päpstlichen Vorbehalte durch die neuesten Vereinbarungen mit Rom vergl. den oben allegirten Art. Menses papales, Bd. VII. S. 67. Vergleiche hiezu den Artikel Provisio canonica. [Permaneder.]

Reservatrechte des Papstes, s. Causae majores und Papst, ferner Collationsrecht, Kanzleiregeln, Menses papales, Reservatpfründen.

Reservatum ecclesiasticum oder geistlicher Vorbehalt heißt die schon im Religionsfrieden 1555 (s. Augsburger Religionsfriede Bd. I. S. 524 f.) aufgenommene Bestimmung, wonach jeder geistliche Reichsstand, der zur Augsburger Confession überträte, seine bis dahin bekleideten Aemter und Pfründen zurücklassen sollte (Pax relig. ao. 1555. § 18: „.. Wo ein Ertzbischoff, Bischoff, Prälat, oder ein anderer Geistliches Stands von unser alten Religion abtretten würde, so solle derselbig sein Ertzbistumb, Bistumbe, Prälatur und andere Beneficia, auch damit alle Frucht und Einkommen, so er davon gehabt, alsbald ohne einige Verwiderung und Verzug, jedoch seinen Ehren ohnnachtheilig, verlassen; auch den Capituln und denen es von gemeinen Rechten zusteht, unbenommen sein, eine andere der alten Religion verwandte Person zu erwählen und zu ordnen, jedoch künftiger Vergleichung der Religion unvorgreiflich . ."). Diese Clausel, die der Abtrennung der katholischen Kirchengüter und dadurch wenigstens mittelbar dem Abfall geistlicher Reichsstände für die Zukunft steuern sollte, erfuhr von Seite der

Protestanten den heftigsten Widerspruch, und beinahe auf allen folgenden Reichstagen, noch unter Ferdinand I., dann unter Maximilian II., verlangten sie dringend die Aufhebung derselben, weil dadurch, wie sie sagten, der Religionswechsel erschwert, und hienach die Freiheit des Gewissens und der religiösen Ueberzeugung gefährdet sei. Gelang es nun auch dem Kaiser und den katholischen Reichsständen, wenigstens die gesetzliche Zurücknahme des besagten Vorbehaltes zu vereiteln, so konnten sie doch nicht verhindern, daß nicht im Widerspruche damit manches Bisthum durch Apostasie seines Inhabers gleichwohl in die Hände der Protestanten kam, wie dieß z. B. mit dem Erzbisthum Magdeburg unter der Administration des brandenburgischen Prinzen Johann Friedrich 1570 wirklich der Fall war. Besonders ungestüm traten die Protestanten mit ihrer Forderung unter Kaiser Rudolph II. hervor, als Churfürst Gebhard, Truchseß von Waldburg 1579 zum Calvinismus abfiel, dessen ungeachtet aber sein Erzbisthum Cöln beibehalten wollte, und die protestantische Partei des Domcapitels Straßburg den brandenburgischen Prinzen Georg, einen Sohn des genannten Johann Friedrich, zum Bischof von Straßburg postulirte 1592 (s. Gebhard II., Bd. IV. S. 337 ff.). Vollends aber wäre jene Clausel auf dem Frankfurter Reichstag 1613 durch die Nachgiebigkeit des kaiserlichen Ministers, Cardinals Klesel (s. d. A.), beseitiget worden, hätte sich nicht der Bayern Herzog Maximilian so entschieden und beharrlich dagegen erklärt. Erst im Westphälischen Frieden wurde das Reservatum ecclesiasticum auch von den Protestanten insoweit angenommen, daß wenigstens von 1624, dem sogenannten Normaljahr (s. Annus decretorius), an keine geistliche Person ihre Religion sollte wechseln können, ohne zugleich das bis dahin verwaltete Kirchenamt sammt den damit verbundenen Einkünften zu verlieren (Instr. P. O. 1648. Art. V. § 15: „Si igitur Catholicus Archiepiscopus, Episcopus, Praelatus, aut Augustanae confessioni addictus in Archiepiscopum, Episcopum, Praelatum electus vel postulatus solus aut unacum Capitularibus, seu singulis seu universis, aut etiam alii Ecclesiastici religionem in posterum mutarint, excidant illi statim suo jure, honore tamen famaque illibatis, fructusque et redditus citra moram et exceptionem cedant, Capituloque, aut cui de jure competit, integrum sit, aliam personam religioni ei, ad quam beneficium istud vigore hujus transactionis pertinet, addictam eligere aut postulare, relictis tamen Archiepiscopo, Episcopo, Praelato etc. decedenti fructibus et redditibus interea perceptis et consumtis."). Vgl. hiezu den Art. Häresie. [Permaneder.]

Residenzpflicht. Jeder mit einem Kirchenamte betraute Geistliche ist, weil zur persönlichen Leistung seiner Amtsobliegenheiten gehalten, auch zur fortwährenden Anwesenheit am Sitze seines Amtes verpflichtet. Diese Verbindlichkeit nennt man die Residenzpflicht (residentia). Sie ist schon durch die Canonen der ersten Jahrhunderte geboten (Conc. Nic. I. ao. 325. c. 15. 16; Conc. Antioch. ao. 332. c. 6. 26; Conc. Carth. ao. 401. c. 8 etc. cf. c. 19—25. c. VII. qu. I.), und von den Päpsten so strenge gehandhabt, daß selbst Lebensgefahr, wenn das Wohl der Gemeinde die Gegenwart des Seelenhirten verlangt, ihn nicht zur Entfernung von seinem Posten berechtigen sollte (c. 47. 48. 49. c. VII. qu. I. etc.). Aber auch weltlicher Seits wurde dieses Kirchengesetz sowohl durch die römischen Kaiser als durch die fränkischen Könige kräftigst unterstützt (Nov. VI. c. 2. Nov. LXVII. c. 3. Nov. CXXIII. c. 9. Capit. Synod. Vernens. ao. 755. c. 13. Carol. M. Capit. I. ao. 789. c. 23. Capit. Francof. ao. 794. c. 5. 39); und die Decretalen haben dasselbe nicht bloß bei Episcopaten und Prälaturen, sondern auch bei den niederen Pfründen, namentlich bei Seelsorgsämtern und besonders in den Stiftern durch mannigfaltige Strafbestimmungen eingeschärft (c. 2. 6. 8. 10. 11. 17. X. De cler. non resid. III. 4; c. 13. 14. 28. 30. 35. X. De praeb. III. 5. Sext. c. un. De cler. non resid. III. 3). Nach den Bestimmungen des Tridentinischen Concils sollen 1) Patriarchen, Erzbischöfe und Bischöfe nur aus besonders wichtigen Gründen („Christiana caritas, urgens necessitas, debita obedientia,

evidens ecclesiae vel reipublicae utilitas") und in der Regel nicht ohne Genehmigung des nächsthöheren Kirchenoberen auf längere Zeit sich entfernen dürfen, und immer Vorsorge treffen, daß ihre Diöcesen so wenig als möglich von ihrer Abwesenheit Nachtheil haben. Sie sollen daher nie länger als zwei oder höchstens drei Monate im Jahre abwesend sein, und auch bei erlaubten kürzeren Absenzen wenigstens zur Advent- und Fastenzeit und zur Feier der höchsten Feste (Christi Geburt, Ostern, Pfingsten, Frohnleichnam) zurückkehren (Conc. Trid. Sess. XXII. c. 1. De ref.). Widrigenfalls sollen sie bei sechsmonatlicher Abwesenheit ein Viertheil, nach abermals sechsmonatlicher Absenz ein weiteres Viertheil ihres einjährigen Einkommens zum Besten der Armen und der Kirchenfabrik verlieren (Sess. VI. c. 1. De ref.). Diese Strafbestimmung des Papstes Paul III. hat Pius IV. noch dahin erweitert und verschärft, daß auch kürzere Absenzen von weniger als einem halben Jahre mit Entziehung eines Theils der Einkünfte, und überhaupt bei kürzerer oder längerer illegaler Abwesenheit der Verlust der Früchte sich nach der Dauer der Abwesenheit bemessen, sohin ein viertel-, halb- oder ganzjähriges Einkommen betragen solle (Sess. XXIII. c. 1. De ref.). Bei noch längerer Abwesenheit soll der Bischof von dem Metropoliten, der Metropolit aber von dem ältesten Suffraganbischofe der Provinz binnen drei Monaten schriftlich dem Papste angezeigt werden, der sofort zu strengeren Maßregeln schreiten wird, und den Pflichtvergessenen sogar absetzen kann (Sess. VI. c. 1. De ref.). 2) Canoniker und Chorvicare (praebendati) an Metropolitan-, Dom- und Collegiatstiftern dürfen sich nicht auf länger als drei Monate jährlich entfernen; sonst sollen sie das erste Mal die Hälfte, das zweite Mal den ganzen Betrag ihres einjährigen Einkommens verlieren, und bei fortgesetztem Ungehorsame auch noch angemessene bis zur Deposition aufsteigende Strafschärfungen erleiden (Sess. XXIV. c. 12. De ref.). Dazu kommt noch für die Dauer der Abwesenheit der Verlust der Distributionen (Sess. XXI. c. 3. und XXII. c. 3. De ref.), um so mehr, da diese eben den Zweck haben, das Residenzgebot und den fleißigen Chordienst zu unterstützen, und selbst auf entschuldbare Abwesenheit, wenn nicht Krankheit oder besonders triftige Verhinderungsursachen vorliegen, der Entgang dieser Emolumente gesetzt ist (s. Präsenzgelder). Als Gesetzlichentschuldigte, bei welchen also auch die Anwendung der vorbenannten Strafen cessirt, bezeichnen die Canonen: Kranke (c. 1. X. De cler. aegrot. III. 6); auswärts studirende oder als Lehrer angestellte Geistliche (c. 4. 12. X. De cler. non resid. III. 4. c. 5. X. De magistr. V. 5); und Canoniker, welche der Bischof in seinem unmittelbaren Dienste verwendet (canonici a latere), deren ein Bischof jedoch nicht mehr als zwei haben sollte (c. 7. X. De cler. non resid. und Gloss. ad c. 15. X. eod. III. 4). 3) Pfarrer und andere Seelsorgsbeneficiaten dürfen sich von ihren Curatsitzen, wenn die Absenz über eine Woche beträgt, nur mit Erlaubniß des Bischofs entfernen; dieser aber in der Regel nur einen zweimonatlichen Urlaub ertheilen. Soll die Abwesenheit länger als zwei Monate dauern, so muß das Gesuch besonders triftig motivirt, zugleich ein tüchtiger aus dem pfarrlichen Pfründe-Einkommen zu unterhaltender und vom Bischof approbirter Vicar aufgestellt, die Erlaubniß selbst aber ausdrücklich und schriftlich ertheilt werden. Eine gänzliche Befreiung von der Residenzpflicht findet ausnahmsweise nur Statt bei Pfründen, welche in der Art unirt sind, daß die eine Kirche die alleinige Residenz des Pfarrers ist, während die andere mit ihr unirte Kirche einen ständigen Vicar oder Expositus bekömmt (Conc. Trid. Sess. VII. c. 7. De ref.); dann bei solchen Pfarrern und anderen Curatbeneficiaten, welche zugleich eine theologische Lehrstelle oder ein anderes geistliches Amt verwalten, und sohin nur bezüglich Eines Amtes eine Entbindung von der Residenz bedürfen (c. 5. X. De magistr. V. 5); endlich bei Parochien, welche an Inhaber von Dignitäten oder Personaten ausnahmsweise verliehen sind, jedoch wieder mit der ausdrücklichen Verbindlichkeit, den Seelsorgsposten durch einen beständigen Vicar providiren zu lassen (c. 30. X. De praeb. et dign. III. 5). Die Strafen

gegen Uebertreter des Gesetzes sind analog dieselben, wie bei den Bischöfen; bei längerem Ungehorsam kann der Diöcesanbischof nicht nur arbiträre Strafschärfungen verfügen, sondern auch nach Befinden sogar Amtsentsetzung gegen den Renitenten verhängen (Conc. Trid. Sess. VI. 1, Sess. XXIII. c. 1 De ref.). — Auch die neuesten Vereinbarungen mit Rom (z. B. Concord. Bavar. Art. X) erneuern diese Residentialgesetze, und schärfen sie den Dignitaren, Canonikern und übrigen Residential-Beneficiaten nach der ganzen Strenge der älteren Canonen und des Tridentinums ein. Hienach haben auch Diöcesanstatuten und bischöfliche Verordnungen die gemessensten Weisungen an den Diöcesan-Clerus erlassen (z. B. Epit. constitt. pro archidioec. Monaco-Frising. P. III. c. 1. § 3. nr. 216; Erlaß des Generalvicar. Rottenburg vom 5. Januar 1821; Mainz.-Diöc.-Statut. von 1837. Abschn. II, § 29 und Abschn. V, § 77 u. a.). Aehnliche, zum Theil noch strengere Bestimmungen enthalten die betreffenden Landesverordnungen (Oestr. Hofdecr. 16. Febr. 1825; Preuß. Allg. L.-R. Thl. II, §§ 506—508; Bayer. Minist.-Rescr. 11. Januar 1839; Würtemberg. Minist.-Rescr. 22. Juli 1830; Baden. Minist.-Rescr. 21. Decbr. 1832 u. a.). [Permaneder.]

Resignation und Renuntiation auf ein Kirchenamt — wird bei uns gewöhnlich als gleichbedeutend, beide Ausdrücke statt „freiwillige Entsagung oder Niederlegung des Amtes", im Gegensatze zur unfreiwilligen Enthebung (s. Deposition, Privation, Translocation) gefaßt; die römische Curie aber unterscheidet, und versteht unter Renuntiation die unbedingte freiwillige Entsagung, unter Resignation dagegen die bedingte Niederlegung des Kirchenamtes (s. unten nr. 2 b.) besonders zu Gunsten eines Dritten. Diese für den officiösen Verkehr mit dem päpstlichen Stuhle beachtenswerthe Bemerkung vorausgeschickt, mögen auch wir hier die beiden Ausdrücke promiscue in der allgemeinen Bedeutung „Entsagung" gebrauchen. Es kann aber die Entsagung ausdrücklich oder stillschweigend geschehen; 1) stillschweigend zunächst durch Handlungen, deren Vornahme oder Wirkungen mit der Beibehaltung des Kirchenamtes gesetzlich unvereinbar ist. Dergleichen sind: die Ablegung der feierlichen Klostergelübde oder Ordensprofeß von Seite eines bepfründeten Weltgeistlichen (Sext. c. 5 De praeb. III. 4); die Eingehung einer Ehe von Seite eines präbendirten Minoristen (c. 1. 3. 5. X. De cler. conjug. III. 3); die Annahme eines zweiten, mit der bisherigen Pfründe unverträglichen Beneficiums (s. Cumulation); der Uebertritt zu einer akatholischen Confession (s. Reservatum eccl.). 2) Die ausdrückliche Resignation setzt vor Allem einen hinreichenden Grund voraus. Das Summarium zu c. 1 X De renunt. I. 9 gibt diese canonischen Gründe in den Versen:

> Debilis, ignarus, male conscius, irregularis,
> Quem mala plebs odit, dans scandala, cedere possit;

d. i. physische oder geistige Gebrechlichkeit, Mangel der für das betreffende Amt nöthigen Kenntnisse, Gewissensbeängstigung, ein die Irregularität begründender Defect, selbstgegebenes Aergerniß und unverschuldete beharrliche Anfeindung (c. 5. 9. 10 X De renunt.). Ueberdieß ist die gültige Niederlegung des Kirchenamtes bedingt durch die Einwilligung des competenten Kirchenobern, sohin bei Niederlegung einer höhern Pfründe durch die Genehmigung des Papstes (c. 9 X eod.; c. 2. 4 X De transl. episc. I, 7; vergl. den Art. Bischof, Bd. II, S. 33), bei geringeren Pfründen durch den Consens des Bischofs (c. 4 X De renunt. I, 9); sowie jetzt durchwegs auch die Kenntnißnahme der weltlichen Regierung, und bei Patronatspfründen noch insbesondere die Zustimmung des Patrons erfordert wird. Wer willkürlich sein Kirchenamt aufgibt oder verläßt, und nach geschehener Aufforderung nicht zurückkehrt, verliert nicht nur dieses, sondern auch jedes andere, welches er etwa inzwischen in Besitz genommen hat (c. 31. 32. c. VII. qu. 1; c. 3 X De translat. I, 7; c. 7 X De rer. permut. III, 19). Die ausdrückliche Resignation kann nun entweder unbedingt oder bedingt abgegeben werden. a) Bei der freien und

unbedingten Entsagung hat sich der Beneficiat, wenn er Cleriker der höheren Weihen ist, vorerst über die Sicherstellung seines standesmäßigen Unterhaltes auszuweisen (Conc. Trid. Sess. XXI, c. 2 De ref.). b) Eine bedingte Resignation kann stattfinden entweder durch Austausch des bisherigen Kirchenamtes gegen ein anderes, oder mit Vorbehalt einer lebenslänglichen Rente, oder mit Ausbedingung dereinstigen Wiedereintritts in das temporär aufgegebene Kirchenamt, oder endlich durch Abdankung zu Gunsten eines andern Bewerbers. Wegen mehrfachen, bei derlei bedingten Resignationen untergelaufenen Mißbräuchen haben die Gesetze verschiedene Beschränkungen statuirt, die wir hier in Kürze andeuten wollen. aa) Die Vertauschung einer Pfründe gegen eine andere (permutatio) ist unter Voraussetzung der oben angeführten allgemeinen Erfordernisse zwar erlaubt; doch müssen beide Beneficiaten, die ihre Stellen gegen einander vertauschen wollen, dieselbe vorerst frei und ohne Vorbehalt in die Hände des competenten Kirchenobern niederlegen. Jedes gegenseitige pactum, z. B. de compensandis fructibus etc. wäre simonistisch (c. 5 X De rer. permut. III, 19); gegen absichtliche betrügerische Uebervortheilung aber könnte der Betrogene sich in integrum restituiren lassen (c. 8 X eod.). Es müssen daher Beide ihre dermaligen Kirchenämter unbedingt niederlegen und vom Bischofe (beziehentlich vom Papste) die neue Collation nachsuchen, widrigenfalls Beide ihre Pfründen verlieren würden (Sext. c. un. De rer. permut. III, 10; c. 7 X eod. III, 19). Doch kann der Kirchenobere, wenn er einmal den Tausch zuläßt, nur denen, die darum eingekommen sind, die permutirten Aemter verleihen (Clem. c. un. eod. III, 5). bb) Die Niederlegung eines Kirchenamtes mit Ausbedingung einer lebenslänglichen Jahresrente aus der abgegebenen Pfründe (pensio, auch „Absent" genannt) ist unter Beobachtung der allgemeinen Erfordernisse über den Consens und mit Einhaltung der Tridentinischen Vorschrift, daß mindergiebige Pfründen nicht mit neuen ständigen Abgaben belastet werden sollen (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 13 De ref.), zwar im Allgemeinen zulässig. Denn die Decretale c. ult. X. Ut benef. eccl. sine deminut. conf. III, 12 gehört nicht hieher, da sie nur gegen Beneficien-Verleiher und Patrone das Verbot enthält, sich einen Theil des Pfründe-Einkommens anzueignen. Aber auch das neueste canonische Recht und die herrschende Praxis der Kirche ist nicht entgegen (Bened. XIV. Const. In sublim. vom J. 1741; Const. Ecclesiastica vom J. 1746). Hienach ist nur die Bedingung einer voraus zu leistenden Aversalsumme als simonistisch verworfen, und jeder der Contrahenten mit dem Verluste seiner Ansprüche auf die betreffende Pfründe und überdieß mit Unfähigkeit zur Erlangung irgend eines andern Kirchenamtes bedroht. Jedenfalls aber kann ein solcher Vorbehalt einer Jahresrente aus den Einkünften der niedergelegten Pfründe nur ad dies vitae des Resignirenden gelten, und ist mit dessen Tod außer Kraft gesetzt (c. 21 X De praeb. III, 5). Landesverordnungen haben bisweilen ein unüberschreitbares Maximum solcher Renten, je nach der Größe der Pfründen, festgesetzt. So darf beispielsweise in Bayern die ausbedungene Rente höchstens den dritten Theil des reinen Ertrags des resignirten Kirchenamtes, keinenfalls aber über fünfhundert Gulden rhein. betragen (Instruct. vom 23. Januar 1809). Indeß ist in manchen Staaten eine Resignation mit Vorbehalt einer lebenslänglichen Jahresrente ganz und gar verboten, wie z. B. in Oestreich (Graf v. Barth-Barthenheim, Oestr. geistl. Angeleg., § 195, S. 93). cc) Die Verzichtleistung auf ein angebotenes Kirchenamt, mit der Bedingung, dasselbe erst seiner Zeit annehmen zu dürfen (resignatio cum jure accessus), und ebenso die Entsagung auf eine schon innegehabte Pfründe mit dem Vorbehalt des Rücktritts auf dieselbe im Falle ihrer Wiedererledigung (resignatio cum jure regressus) sind durch das Tridentinische Concil ausdrücklich verboten (Sess. XXV. c. 7 De ref.). Nur in zwei Fällen wurde auch späterhin noch in praxi ein Regreß zugelassen, wenn nämlich bei einer Entsagung mit Vorbehalt eines jährlichen Absents letzteres nicht verabfolgt wurde; und wenn bei einem Pfründetausch der eine Contrahent seine Verbindlichkeit gegen den

andern nicht erfüllte oder ihn absichtlich übervortheilte. Bei den nunmehr in Teutschland ganz veränderten Verhältnissen der Besetzung der Kirchenämter, namentlich der Canonicate, haben diese Resignationen cum jure accessus und salvo jure regressus ohnehin ihre Anwendung verloren. dd) Endlich die an eine Resignation geknüpfte Bedingung, daß das niedergelegte Kirchenamt einem bestimmten Dritten verliehen werde (resignatio in favorem tertii), ist schon propter speciem simoniacam an sich nicht wohl zulässig (c. ult. X De pactis. I, 33). Jedenfalls hat der Papst selbst sich die Würdigung der Verhältnisse und hienach die etwaige Dispens vorbehalten (Regula Cancell. Apostol. 45: „De consensu in resignationibus"), und jede derlei Resignation zu Gunsten eines andern Geistlichen, wenn der Resignirende binnen zwanzig Tagen vom Tage der Resignation an stirbt, für ungültig erklärt (Reg. Cancell. apost. 19: „De viginti"; s. Kanzleiregeln, Bd. VI, S. 23). Daß übrigens eine solche resignatio in favorem tertii bei Patronats-Beneficien auch an den Consens des Patrons, und bei Wahlpfründen an die Zustimmung des Wahlcollegs gebunden ist, bedarf keiner weiteren Erinnerung. In Teutschland ist diese Art der Resignation zu Gunsten eines Dritten, wenigstens bei niederen Kirchenämtern, größtentheils staatsgesetzlich verboten; wie z. B. in Oestreich (v. Barth-Barthenheim a. a. O. § 195, Seite 93) und in Bayern (Verordnung vom 17. Febr. 1803). [Permaneder.]

Resolutiones S. Congreg. Conc. Trid. interpret., s. Declarationes S. Congreg. Conc. Trid.

Respectus parentelae bezeichnet im weiteren Sinne das Verhältniß der Ehrerbietung einer Person nicht nur gegen ihre leiblichen Eltern, sondern auch gegen Alle, welche an der betreffenden Person Elternstelle zu vertreten entweder durch die Bande der Natur oder durch positive Gesetze berufen sind. In diesem weiteren Sinne wurde früherhin der mit jenem Worte gleichbedeutende Ausdruck „Parentum locum obtinent" theils von den leiblichen und Stief-Eltern, theils von den Großeltern und den Geschwistern der Eltern und Großeltern, theils von der Schwägerschaft und Vormundschaft gebraucht. Im heutigen juridischen Sprachgebrauche aber versteht man unter dem respectus parentelae das Verwandtschaftsverhältniß einer Person zu den Geschwistern eines ihrer Ascendenten, sohin zu ihrem Vatersbruder (Onkel) oder Mutterbruder (Oheim), zu ihrer Vatersschwester (Tante) oder Mutterschwester (Muhme), zum Großonkel, Großoheim, oder zur Großtante und Großmuhme ꝛc. Blutsverwandte, zwischen welchen ein solcher respectus parentelae besteht, können sich ohne Dispens nicht gültig heirathen; und auch die in denselben Graden Verschwägerten trifft dieses Eheverbot (s. Verwandtschaft und Schwägerschaft). Nach dem mosaischen Rechte ist zwar die Ehe nur dann unzulässig, wenn von den Contrahenten der weibliche Theil die dem gemeinschaftlichen Stamme nähere Person ist, also zwischen dem Neffen und seiner Tante oder Großtante, Muhme oder Großmuhme; nach dem römischen und canonischen Rechte aber besteht diese Unterscheidung nicht, oder nur insofern, als allerdings die Ehe des Neffen mit seiner Muhme oder Tante, zumal wenn sie älter als er ist, mehr beanstandet wird, und das Dispensgesuch daher um so dringender motivirt sein muß, als wenn der Onkel oder Oheim seine Nichte heirathen will. Denn hier wird durch das künftige eheherrliche Verhältniß des Onkels ꝛc. die dem Vaters- oder Mutterbruder schuldige Hochachtung der Nichte nicht so gefährdet, wie die Ehe des Neffen mit der Tante oder Muhme dadurch, daß die Tante nunmehr ihrem Neffen als dem Haupte der Familie sich unterordnen muß, mit dem respectus parentelae in Widerstreit kommt. Es gelten darum auch, wenn in forma pauperum im zweiten Grade der Blutsverwandtschaft berührend den ersten, d. i. zwischen Onkel und Nichte dispensirt werden soll, und um so mehr, wenn der weibliche Ehetheil in näherem Grade steht, d. i. zwischen Neffe und Tante, als wirksame Dispensgründe nur: impraegnatio oratricis oder doch diffamatio mulieris ex suspicione copulae, verbunden mit pro-

babilis timor transitus ad sectam heterodoxam, sohin ganz dieselben Dispensationsmotive, wie bei der Schwägerschaft im ersten Grade der gleichen Seitenlinie (siehe Ehedispensen, Bd. III, S. 426). [Permaneder.]

Responsales, s. Legaten.

Responsorien, von respondere abgeleitet, sind jene in der Kirche eingeführten Wechselgebete, welche der Priester oder ein anderer Vorsänger beginnt und der Chor oder das Volk beschließt. Dergleichen Wechselgebete waren schon im alten Testamente üblich, sie sind von da in die christliche Kirche übergegangen und wurden sowohl beim heiligsten Opfer der Messe, als auch bei andern liturgischen Handlungen und im Officium der Tagzeiten gebraucht. Um eine bestimmtere Ordnung hierin besonders für die priesterlichen Tagzeiten einzuführen, wird dem hl. Chrysostomus ein vorzügliches Verdienst beigelegt. Die Art und Weise ihres Gebrauches war jedoch verschieden; entweder wurde ein Theil des Psalmes ganz oder nur die letzten Worte wiederholt, oder man antwortete bei jedem Verse des Psalmes, oder auch bei einem liturgischen Gebete mit einem und demselben Theile eines Psalmes oder einem andern passenden Spruche. Der Zweck dieser Responsorien war, um die Theilnahme der Gläubigen am Gottesdienste darzustellen, dadurch ihre Gebetsgemeinschaft unter einander immer lebendig zu erhalten, und um die Gefühle und Vorsätze auszudrücken, die durch die Lectionen aus dem göttlichen Worte oder andere liturgische Gebete und Handlungen erweckt wurden. Die beim Gottesdienste gebräuchlichen Responsorien kommen unter verschiedenen Namen vor: einige wurden Responsoria de auctoritate genannt, diese waren aus der hl. Schrift genommen und wurden vorzüglich in der Osterzeit gebraucht; auch gab es geschichtliche Responsorien, respensoria historica, die aus den Lebensgeschichten der Heiligen entlehnt waren und an ihren Festen gesungen wurden; nebstdem waren an den Sonntagen der Quatemberfasten eigene Responsorien im Gebrauche, die responsoria in duodecim lectiones hießen. Bei dem Officium der Tageszeiten kommen die sogenannten größeren und kleineren Responsorien vor, die größeren folgten bei dem Matutinum auf die Lectionen; die kleineren, welche kürzer waren und daher responsoria brevia hießen, folgten auf die Capitel der Horen. Diese Gewohnheit war besonders herrschend in Klöstern, wo nach den Lectionen ein Gebet abgesungen, und zwar von einem Theile des Chores angefangen und von dem andern beantwortet wurde. Auch wurde beim letzten Responsorium nach den Lectionen das Absingen des Gloria patri etc. eingeführt. Amalarius schreibt diese Einführung den Päpsten des siebenten Jahrhunderts zu. Die vierte Synode von Toledo verordnet, daß dieser Freudengesang an den Trauertagen ausgelassen werden soll; darum wird derselbe im Officium defunctorum und im Officium der Passions- und Charwoche nicht gesprochen. Statt des Responsoriums bei der letzten Lection wird außer den Sonn- und Ferialtagen des Advents und der Fasten, sowie des Festes der unschuldigen Kinder der hymnus: Te Deum laudamus abgesungen, welche Einführung dem Papst Gelasius I. zugeschrieben wird. — Einen eigenthümlichen Namen erhielt das Responsorium, welches von den Sängern als Erwiederung und Zustimmung zu der von den Gläubigen angehörten Lection beim Hingehen des Diacons zum Ambo, um das Evangelium abzulesen, gesungen wurde; es wurde nämlich von den Staffeln, welche die Sänger beim Absingen einnahmen, Graduale genannt (s. d. A. Graduale). Auch das Offertorium, d. i. jener Gesang, der während der Darbringung der Opfergaben gesungen wurde, hatte ehemals die Form eines Responsoriums. Eine Spur davon finden wir noch beim Meßopfer für Verstorbene, wo nach dem Versikel beim Offertorium die Worte: quam olim Abrahae promisisti et semini ejus als Responsorium auf die früheren Gebete wiederholt werden. [Vater.]

Restitutio in integrum oder Wiedereinsetzung in den vorigen Zustand heißt im processualen Verfahren das sowohl nach bürgerlichem, als nach canonischem Rechte aus gesetzlich anerkannten Billigkeitsrücksichten ausnahmsweise

gestattete Rechtsmittel, wodurch entweder ein Nachtheil, der durch Versäumniß oder Versehen im gerichtlichen Verfahren entstanden ist, abgewendet, oder ein an sich bereits rechtskräftig gewordenes Erkenntniß wieder aufgehoben werden kann. Damit aber ein Restitutionsgesuch wirksam eingebracht werde, setzt man voraus, daß das Urtheil nicht etwa ohnehin unheilbar nichtig sei, weil in diesem Fall dem Verletzten die Nullitätsquerel zu Gebote steht; daß ferner der vorgeschützte Nachtheil ein wirklicher, nicht unerheblicher und nicht selbst verschuldeter Nachtheil; endlich daß eine justa causa restitutionis vorhanden sei. Als solche Gründe bezeichnen die Gesetze, wenn das Versäumniß oder Versehen durch Zwang, List oder Betrug veranlaßt (fr. 21 § 5 Dig. Quod metus causa IV, 2; fr. 7 pr. § 1 Dig. De in integr. restit. IV, 1); oder wenn gegen Minderjährige (fr. 1 § 1 Dig. De minor. IV, 4), deßgleichen gegen Kirchen und andere fromme und milde Anstalten und Stiftungen erkannt wurde (c. 1. 3. 7. X De rest. in integr. I, 41; Sext. c. 1. 2. eod. I, 21); oder bei condemnatorischen Sentenzen gegen Abwesende, sowie bei Urtheilen, welche erweislich auf das Zeugniß bestochener Zeugen oder verfälschter Urkunden hin erlassen wurden (l. 3. 4 Cod. Si ex fals. instrum. VII, 58; cf. c. 6 X De except. II, 25). Es wird jedoch in den vorgenannten Fällen vorausgesetzt, daß der Zwang oder Betrug nicht von dem Gerichte selbst oder doch unter dessen Mitwirkung ausgegangen, daß die Minderjährigen oder die diesen gleichgeachteten Kirchen oder milden Stiftungen gehörig vor Gericht vertreten, daß die Abwesenden in ordnungsmäßiger Weise geladen waren; weil außerdem das Erkenntniß ohnehin ex capite nullitatis angefochten werden könnte. Endlich wird nach neuerer Praxis und teutschen Reichsgesetzen eine justa causa restitutionis auch darin gefunden, wenn relevante nova facti, von deren Dasein man im Laufe des Processes noch keine Kenntniß hatte, vorgebracht werden können (Reichs-Absch. v. 1533, § 5; Reichs-Kamm.-G.-Ordn. v. 1555, Thl. III, Tit. 52, während früher nach canonischem Rechte ein Restitutionsgesuch ex capite novorum nicht zulässig war (c. 20 X De sent. et re jud. II, 27). Die Restitution muß aber binnen der gehörigen Zeit nachgesucht werden. Das canonische sowie das römische Recht bestimmt hiefür eine vierjährige Frist (Clem. c. un. De rest. in integr. I, 11), welche jedoch nach allgemeiner Praxis als tempus utile ratione initii, continuum ratione cursus zu berechnen ist, d. h. nicht vom Augenblicke der Läsion beginnt, sondern von dem Moment, da der Verletzte von dem erlittenen Nachtheil Kenntniß erhalten; namentlich aber bei Minderjährigen vom Zeitpunct ihres Eintritts in die Großjährigkeit, bei Abwesenden vom Zeitpunct der Rückkehr, resp. der Wegräumung des Hindernisses, bei neu entdeckten Beweismitteln a die noviter repertorum zu laufen anfängt (l. 7 Cod. De temp. in integr. restit. II, 53); gegen ein Urtheil aber, welches auf Grund bestochener Zeugen oder verfälschter Urkunden erlassen wurde, kann die Restitution innerhalb zwanzig Jahren a die publicatae sententiae eingebracht werden (c. 6 X De except. II, 25), welche Frist jedoch die spätere Praxis auf dreißig Jahre erweitert hat, um das Restitutionsgesuch für diesen Fall der Nichtigkeitsbeschwerde gleichzusetzen. Uebrigens kann die Wiedereinsetzung in den vorigen Zustand gegen dasselbe Urtheil auch öfter als einmal implorirt werden, so oft nämlich eine andere causa restitutionis vorgekehrt werden kann (c. 10 X De restit. I, 41). Einen Devolutiv-Effect hat dieses Rechtsmittel nicht; einen Suspensiv-Effect aber nur, wenn der Lädirte mit seinem Restitutionsgesuche noch dem wirklichen Vollzuge der Execution zuvorkommt (l. un. Cod. In integr. rest. postul. ne quid novi. II, 50); sonst nicht; zumal wenn der Richter etwa mit Grund vermuthet, daß der Implorant nur eine Verzögerung der Sache intendirt, in welchem Falle er nach vorläufiger Cautionsleistung des Siegers trotz des Restitutionsgesuches mit der Execution fortfahren darf (c. 6 X De restit. I, 41). Wenn das Restitutionsgesuch gehörig begründet ist, wird der erlittene Nachtheil richterlich aufgehoben, beziehungsweise das vorige Urtheil rescindirt. [Permaneder.]

Restitution, s. Ersatz.

Restitutionsedict, s. dreißigjähriger Krieg, Bd. III, S. 294.

Retention, die widerrechtliche, zweier oder mehrerer incompatibler Kirchenämter, s. Cumulation, Bd. II, S. 941 f. Damit nicht zu verwechseln ist die in früherer Zeit unter dem Namen „retentio beneficii" bisweilen vorgekommene Art der Schmälerung einer Pfründe, welche darin bestand, daß man die Früchte des ersten Jahres für irgend einen besonders dringenden Zweck zurückbehielt. Besonders aber war es von alten Zeiten her in vielen Stiftern hergebracht, daß der Neueintretende ein Jahr und manchmal wohl noch länger zwar alle Dienste des betreffenden Kirchenamtes verrichten mußte, dafür aber nur die sogenannten Distributionen oder Präsenzgelder (s. d. Art.) für den Chordienst bezog, dagegen die eigentliche Präbende entweder zur Kirchenbancasse, oder an das Capitelärar, oder zur Verlassenschaftsmasse seines Vorgängers anlassen mußte; daher dieses erste Dienstjahr eines Canonikers das Carenzjahr hieß (s. Abgaben, Bd. I, S. 32). Beides kommt jetzt nicht mehr vor.

Retz, Jean François Paul de Gondy, Cardinal von, stammt von einem alten florentinischen Geschlechte, das unter der Königin Catharina von Medicis in Frankreich zu Ansehen und Gütern kam; mehrere Glieder dieser Familie nahmen während einer Reihe von Jahren den bischöflichen Sitz von Paris ein. François war der Sohn Philipps Emanuel Gondy, Grafen von Joigny, General der Galeeren und Ritter der k. Orden, wurde geboren im October 1614 zu Montmirel en Brie, und hatte zum Lehrer den berühmten Vincenz von Paul. Wie das Leben dieses Mannes Bedeutung gewann durch intriguante Opposition gegen einen an Cabale und Liebe reichen Hof, der herrschsüchtig und verschwenderisch das Wohl der Unterthanen außer Augen ließ, so kann es auch nur im Zusammenhange mit der Geschichte jener Tage dargestellt werden. Gondy hatte gewünscht, statt der Soutane den Degen tragen zu dürfen, wurde aber von seiner Familie, deren Glieder er sammt und sonders an Geist und Kraft überragte, zum geistlichen Stande bestimmt. Galante Abenteuer, die mit eben so vielen Duellen wechselten, füllen die Zeit seiner Jugend aus, daneben diente er eifrig beim Altare, jedoch mehr aus Ehrgeiz als aus Religiosität. Als 17jähriger Jüngling hatte er mit sichtbarer Vorliebe für seinen Helden eine Geschichte der Verschwörung des Fiesko zu Genua geschrieben, eine Arbeit, die seine spätere Geistesrichtung sattsam anzeigte; Richelieu, der damals schon auf Gondy seine Augen warf, bemerkte mit der ihm eigenen Menschenkenntniß, der junge Mensch würde sich einstens gefürchtet machen. Im Jahr 1627 wurde er Canonicus zu Paris und erhielt nach und nach mehrere Abteien, 1643 bewarb er sich um den Doctorhut der Sorbonne und ward zugleich Coadjutor seines Onkels Jean François, Erzbischofs von Paris, und Erzbischof von Corinth in partibus. Seine hinreißende Beredtsamkeit versöhnte den oft wegen seiner Ausschweifungen ungehaltenen Clerus, seine Freigebigkeit machte ihn zum Liebling des Volkes. Schon Richelieu (s. d. A.) hatte Grund, den intriguirenden Mann zu hassen, seine Hauptthätigkeit jedoch entfaltete er zur Zeit der Fronde (1648—1654) gegenüber dem gewaltigen Minister Mazarin (s. d. Art.) und der Königin-Mutter Anna von Oestreich. Mazarin und die Königin gehörten dem Auslande an, der Minister hatte sich noch durch keine einzige für den Staat ersprießliche Unternehmung ausgezeichnet, gleichwohl fuhr er fort, Schätze zu sammeln und seine italienischen Verwandten zu bereichern. Dieß, sowie die immer neuen Auflagen, unter welchen der berüchtigte Tarif, erbitterten das Volk so, daß die Unruhen immer bedenklicher zu werden anfingen. Als man den jungen König zum zweiten Male in's Parlament geführt hatte, um ein Lit de justice zu halten und eine Declaration einregistriren zu lassen, geschah es aus Achtung gegen den König und seine Mutter, daß man nicht laut murrte. Die Sache wurde am andern Tage in Berathung gezogen, jeder Theil behauptete seine Meinung mit großer Heftigkeit, die Gemäßigten meinten, man dürfe die Versammlungen wider den Befehl des Königs nicht fortsetzen, ohne sich der

Empörung schuldig zu machen; die Anderen stellten vor, daß mit Einregistrirung der Declaration den Bedürfnissen des Staates nicht abgeholfen sei, und während man vom Könige und der Königin mit Ehrerbietung sprach, schonte man um so weniger des Ministers; es entstanden zwei Parteien, von denen die eine die der Mazarinen, die andere die der Frondeurs (Schleuderer, Schimpfer) genannt wurde. Mazarin glaubte Gewalt anwenden zu müssen, und wählte den Tag des Sieges zu Lens (20. Aug. 1648), um zwei der heftigsten Frondeurs nach Vincennes bringen zu lassen. Das Volk brach in volle Empörung aus. Die Königin, die nicht ohne Grund den Coadjutor in Verdacht hatte, daß er die Triebfeder daran sei, schickte nach ihm und bat ihn, das Volk zu besänftigen. Es gelang ihm, und er begab sich nun zur Regentin, um zu erfahren, welchen Erfolg der Dienst haben würde, wurde aber wider Erwarten kalt, ja mit Verachtung von ihr aufgenommen. Das brachte den stolzen Gondy, soweit die Absicht nicht schon gereift war, zu dem vollen Entschlusse, den Cardinal zu stürzen. Angebliche Verletzungen der Declaration vom 28. October 1648 führten neue Versammlungen des Parlaments und neue Unruhen herbei, die Königin sah sich gezwungen, mit dem jungen Könige und dem Cardinal nach St. Germain zu fliehen; Prinz Condé belagerte Paris. Das Parlament versammelte sich und erklärte Mazarin als Feind des Königs und des Staates. Conti (jüngerer Bruder Condés), die Herzöge von Longueville, Beaufort, Bouillon, Elboeuf, Vendome, Nemours, der Coadjutor Retz, Marschall de la Mothe und die intriguante Herzogin von Longueville verbanden sich nun auf's Engste mit dem Parlament und wurden die Häupter der Fronde. Man rief den Statthalter der spanischen Niederlande zu Hilfe, Condé stand von der Belagerung ab, man pflog Unterhandlungen, deren Resultate waren, daß keine der Parteien zum Ziele gelangte: das Parlament, das der Hof hatte demüthigen wollen, behielt sein Ansehen, der Hof seinen Minister. Mazarin, der mehr als einen Grund hatte, Condé zu hassen, machte sowohl die Regentin, als die Frondeurs gegen ihn mißtrauisch; die erste erließ sogar einen Verhaftbefehl gegen ihn. Gondy hatte bei dieser Lage der Sache für gut befunden, mit Mazarin sich auszusöhnen (1650) und trug nun das Seine zur Verhaftung Condés bei. Er hatte sich an seines Onkels Statt Sitz und Stimme im Parlamente verschafft, und hielt nun zum Schutze und zum Prunke ein ganzes Regiment Reiterei, das seinen Namen führte. Allein neben dem Ehrgeize eines Mazarin, der noch dazu an ihm einen Nebenbuhler fürchtete, der ihn früher oder später stürzen würde, fand der Coadjutor seine Rechnung nicht, er vereinigte sich mit Condé und schloß mit der Herzogin von Chevreuse Montbazon und dem Herzoge von Beaufort einen förmlichen Bund zur Vernichtung des Cardinals und zur Befreiung Condés. Condé konnte am 16. Febr. 1651 seinen Einzug in Paris halten, der einem wahren Triumphzuge glich; die Regentin that Alles, was er wollte, damit er nur nicht des Mazarin Rückkehr entgegenstehe. Conti sollte eine Tochter der Herzogin von Chevreuse ehelichen, was der Coadjutor zu bewerkstelligen sich alle Mühe gab; allein Condé, der sich von der Fronde, mißtrauisch gemacht, abermals entfernt hatte, hintertrieb diese Heirath, und der Coadjutor, der an Condé ohnedies nur ein Interesse hatte, insoweit er es mit der Fronde hielt, verband sich mit der rachedürstenden Herzogin. Das Wichtigste, was inzwischen Mazarin behufs seiner Rückkehr gethan, war, daß er den Coadjutor gewann und auch die Königin zu Gunsten desselben stimmte. Die Königin rief Gondy vor sich und versprach ihm den Cardinalshut, wenn er ihr helfen wolle, den Prinzen Condé, gegen den sie stündlich mißtrauischer wurde, zu unterdrücken. Der Coadjutor entwarf auch einen Plan, sich seiner zu bemächtigen, allein der Prinz bekam Nachricht und entfloh. Mazarin war inzwischen zurückgekehrt und der Hof ihm bis Poitiers entgegen gegangen. Der Rückzug war ein fortwährender Kampf mit den Condéischen; Condé, von Turenne verfolgt, gewann kaum mehr Zeit, sich in die Vorstadt St. Germain zu werfen, und würde trotz Wundern der Tapferkeit auch hier erlegen sein, wenn nicht Gondy die Pariser beredet hätte, dem Prinzen die

Thore zu öffnen. Die Bürger, des fortwährenden Intriguenspieles müde, luden den König ein, von seiner Stadt Besitz zu nehmen, Condé verließ Paris, und der König publicirte (21. Oct. 1652) allgemeine Amnestie; nur die Häupter der Fronde wurden verwiesen oder in Städte entlegener Provinzen versetzt. Während dieß vorging, war der Coadjutor (März 1652) Cardinal geworden, obwohl es die Regentin zu hintertreiben gesucht hatte; Innocenz, von Retz über die Lage der Dinge belehrt, hatte geeilt, ihm den rothen Hut zuzuschicken, während Mazarins Bruder lange darauf warten mußte, und da der Cardinal immer noch fortfuhr, gegen Mazarin und Anna zu agiren, so bemächtigte man sich seiner, nachdem ein Anschlag auf sein Leben vergebens gewesen, als er eben einen Besuch im Louvre machte (19. Dec. 1652), der ihm hätte zur Freistätte dienen sollen, und brachte ihn nach Vincennes. Das Capitel von Notre-Dame zusammt dem übrigen Clerus that alles Mögliche zu seiner Befreiung, man setzte sogar das Sacrament aus und ordnete ein vierzigstündiges Gebet an. Hier im Gefängniß erfuhr Retz durch verabredete Zeichen des Glockenspieles und den ihm die Messe lesenden Priester, daß der Erzbischof, sein Onkel, gestorben sei (21. März 1654) (mem. VI, p. 154), und ließ sogleich durch Abgeordnete von dem Erzbisthum Besitz nehmen, Clerus und Volk erkannten ihn ohne Widerrede an; Roger, apostolischer Notar, als Tapeziergeselle verkleidet, legte ihm die Ernennung seiner indeß in seinem Namen die Diöcese verwaltenden Großvicare zur Unterschrift vor, dagegen erklärte der Hof das Erzbisthum für erledigt und wollte die Verwaltung an sich ziehen. Der päpstliche Nuntius hatte sich viele Mühe gegeben, die Streitsache nach Rom zu bringen, von wo für Retz ein günstiges Urtheil zu erwarten stand. Die langwierigen Unterhandlungen gediehen dahin, daß Retz gegen sieben Abteien, die einträglicher sein sollten, als das Erzbisthum, dasselbe resignirte, jedoch mit Vorbehalt der Genehmigung Roms, indem er wohl wußte, daß diese nicht erfolgen würde. Er wurde hierauf nach Nantes gebracht (12. April 1654), wo er auf sein Ehrenwort bei seinem Verwandten, dem Marschall v. Meilleraye, so lange, bis von Rom Entscheidung käme, bleiben sollte. Der erleichterte Verkehr mit seinen Verwandten reifte in ihm einen weitaussehenden Plan, wozu seine vielen Anhänger die Hand bieten wollten. Der mit den Spaniern verbündete Condé belagerte Arras, der ganze Hof war nach der Picardie gezogen. Retz wollte sich in das entblößte Paris werfen, wo ihn das Volk gewiß mit Jubel aufnehmen würde, die Thürme von Notre-Dame sollten ihm im äußersten Falle als Festung dienen. Pferde und Haufen Bewaffneter harrten seiner auf dem ganzen Wege zur Hauptstadt. Er hatte sein Cardinalgewand so über den Betstuhl gelegt, daß die Wächter meinten, er sei im Gebet versunken, während er sich an einem Stricke aus dem Fenster hinunterließ. Ein Page, der ihn fliehen sah, rief: le cardinal se sauve (mem. VI, 162)! allein Jedermann bezog diesen Ausruf auf einen Bettelmönch, der im nahen Flusse in Gefahr zu ertrinken war. Retz, dem die Seinigen aus dem Festungsgraben geholfen, bestieg ein Pferd, das nach einigen hundert Schritten mit ihm stürzte, wobei er sich die Schultern verrenkte. Er mußte in einem Schlosse untergebracht werden, von wo aus das erzbischöfliche Capitel und die Pfarrer von Paris von seinem Aufenthalte und seiner Rettung unterrichtet wurden. Er erklärte ihnen, er wolle seine Würde nur mit seinem Leben ablegen. Die Minister, die inzwischen des Cardinals Flucht erfahren (das Capitel hatte bei der ersten Nachricht davon das Te Deum gesungen), ließen öffentlich verkünden, daß Jeder, der von des Cardinals Aufenthalt wisse, bei Strafe des Aufruhrs ihn anzuzeigen habe. Die bisherigen Großvicare wurden nach Hof berufen, und in ihrer Abwesenheit dem Capitel andere aufgedrungen. Retz, der sich in Frankreich nicht mehr sicher sah, floh durch die Bretagne, wo ihm, gleichwie von Anjou und Poitou, der Adel seine Dienste anbot, nach Spanien. In Spanien ward er wohl aufgenommen, man bot ihm Geld und Orden an, er schlug beides aus, und ließ sich auf einem spanischen Fahrzeuge nach Piombino bringen. Nach vielen Beschwerden, hauptsächlich vom

völligen Geldmangel herrührend, kam er zu Ende des Jahres 1654 in Rom an, wo er von Innocenz X. mit großer Zuvorkommung aufgenommen wurde. Von hier erließ er zwei Schreiben an die Bischöfe Frankreichs und an die Geistlichkeit von Paris, die man jedoch von den Jansenisten unterschoben glaubt (mem. d. G. J. V. 451). Der Hof hatte ihn abgesetzt, und selbst de Marca, dem man Aussicht auf das Bisthum gab, sprach von einer Quasivacanz des bischöflichen Stuhles; Retz dagegen zeigt, wie die Freiheit der gallicanischen Kirche, die Rechte aller Bischöfe und Priester vernichtet seien, wenn der Grundsatz des Hofes gelte: man sei nur so lange Bischof, als man des Hofes Beifall habe. Der Staatsrath, eine Laienhand, habe dem Priester des Herrn das Rauchfaß entrissen, man habe Hand an die Arche gelegt, nicht um sie zu halten, sondern um sie zu stürzen. Man habe ihn und seine Großvicare anerkannt; erst seit er einem ungerechten Gefängnisse entflohen, spreche man ihm ohne einen neuen Rechtsgrund die Würde ab, während nach dem Canon der Kirche der Bischof die Leitung seiner Diöcese wieder zu übernehmen hat, sobald Gott seine Bande gebrochen. Das Concil von Peronne (der Staatsrath) scheint freilich einen andern Canon zu haben. Retz verlangt nicht bloß Seufzer von den Getreuen der Kirche, sondern auch Kraft und Eifer für ihre Interessen. In einem Schreiben vom 22. Mai 1655 ernennt er zwei Großvicare. Von diesen Großvicaren zeigte insbesondere Chassebras, Priester an der Magdalenenkirche zu Paris, eine große Unerschütterlichkeit. Von dem schönen, in die Seine hinabschauenden Thurme Jean-de-Greve schrieb er seine kecken, sehr in stylo veritatis gehaltenen Hirtenbriefe. Die Vertrauten legten Abends ihre Briefe auf einen bestimmten Altar und fanden Morgens die Antwort; — Paris sah jeden Morgen neue Placate an den Mauern. — In Rom pflogen die französischen Cardinäle wenig Umgang mit Retz. Er selber, das Interesse Frankreichs im Auge habend, war thätig bei der Wahl des Cardinal Chigi als Alexander VII., der sich wenig zu Dank verpflichtet fühlte, so daß sich Retz aus Aerger von Rom hinwegbegab, und unter wahrhaft romantischen Schicksalen sieben Jahre in Italien, Teutschland, in den Niederlanden umherirrte. Zu fünf Millionen Livres waren seine Schulden, die er für sich und sein fürstliches Gefolge zu machen gezwungen war, bereits gestiegen, als Retz über Teutschland nach Holland sich begab. Hier verabschiedete er sein Gefolge, und stürzte sich im Verdrusse über das ihn verfolgende Mißgeschick in ein dissolutes Leben. Er begab sich zu Carl II., den er zum Katholicismus herüber zu bringen suchte. Das gute Benehmen zwischen Beiden war bald gestört; so ging er wieder auf das Festland, wo seine Lage eine so bedrängte wurde, daß er im Begriffe stand, an den gesammten Episcopat eine Schilderung seiner Lage gelangen zu lassen, als er hörte, daß Mazarin dem Tode nahe sei. Gondy's Freunde wandten sich nach dem Tode seines Erbfeindes an Ludwig XIV., der erst nach einigem Zögern und nachdem der Cardinal (1662) völlig auf sein Bisthum verzichtet, ihm die Rückkehr erlaubte, mit der Bedingung, daß er sich in keinerlei Weise mit politischen Händeln mehr befasse. Er erhielt dafür die Abtei St. Denys. Der Muth und Stolz des Mannes waren gebrochen. Als er vor Ludwig XIV. trat und der Monarch ihm bemerkte, daß er weiße Haare bekommen, entgegnete er mit einer Schmeichelei: Man ergraut bald, wenn man die Ungnade Eurer Majestät zu tragen hat. Von nun an lebte er still und zurückgezogen, verkaufte zwei seiner besten Güter und schränkte sich in aller Weise ein, so daß seine Schulden noch bei seinen Lebzeiten bezahlt wurden. Er erbot sich Clemens X., seine Cardinalswürde niederzulegen, falls sie einem Franzosen gegeben würde, allein der Papst nöthigte ihn, sie zu behalten. Retz starb am 24. Aug. 1679 im 65sten Lebensjahre und wurde zu St. Denys gegenüber Franz I. begraben. Der Cardinal war ein Mann, ausgestattet mit nicht gewöhnlichen Eigenschaften, besaß nicht geringe wissenschaftliche Kenntnisse und ein ungemein getreues Gedächtniß, war keck, intriguant, eines stolzen, wo es galt, unbeugsamen Characters. Sein ungestümes, unruhiges Wesen machten es ihm nothwendig, in politische Händel

sich zu stürzen, wobei er jedoch weniger einen Plan verfolgte, als nach Bedeutung rang, doch leitete ihn ein feiner Tact, da er auf Seite des Parlaments sich schlug. Es handelte sich in diesem eben nicht mit großer Ehrenhaftigkeit durchgeführten Kampfe darum, ob das Parlament, Provinzen und Städte noch ständische Rechte haben, oder anstatt ihrer der Absolutismus des Hofes und seiner Minister gelten solle, dabei war die Sache der Bischöfe als eines privilegirten Standes enge mit der des Parlaments verknüpft. Galt es wohl hier um eine Niederlage, so ging dabei der Nation gegenüber doch die Ehre nicht verloren. Eine Verbindung mit den Jansenisten scheint Retz nur unterhalten zu haben, um sich dem Hofe wichtiger zu machen und bessere Bedingungen für seine Rückkehr zu erlangen, sie täuschten sich, in so ferne sie an ihm einen zweiten Athanasius erwarteten, doch ließ er sich lieber aus der Sorbonne ausschließen, als daß er Dr. Arnauds (s. d. A. Jansenisten) Verdammung unterschrieben hätte. Seine Schriften, größtentheils politischer Natur, führt das Avertissement zu seinen Memoiren auf, so wie auch dieses einen kurzen Abriß seines Lebens enthält. Hauptquelle für seine Biographie bilden die von ihm selbst geschriebenen Mémoires du Card. de Retz, in denen er mit großer Freimüthigkeit seine wie seiner Zeit Gebrechen aufdeckt, sie erschienen zu Hamburg in vier Bänden 1717. Vor uns liegt die Genfer Ausgabe von 1777 in der die ersten vier Bändchen die mem. de Retz, die letzten zwei die für die Biographie des Cardinals und die Geschichte seiner Zeit nicht minder wichtigen memoires de Guy Joli seines Begleiters und der duchesse de Nemours enthalten. Vergl. außerdem Heinrichs Geschichte von Frankreich S. 459 ff. in der Bibliothek der vorz. hist. Werke über Europa III. Thl. II. Bd. II. Abth. Ministerium Card. Mazarinii cum observationibus politicis ab ann. 1643 usque 1652. [Eberl.].

Reuchlin, Johann, seit 1490 nach Hermolaus Barbarus auch Kapnio genannt, der Sohn eines Bediensteten der Dominicaner zu Pforzheim, geboren den 28. Dec. 1455 aus einem obscuren mit den alten St. Gallen'schen Landsaßen von Reuchlin-Meldegg irrthümlich verknüpften Geschlechte, kam, als Singknabe des badischen Markgrafen aus der Pforzheimer Stadtschule hervorgegangen und seit 1470 zu Freiburg in die Humaniora eingeführt, 1473 mit dem Prinzen Friedrich von Baden, dem nachherigen Bischofe zu Utrecht, an die Universität zu Paris, las schon 1475 an der hohen Schule zu Basel unter Veröffentlichung eines seiner Zeit viel benützten Wörterbuches (Vocabularius lat. breviloquus) mit Beifall über lateinische, und unter dem Schutze des Griechen Contoblakas über griechische Literatur, gewann, nach einem abermaligen Aufenthalte zu Paris und aus der Schule des Griechen Hermonymus von Sparta zum juristischen Fachstudium übertretend, auch in Orleans und Poitiers durch öffentliche philologische Vorlesungen, bei welchen er seit 1478 den griechischen eine selbstverfaßte Grammatik (die μικροπαιδεια) unterlegte, die ihn zum Vater der noch heute nach ihm benannten Aussprache machte, den Lebensunterhalt, ließ sich, 1481 als Licentiat der Rechte heimgekehrt, in Tübingen als practischer Jurist häuslich nieder, und wurde bald einer der gesuchtesten Advocaten. Als Geheimschreiber und Dolmetscher wegen seines reinen und wunderbar fließenden lateinischen Ausdrucks von dem Grafen Eberhard I. von Würtemberg 1482 mit nach Rom genommen, wurde Reuchlin einerseits durch des Grafen wohlerworbene Gunst 1484 Hofgerichtsbeisitzer und, nachdem er schon seit 1485 auch mit der Generalanwaltschaft des Dominicanerordens in Teutschland betraut und in Tübingen zum Doctor der Rechte promovirt war, bald vielverwendeter Geschäftsträger des Hofes zu Stuttgart, andrerseits verbreiteten sich durch die bei jener und einer zweiten Geschäftsreise nach Italien (von 1489) mit den ersten Größen dieser ältern Heimath humanistischer Blüthe angeknüpften Verbindungen seine eigene classische Bildung wie sein gelehrter Ruf, so daß er 1492, in diplomatischer Sendung an das kaiserliche Hoflager zu Linz gekommen, allenthalben bewundernde Huldigungen empfing, von Friedrich III. selbst aber sammt seinem Bruder geadelt, zum kaiserl.

Pfalzgrafen, kaiserl. Rath und Hofgerichtsmitgliede ernannt, ebenso, als er vor Eberhard II., dem unwürdigen Nachfolger des alten Herrn von Würtemberg 1496 aus dem Lande floh, in Heidelberg von dem pfälzischen Churfürsten und seinem gelehrten Hofstaate, dem berühmten von Dalberg, Bischof zu Worms, dem Kanzler von Plenningen, dem großen Juristen Vigilius, nachherigen Weihbischof Wacker von Worms, Wimpheling u. s. w., mit offenen Armen aufgenommen, mit Erziehung der Söhne des Churfürsten, für den er zum Selbstunterrichte ein Compendium der Weltgeschichte schrieb, mit verschiedenen Universitätsreformen und endlich 1498 mit einer neuen wichtigen Sendung nach Rom betraut, 1502 aber, bald nach dem Sturze Eberhards II. und seiner Rückkehr nach Stuttgart, mit dem ansehnlichen Posten eines Richters Seitens der Fürstenbank des schwäbischen Bundes bedacht wurde. — Die vornehmsten Humanisten Teutschlands sahen in Reuchlin bereits den Ersten unter ihnen, obgleich er seit seiner Rückkehr aus Frankreich keinen Catheder mehr bestiegen, noch als fruchtbarer Schriftsteller aufgetreten war, nicht so fast wegen der drückenden Last seiner Amtsgeschäfte, als weil die Häupter der Humanisten, in jener durch die allmählige Vermehrung der Druckereien und den Einfluß der flüchtigen Griechen in wenigen Decennien wissenschaftlich so hoch gehobenen und zu den schönsten Hoffnungen berechtigenden Zeit von dem eigenen Fortschritte in Anspruch genommen, überhaupt weniger durch Büchermachen, als durch mündlichen und brieflichen gelehrten Verkehr, Mittheilungen aus ihren bei der noch immer drückenden Büchernoth äußerst hart erworbenen Bibliotheken u. s. w. belehrend und erhebend wirkten, wie vor Allen auch Reuchlin that. Seinem mehr bewunderten als fruchtenden Buche de verbo mirifico (1495), den zwei zu Heidelberg verfaßten Komödien Sergius sive capitis caput (Spottschrift auf Reuchlins Feind, den liederlichen Augustiner Holzinger, Günstling Eberhards II.) und Progymnasmata scenica (Satyre auf die bösen Advocaten), der Schrift de arte praedicandi (1504, durch den Dominicaner zu Denkendorf, seinen Wirthen zur Pestzeit, gehaltene Vorträge über Homiletik veranlaßt) und der „Missive, warum die Juden so lang im Elend sind“ (1505), folgte erst 1506 Reuchlins Hauptwerk, die Rudimenta linguae hebraicae, Grammatik und Wörterbuch enthaltend, von ihm selbst, nicht mit Unrecht und ohne Verkennung der Bemühungen eines Paul Scriptoris oder Summenhart in Tübingen und Anderer, ein „unerhörtes Werk“ („die ganze hebräische Sprache in ein Buch zu reguliren, daß sie möchte von dem Lateinischen gefaßt werden“) genannt, das er später durch seinen Commentar über die Bußpsalmen (1512) selbst zu exegetischen Zwecken verwenden lehrte, 1518 durch die Schrift de accentibus et orthographia linguae hebr. ergänzte, Arbeiten, welche ihm den eigenthümlichen und ungetheilten Ruhm des großen Restaurators des hebräischen Studiums in Teutschland (denn Spanien, Frankreich und zuletzt Italien waren mit glänzendem Erfolge vorangeeilt) verdienten. Uebrigens scheint Reuchlin, wenn man auch vorläufige Unterweisungen durch Johann Wessel schon zu Paris 1474 gelten lassen will, erst 1492 am Hofe zu Linz durch den gelehrten Leibarzt des Kaisers Rabbi Jechiel Loans in den Geist der hebräischen Sprache eingeführt worden zu sein; wie schwer aber die selbstständige Fortbildung ihm wurde, beweist der Umstand, daß er noch im J. 1498 während seines dritten und einjährigen Aufenthaltes in Rom einem andern gelehrten Juden die tägliche Unterrichtsstunde mit dem für jene Zeit ungeheuern Preise von einem Goldgulden honorirte. Reuchlin hatte sich überdieß dem Studium des hebräischen Urtextes der Bibel, den er in einer kostbaren Pergamenthandschrift, einem ermunternden Geschenke des Kaisers, besaß, ohne Zweifel veranlaßt durch seine italienischen Freunde die Philosophen Marsilius Ficinus (s. d. A.) und Johann Picus Grafen von Mirandola (s. d. A.), bald nur zu viel von den kabbalistischen Schriften entziehen lassen, ein Umstand, dem das Buch de verbo mirifico (1495), als erste Frucht der hebräischen Forschungen Reuchlins, seine Entstehung verdankte. Den christlichen Anklängen, welche Ficinus als die deutlichen

Spuren der Uroffenbarung aus den Schriften der Neuplatoniker in der Lehre Platos so klar ausgeprägt gefunden hatte, daß er der Meinung war, man könnte mit Nutzen über Plato predigen, ging nämlich auch Reuchlin in der Geheimlehre der Pythagoräer und endlich in der Kabbala als der Quelle, aus welcher alle alten Lehrer ihre Weisheit geschöpft hätten, nach, und wurde so der Vater der platonisch-pythagoräisch-kabbalistischen Philosophie in Teutschland (s. d. Art. Kabbala), obwohl sein 1517 erschienenes und Papst Leo X. gewidmetes größeres Werk de arte cabbalistica, außer zahlreichen Bewunderern und einzelnen Schülern (z. B. Agrippa von Nettesheim), vorderhand ohne nachhaltige Wirkung blieb, da schon Aller Augen auf die bereits eingeleitete kirchliche Revolution gerichtet waren. Von seinen hebräischen Forschungen überhaupt erwartete der redliche Reuchlin die herrlichsten Früchte für die christliche Kirche; wie er seiner Philosophie große Bedeutung für die Apologie des Christenthums, besonders gegen die Juden beimaß, deren Geheimlehre nun selbst laut dafür Zeugniß gebe, so glaubte er andererseits durch Eröffnung des biblischen Urtextes ein heilsames Gegengewicht gegen die allerdings bereits drohende Despotie der schönen Künste und Wissenschaften aufgebracht zu haben, damit „nicht etwa die hl. Schrift über dem Gesange dieser Sirenen endlich ganz verloren gehe," wie man sie schon über den anmuthigern Seiten der Gelehrsamkeit nicht nur vernachlässige, sondern gar verachte, eine Gefahr, die Reuchlin noch um so näher zu liegen schien, als durch die neuerliche Verjagung der Juden aus Spanien und vielen Gegenden Teutschlands die Kenntniß der Bibelsprache im Abendlande leicht ganz aussterben könnte. Reuchlin, der sich mit dem Studium der ursprünglichen Philosophie des Aristoteles übrigens wenig abgab, wie denn seine außer den namentlich angegebenen noch erschienenen Schriften auf Uebersetzungen aus dem Griechischen und Hebräischen nicht philosophischen Inhalts beschränkt sind, reihte sich demnach der von dem Cardinal Nicolaus von Cusa (s. d. A.) aufgenommenen und mit der Erneuerung der classischen Studien seit der Mitte des 15. Jahrhunderts zusammen fallenden Opposition gegen den mittelalterlichen Scholasticismus, den sein Freund Gabriel Biel (s. d. A.) noch als der Letzte in der langen Kette mit Glanz und Würde vertrat, mit dem ernsten Willen an, der christlichen Wissenschaft ein zeitgemäßes und fruchtbareres Fundament schaffen zu helfen, und nicht ohne Scheu vor der täglich mehr an's Licht tretenden Einseitigkeit jener tonangebenden classischgebildeten Humanisten, die nur zu oft durch den hochmüthigen Dünkel, mit dem sie sich allenthalben unter offen zur Schau getragener Verachtung und rücksichtslosen Verwerfung alles Alten eindrängten, gerechte Erbitterung, durch ihre blinde Neuerungssucht den Verdacht antik-heidnischer Weltanschauung erregten, dabei aber doch von der Meinung des Tages getragen, überall befördert und bevorzugt, sobald sich nur einer krumm angesehen glaubte, in endlose Klagen über unerträgliche Verfolgungen zerflossen, welche ihren Charakter vielfach im Lichte der lächerlichsten Eitelkeit erscheinen lassen. Reuchlin wurde von den Humanisten selbst nicht so fast angestaunt, wie Erasmus von Rotterdam, der feine Meister schöner Formen, als vielmehr wie ein Heiliger verehrt, und seine eigenthümliche Stellung in dem gelehrten Ringen der Zeit wäre ohne Zweifel noch schärfer hervorgetreten, wenn nicht die unselige Entwicklung des Streites über die Judenfrage ihm die Hauptmannschaft einer Partei, der sogen. Reuchlinisten, aufgedrungen hätte, in der ein Graf Neuenaar, ein Pirkheimer, Peutinger u. s. w., aber auch ein Ulrich von Hutten mit seinem frivolen Anhange, jeder nach seiner Weise und Tendenz kämpften. — Johann Pfefferkorn, ein seit 1504 getaufter Jude und „Verweser des hohen Spitals in Cöln gelegen bei St. Ursel," von der boshaften Rachsucht der Gegner mitunter noch jetzt — wie denn überhaupt nur das Zurückgehen auf die unmittelbaren, zum Theile sehr seltenen Quellen eine unparteiische Würdigung des an traurigen Folgen reichen Streites ermöglicht! — mit einem gleichnamigen getauften Juden, der seine Verbrechen im J. 1514 zu Halle auf dem Scheiterhaufen büßte, zusammengeworfen,

ließ nämlich seit 1507 eine Reihe teutscher, von Andern größtentheils auch in's Lateinische, dessen er nicht mächtig war, übersetzten Schriften ausgehen, durch die er seine frühern Glaubensgenossen anfangs mit Milde, obwohl er schon im „Judenspiegel“ (1507) verlangte, die Juden sollten „den Wucher vermeiden, mit Arbeit ihr Brod gewinnen, zu gebührlichen Zeiten in die Predigt gehen, um das Wort Gottes zu hören, und zu dem Allem die Thalmudischen Bücher abstellen“ müssen, zu christianisiren suchte, dann aber, wie es scheint noch durch gefährliche Verfolgungen gereizt, im Einklange mit der allgemein gegen die Juden herrschenden Stimmung, in der „Judenbeicht“ (1508), im Büchlein „Wie die blinden Juden ihre Ostern halten“ (1509), im „Judenfeind“ (1509) unter Anschuldigung gemeinschädlicher Irrthümer, crassen Aberglaubens, grundsätzlicher Immoralität gegen die Christen und der bekannten heimlichen Gräuel die obrigkeitliche Gewalt gegen sie aufforderte. Nicht so weit sich verirrend wie Luther, der, noch in seinen letzten Lebensjahren auf einen Vernichtungskrieg gegen die Juden sinnend, den Herren an's Herz legte, ihre Synagogen anzuzünden und bis auf den letzten Stein zu vertilgen, ihre Häuser zu zerstören, ihre Baarschaft an Silber und Gold mit Beschlag zu belegen, den Rabbinen bei Todesstrafe das Lehren zu verbieten, und, wenn das nicht helfe, alle Juden wie tolle Hunde auszujagen, begehrte Pfefferkorn, dem die Erfahrungen, welche man fast im ganzen Abendlande über die Gemeinschädlichkeit des jüdischen Wesens gemacht haben wollte, jedenfalls näher lagen, vorerst Wegräumung der Hindernisse, welche die Bekehrung der Juden fast unmöglich machten. Um ihrer Lästerung fürzukommen, dürfe man die Juden nicht „also frei sitzen lassen,“ müsse sie veranlassen, von ihren Wucherhändeln, mit denen sie das Blut der armen Unterthanen aussaugten, abzustehen und gleich den Christen mit Arbeit ihren Unterhalt zu gewinnen, vor Allem aber bedenken, daß die Juden gar nicht mehr Mosaisten, vielmehr durchaus Thalmudisten, „Ketzer des alten Testaments und deßhalb des Gerichts nach dem Gesetz Moysi schuldig“ seien; wenn die Rabbi predigten, so thäten sie es aus dem Thalmud, von dem die Juden hielten, daß „ihre vordern Rabbi aus göttlicher Einsprechung und voll der Gnade Gottes dieß Buch gemacht,“ in dem sie nicht allein den Christen zu Schmach und Lästerung, sondern auch wider Moses und die Propheten sich und ihre Kinder übten von Jugend an, „darum sie dann also verhärtet und verblendet würden;“ der Thalmud sei der Verführer der Juden, den müsse man „von ihnen nehmen und ihnen nichts weiter lassen, denn allein den Text der Bibel, ungezweifelt nach solcher Handlung würden sie einen andern Sinn und Gemüth an sich nehmen.“ Auf diese Thatsachen gestützt, welche gerade im J. 1509 ein anderer getaufter Jude, der greise Priester Victor von Carben, aus dem bestehenden Religionswesen der Juden in seinem Opus aureum ac novum a doctis viris diu expectatum etc., einer Widerlegung der Juden allein aus dem alten Testamente (id quod inauditum est), ausführlicher enthüllte (judeorum mores et errores, qui hactenus nobis ignoti fuere), hatte schon der jüngst verstorbene Predigermönch Peter Schwarz die Verbrennung des Thalmud gefordert, und Pfefferkorns Ansicht, der den Juden ihre Bekehrung ermöglicht, nur die Hartnäckigen endlich verbannt und deren Kinder christlich erzogen wissen wollte, kann noch gemäßigt scheinen, nach Allem dem, was in Regensburg, Cöln, Augsburg, Rottenburg a. d. T., Straßburg, Nürnberg, Ulm, Nördlingen, Speier, Eßlingen, Reutlingen, Colmar 2c., wo man überall trotz der starken von den Juden in die Rentkammern fließenden Gefälle, da diese „doch nichts anderes seien, denn Blut und Schweiß der frommen Burger und anderer gemeinen Christen,“ die Sache „kurz und gut gemacht, die Juden verjagt und die Synagogen verwüstet,“ mitunter gerade auf Antreiben von Leuten, welche, wie die Prediger Deutschlin in Rottenburg und Hubmayr in Regensburg, nachher zu den eifrigsten und consequentesten Anhängern Luthers gehörten, was jüngst in Würtemberg selbst, wo nach einem 1521 von der Landschaft veranlaßten Verbote aller jüdischen Darlehen bei Strafe der Confiscation

1528 die Juden als „nagende Würmer und dem gemeinen Manne ganz verderblich" zum zweiten Male aus dem Lande gejagt wurden, was „neulich in der Mark," was in ganz Frankreich, was in Spanien durch den großen Begründer der Complutenserpolyglotte, hier hauptsächlich wegen der heimlichen Proselytenmacherei, deren auch Pfefferkorn die Juden beschuldigt, unter denen er selbst „wohl vierzig" kennen gelernt, die als Christen geboren und getauft sich hätten beschneiden lassen, geschehen. — So wird der Befehl erklärlich, den Kaiser Maximilian I. den 19. August 1509 im Lager vor Padua, zunächst auf Andringen seiner „durch Anweisung und Unterrichtung der Väter St. Francisci Barfüßerobservanz in der Provinz Straßburg" bewogenen und der dritten Regel dieses Ordens selbst angehörigen Schwester Cunigund, Herzogin Wittwe in Bayern, dem Pfefferkorn ertheilte: er solle die Juden aller Orten, ihre Bücher einer aus geistlichen und weltlichen Obern zusammengesetzten Commission zur Untersuchung unterstellen lassen, damit die gegen das Christenthum gerichteten Schmähbücher, welche die Juden „nicht allein vom christlichen Glauben abwendeten, sondern auch in ihrem jüdischen Glauben Irrung machten," zur Beseitigung ausgeschieden würden, „die Bücher des Thalmud mit allem seinem Anhange, erklärt der Executor Pfefferkorn das Mandat des Kaisers, dem man selbst, wie jenem, die schmutzigsten Motive unterzuschieben pflegt, abzuthun und hinwegzunehmen, und die Juden allein bei den Schriften der Propheten des alten Testaments bleiben zu lassen, dieweil sie den hl. Christenglauben nicht annehmen wollen, daß sie doch unter zweien Uebeln das Mindere auserwählen und bei dem alten Gesetz bleiben." Pfefferkorn hatte zu Frankfurt und Worms, in den beiden im Reiche allein noch übrigen „Erzsynagogen," bereits angefangen das kaiserl. Mandat zu vollziehen, und die Bücher aus den Händen der Juden in amtlichen Verschluß nehmen lassen, als er, um Reuchlins Rath und Mithülfe zur Untersuchung der eingezogenen Bücher zu gewinnen, persönlich nach Stuttgart kam. Reuchlin behauptete zwar später in der Hitze des Streites, die Predigerherren zu Cöln hätten aus Haß und Neid den Pfefferkorn wider ihn zugerüstet „als einen ungelehrten Büffel oder groben Esel, der in solchen Sachen keinen Verstand habe;" lagen diese aber wirklich bereits mit in dem Handel, was Pfefferkorn stets in Abrede stellte, so geschah dessen Verweisung auf ihren alten Generalanwalt, mit dem sie noch immer zu jeder Gefälligkeit bereit auf dem freundlichsten Fuße standen, sicher durchaus arglos, und zwar nicht nur wegen des großen Rufes der hebräischen Kenntnisse Reuchlins, sondern insbesondere auf Grund seiner „Missive, warum die Juden so lang im Elend sind" (1505), in welcher er die Verfolgung der Juden als eine gerechte Strafe für die Christo zugefügte gotteslästerliche Missethat, die sich in der Verstocktheit der Juden immer wieder erneuere und die Strafe erst aufhören lasse, wenn sie ihre Sünde und Jesum erkennen würden, erklärt, freie Verpflegung der Juden, welche von ihm belehrt sein wollten, angeboten, und sich überhaupt so geäußert hatte, daß die Widersprüche zwischen der „Missive" und Reuchlins späterm Benehmen das nicht unfruchtbare Lieblingsthema der Pfefferkorn'schen Controversschriften blieben, „denn die Epistel und der „Rathschlag" seien ganz widerwärtig und könnten in Einem Stall nicht stehen." Auch jetzt noch that Reuchlin nichts, um gegen Pfefferkorn andere Gesinnungen, denn die als selbstverständlich bei ihm vorausgesetzten an den Tag zu legen; „der Schmachbücher halb wäre das wohl hingegangen," gesteht er nachher selbst, darum habe er den Pfefferkorn „auf etliche Gebrechen des (an sich zu unbestimmten) Mandats der rechten Form halb" aufmerksam gemacht, und wenn er wirklich nur unberufene Einmischung („aus eigenem Geschäft") abgelehnt zu haben scheint, so behauptet Pfefferkorn geradezu: „er begehrte von mir, ich sollt' ihn auch in das Spiel stoßen, und auf sein fleißlich Begierd hab ich es dazu gebracht, daß die kaiserl. Majestät ihn sonderlich der Juden halben um Rath zu ersuchen erfordert hat." Nachdem nämlich eine große Judendeputation ohne Erfolg an den Kaiser gegangen war, hatte die bayerische Herzogin

ein zweites kaiserl. Mandat vom 6. Juli 1510 veranlaßt, welches den Churfürsten von Cöln beauftragte, die Untersuchung der eingezogenen Judenbücher vorzunehmen und darüber die vier ersten teutschen Universitäten, darunter Cöln, dann die Gelehrten Hoogstraten, Victor von Carben und Reuchlin gutachtlich zu hören. Pfefferkorn, welcher in einem in zwei Ausgaben unter verschiedenen Titeln erschienenen Schriftchen: „Wie kaiserl. Majestät dem J. Pfefferkorn vollmächtigen Gewalt gegeben hat, den Juden alle falschen Bücher zu nehmen" (1510) und: „In Lob und Ehr" des Kaisers aufgerichtetes und in 16. Cap. getheiltes Büchlein (1510), den Willen des Kaisers erklärte, erinnert dabei: in Frankreich habe man ohne Anstoß von Seite der Rechtsgelehrten die Juden einfach gleich gar ausgejagt, „das aber Sein kaiserl. Majestät nicht thut." — Als aber jetzt Reuchlin aus Auftrag des Churfürsten seinen „Rathschlag" zuerst unter Siegel an diesen abgab, behauptete er: das angeregte Verfahren gegen die Bücher der Juden wäre eine Verletzung der kaiserlichen und päpstlichen Rechte, die den Juden ihre Religionsübung gesetzlich gewährleisteten; wenn nach geistlichen Rechten ketzerische Bücher zu verbrennen seien, so seien doch die Juden von der Kirche, der sie nie angehört, nicht abgefallen, also keine Ketzer, demnach den Kirchengesetzen nicht unterworfen; eigentliche Schmähbücher müßten freilich vertilgt werden, deren kenne er aber nur ein Paar, welche die Juden (wie sie ihm am Hofe Friedrichs III. versichert) selbst abgethan; das Gebet Felamschumodim beziehe sich gar nicht auf die Getauften; man müsse jene Bücher überhaupt vom jüdischen und nicht vom christlichen Standpuncte aus beurtheilen, die Juden hätten ihre Bücher Niemand zur Schmach, sondern ihnen zu einer Wehre geschrieben; der Thalmud insbesondere, den er jedoch nie gelesen noch bekommen können (Pfefferkorn behauptet, er habe ihn selbst in Reuchlins „Liberei" stehen sehen), die Kabbala und die Bibelcommentare seien nothwendig zur Ueberführung der Juden, zur christlichen Apologetik, zur Exegese des alten Testaments, überhaupt zum Unterrichte auch der Christen; anstatt durch die Vertilgung jener Bücher den Juden einen Triumph zu bereiten, solle man lieber durch Verbreitung genauer Kenntniß derselben die Widerlegung der Juden aus ihren eigenen Büchern ermöglichen; übrigens „sitzen die Juden in kleiner Zahl unter uns, und sind mehr bereit zu dienen, denn den Leuten Schaden zu thun (!)." Es ist nicht zu längnen, daß der „Rathschlag" auch sonst im Einzelnen Sätze enthielt, welche überhaupt auffallen, in jener Zeit als höchst anstößig erscheinen, und bei Reuchlin um so mehr verwundern mußten, als er in seiner „Missive" vielfach das Gegentheil dargethan hatte, worauf gestützt ihm Pfefferkorn in einer heftigen Schrift gegen den „Rathschlag", den er vom Churfürsten selbst mitgetheilt erhalten haben will, dem „Brandspiegel" (1511), vorwarf: er habe sich von den Juden mit Geld bestechen lassen. Der Verdacht des Angesteckteins durch jüdische Irrthümer traf damals ohnehin Gelehrte, welche zu wissenschaftlichen Zwecken viel mit Juden verkehrten, wie bereits Johann von Wesel erfahren hatte, gar leicht; Reuchlin suchte sich daher, schon über die Veröffentlichung seines bloß für den Churfürsten bestimmten „Rathschlags" höchst erbittert, und da er den bei dem Kaiser selbst angerufenen Schutz der Gerichte ohne dessen Schuld nicht sofort erfolgen sah, durch den „Augenspiegel" (1511) selbst zu rechtfertigen, und somit war ein persönlicher Streit voll gegenseitiger Schmähungen und Verdächtigungen eröffnet. Die Juden erhoben sich jubelnd „zogen in der Meß zu Frankfurt den „Augenspiegel" mit ganzen Haufen zu ihnen, und speisten sich damit allenthalben im römischen Reich," was den Pfarrer zu Frankfurt zu einem Namens des Churfürsten von Mainz erlassenen, von diesem aber wieder cassirten Verbote an die Buchführer, und den Pfefferkorn bewog, ebenda in öffentlicher Volksversammlung gegen Reuchlin aufzutreten. Dieser selbst wurde bedenklich. Als er hörte, daß jetzt auch die theologische Facultät zu Cöln sich gegen ihn erheben wollte, suchte er dieß durch befreundete Dominicaner und directe unter demüthigen Entschuldigungen zu verhindern, konnte aber endlich doch nicht über sich gewinnen,

bezüglich der (den 2. Januar 1512) ihm bezeichneten und von ihm selbst als anstößig anerkannten Stellen des „zu judenfreundlichen“ Rathschlags zu widerrufen, wollte sich vielmehr bloß durch seine „klare Verständniß in Teutsch“ (1512) noch deutlicher, als durch die dem „Augenspiegel“ beigegebene lateinische „Erklärung“ geschehen sei, vertheidigen. Der Kaiser selbst erließ zu Cöln, den 7. Oct. 1512, ein Verbot gegen den „Augenspiegel“, weil die Juden immer mehr Christen auf ihre Seite zögen, und zu befürchten sei, „daß in kurzen Jahren groß Irrung und Aergerniß in der hl. Kirche daraus erwachsen werde,“ wie Pfefferkorn, der eben noch seinen „Handspiegel“ losgelassen, in der „Sturmglocke“ („Sturm über und wider die treulosen Juden, Sturm über einen alten Sünder Johann Reuchlin, Zuneiger der falschen Juden“ 1514), mit der er auf ein paar Jahre vom Kampfplatze abtrat, bemerkt. Als aber die Cölner Facultät (Frühjahr 1513) die ruhig gehaltenen, von Arnold von Tungern verfaßten und von dem Humanisten Ortuinus Gratius mit einem lateinischen Gedichte eingeführten Articuli sive propositiones de judaico favore nimis suspectae ex libello theutonico J. Reuchlin herausgab, weil das Aergerniß so groß sei, daß die Juden selbst sich rühmten, Gott habe ihnen den Reuchlin als Vertheidiger gegen die vom Kaiser ihren Büchern zugedachte Verfolgung erweckt, da erschien von Reuchlin die maßlos zornige Defensio contra calumniatores suos Colonienses (1513). Beide Schriften waren dem Kaiser gewidmet, welcher aber (auch dieß ist nicht eine von den „Finsterlingen“ ausgesprengte Lüge!) zu Coblenz, den 9. Juli 1513, ein Verbot gegen die Defensio erließ, weil der „gemeine Mann dadurch geärgert werde,“ abgesehen davon, daß sie dem kaiserl. Fürnehmen, „der gemeinen Judischheit in dem hl. Reiche ihren Thalmud und etlich andere Bücher, die sie wider den Christenglauben, auch ihr Gesetz, annähmen und gebrauchten, und dadurch selbst in weiter Irrung kämen,“ abzuthun (wovon aber kaiserl. Maj. bis jetzt durch andere Geschäfte abgezogen worden), widerwärtig sei. Ueberdieß gab sich auch in den Reihen der Humanisten selbst tiefe Mißbilligung des heftigen Auftretens Reuchlins kund, Erasmus lieh ihr den stärksten Ausdruck, Pirkheimer und Cuspinian schlossen sich ihm offen an, Mutian meinte sogar, Reuchlin habe sich mit seinem „Rathschlage“ mehr sehen lassen wollen, als dem gemeinen Nutzen gedient, und vielleicht wäre so der ärgerliche Handel auch ohne das kaiserl. Gebot des Stillschweigens eingeschlafen, wenn ihn die Cölner nicht jetzt auf kirchliches Gebiet hinübergezogen hätten, dem er im Grunde fremd war, wenn auch Reuchlin im „Rathschlage“, wie er selbst zugab zur Ungebühr, vom juristischen Boden auf theologischen sich verirrt hatte. Die Meinung, daß nur die ausdrückliche Verwerfung der Ansichten Reuchlins die endliche Realisirung des kaiserl. „Fürnehmens“ gegen die Juden möglich mache, muß sie veranlaßt haben; plötzlich an die Stelle der bisherigen freundschaftlichen Verbindungen getretener persönlicher Haß ist als Motiv nicht denkbarer, denn vom Katholikenhasse ihnen unterschobene versteckte Manöver zur Vertilgung der neuen humanistischen Richtung überhaupt und endlich der heiligen Schrift selbst. Jedenfalls ahnten weder die Cölner noch Reuchlin, welche Bedeutung ihr Streit, über dem die eigentliche Judenfrage sofort völlig vergessen ward, erlangen würde; bald aber frohlockten die Jüngern im Humanistenbunde über den langersehnten Scandal und stellten sich die Parteien gerüstet einander gegenüber, als Hoogstraten (s. d. Art.) mit unüberlegter, die Regeln des geistlichen Rechtes überschreitender Hitze in seiner Eigenschaft als inquisitor haereticae pravitatis gegen Reuchlin, der überdieß nicht der Ketzerei, sondern bloß nach Ketzerei schmeckender Behauptungen beschuldigt ward, seit dem September 1513 in Mainz auftrat, und da hier auf Bitten des Domcapitels der Erzbischof seinem Verfahren als unbefugt Einhalt that, den 10. Febr. 1514 zu Cöln, während die Verhandlungen vor der seit dem 20. Dec. 1513 vom Papste, an den Reuchlin appellirt hatte, in Speyer niedergesetzten Untersuchungscommission noch schwebten, den „Augenspiegel“ öffentlich verbrannte, wobei jedoch die Person Reuchlins, weil er

sich demüthig der Authorität der Kirche unterwerfe, von der Verdammungssentenz ausgenommen wurde. Die Verwirrung stieg, als, was bei der Verschiedenheit der Standpuncte, aus denen die Sache betrachtet werden konnte, erklärlich sein mag, die Commission zu Speyer den 24. April 1514 bei Strafe der Excommunication über Hoogstraten für Reuchlin, die theologischen Facultäten aber zu Erfurt (jedoch besonders diese mit aller Anerkennung Reuchlins und bloß wegen seiner „unvorsichtigen Ausdrücke"), Mainz, Löwen und Paris (trotz aller Bemühungen Reuchlins, wenigstens von Paris, wohin er sich noch vor den Cölnern gewendet hatte, ein günstiges Urtheil zu erlangen!), von den Cölner Theologen angerufen, für diese und Hoogstraten entschieden. Die Parteien, beiderseits auf diese widerstreitenden Urtheile pochend, verlangten nun endlichen Bescheid von Rom, wohin sich Hoogstraten in Person begeben mußte. Die Masse der für und wider von geistlichen und weltlichen Fürsten und Herren, Corporationen und Städten in Rom eingelaufenen Fürschriften bewies, daß ganz Teutschland in dem Streite Partei genommen. Das Resultat der durch eine vom Papste niedergesetzte Commission von Cardinälen, Erzbischöfen, Bischöfen und andern Geistlichen unter den Augen des lateranensischen Concils geführten und den 2. Juli 1516 geschlossenen Untersuchung lautete für Reuchlin; wenn aber die förmliche Entscheidung durch ein mandatum de supersedendo hinausgeschoben wurde, so wollte Leo X. wahrscheinlich den Handel ohne weiteres Aergerniß einschlafen lassen, vielleicht auch, wie er denn durchaus günstig gegen Reuchlin gestimmt war, diesem selbst einen, der Gegenpartei denn doch schuldigen Tadel wegen „unvorsichtiger Ausdrücke" ersparen. Der Versuch Hoogstratens, seine Sache noch in Rom selbst vor dem Concil zu verfechten, wurde daher kurz abgeschnitten, und auch Reuchlin bat wiederholt, z. B. in der Vorrede zu seiner Leo X. gewidmeten Schrift de arte cabb., umsonst um eine endliche päpstliche Entscheidung. Während Reuchlin die Acten seines Processes drucken ließ, traten zwar der Erzbischof von Nazareth Benignus de Salviatis, einst Vorsitzender jener römischen Commission, selbst mit der Defensio J. Reuchlini (1517), der die Apologia Hoogstratens an Papst und Kaiser (1518) antworten sollte, der Graf Neuenaar gegen diesen (1518), Pirkheimer für Reuchlin, wieder Hoogstraten gegen Reuchlin mit der dem Papste gewidmeten Destructio Cabbalae (1519) auf; Reuchlins Sache an sich aber war bereits antiquirt, während sein Name mehr denn je als Feldgeschrei jener Partei erschallte, in deren Interesse sie unwillkürlich als Popanz ihre Dienste gethan, und der endliche Abschluß des Processes in Rom derer würdig, welche sich vorzugsweise als die neuen Beschützer der Wissenschaft und Reuchlins dem teutschen Volke anpriesen. Auf Andringen des fieberhaft gereizten Gelehrten selbst erzwang das im Stillen schon zum bewaffneten Aufstande rüstende Oberhaupt aller landsknechtischen, adeligen und schöngeistigen Stegreifritter im Reiche, der gewaltthätige Franz von Sickingen, im J. 1520 unter Drohungen mit Mord, Nahm und Brand von Hoogstraten und den Dominicanern die Niederschlagung desselben, ausdrückliche Ehrenerklärung Reuchlins und Bezahlung der Proceßkosten an diesen auf Grund des Speyerer Urtheils. — Noch während man sich in Rom mit fast allgemeinem Eifer um Reuchlin annahm, hatte nämlich die Partei der mehr oder weniger entchristlichten Schöngeister die treffliche Gelegenheit, endlich einmal mit einigem Schein von Wahrheit über Verfolgung einer humanistischen Notabilität durch nicht classisch gebildete und nicht schönrednerische Mönche lamentiren zu können, in einer Reihe von Pasquillen, dem ersten Bande der „Briefe der Dunkelmänner" (s. d. Art. Epp. vir. obsc.), dessen Verdammung von Rom (15. März 1517) zum Hohne auf dem Fuße der zweite folgte, in einer Weise ausgebeutet, welche geeignet war, die düstersten Ahnungen und Voraussagungen der Cölner über den Geist zu rechtfertigen, den die einseitige und rücksichtslose Pflege des classischen Alterthums in den Gegnern endlich erzeugen würde. Wenn Luther später dem Humanistenfürsten Erasmus nachsagte: er sei ein Atheist, das

vollkommenste Ebenbild Epicurs und Lucians, ein Lästerer und geheimer Spötter gewesen, habe die christliche Religion nur für eine Komödie oder Tragödie, erdichtet zur Zucht der Menschen, gehalten, in tausend Jahren habe kein größerer Feind Christi gelebt als Erasmus, die schlüpfrige Schlange habe eine epicurische Kirche anrichten wollen, und als Epicurer sei er gestorben, so scheint er nur auf den Meister übergetragen zu haben, was von einem bedeutenden Theile aus der jüngern Fraction der Humanistenschule allerdings galt. Schon im J. 1515 hatte deren Repräsentant Ulrich von Hutten den Triumphus Capnionis ausgearbeitet; die Abmahnungen des entsetzten Erasmus ließen aber erst 1519 diese zierlichen Verse voll unsinniger Wuth gegen die geistlichen Orden erscheinen, mit dem offenen Geständniß, daß Hutten mit mehr als zwanzig zum „Verderben der Mönche“ (unter welchem Namen man leicht auch das Oberhaupt der Kirche und die ganze Hierarchie begriff) sich verschworen habe. Als Pfefferkorn, an welchem Hutten eine im „Triumph“ mit wahrhaft henkerischer Phantasie geschilderte Todesstrafe vollzogen sehen wollte, wie 1516 mit der Defensio contra famosas et criminales obsc. vir. epp., 1521 gegen den „Triumph“ mit seiner letzten Schrift: „Mitleidige Klag über alle Klag wider den ungetreuen Reuchlin“ (oder „Mitleidige Klag wider J. Reuchlin und seinen falschen Rathschlag“) auftrat, wies er diesen auf „seine Schulknaben obscurorum virorum:“ „Reuchlin! das sind deine Engel und Heiligen, die dich täglich loben und anbeten als ihren obersten Gott Jupiter; Und ob du dagegen sagen wolltest, du hättest an den obscurorum virorum kein Rath noch Wissen, so will ich dich mit deiner eigenen Handschrift überweisen, darauf ich mich zeuch, daß du sie uns zu Schmach hast aufgeweckt und zugerüstet.“ Jedenfalls scheint Pfefferkorn mit Recht zu bemerken, daß ohne das unberechenbare Aergerniß des Reuchlinischen Handels „Luther und die Jünger obsc. vir. das nicht hätten dürfen wünschen noch gedenken, was sie jetztund zu Nachtheil christlichen Glaubens öffentlich trieben;“ wenn aber auch Reuchlin dessen „ein Funken und Aufrüster“ gewesen, so war er es gewiß ohne Wissen und Willen. Man mag im Verlaufe des Streites an dem durch glänzende Erfolge rasch bis auf die Höhe seiner Zeit gehobenen, sonst religiösen und durchaus wohlmeinenden Manne vielfach die empfindlichste Eitelkeit verrathenden trotzigen und groben Zornmuth gegen die Gegner tadelnd bemerken; als aber die neue Wendung der Dinge eingetreten war, wurde seine Stimmung trotz allen Lobpreisens und Aufmunterns durch Hutten und andere Freunde, trotz aller Schmeicheleien Luthers und seines Anhangs täglich verzagter, verbitterter und, jemehr Hutten schon seit 1517 mit geheimnißvollen Winken auf die reifenden Früchte seiner heimlichen Umtriebe wies, welche die Revolution aus der Schule ins Leben übertrugen, „Trauer weissagend.“ Ohnehin waren Reuchlins letzte Lebensjahre vom Unglücke verfolgt. Seine Verbindung mit der Partei des ermordeten Hans von Hutten mußte er, obwohl seit 1513 ohne öffentliches Amt im Privatstande lebend, durch allerlei Chicanen Herzogs Ulrich von Würtemberg büßen, denen er sich aber doch nicht durch Annahme eines Rufes nach Wittenberg entziehen wollte, und den Schutz, welchen bei der ersten Eroberung Würtembergs durch den schwäbischen Bund (1519) Herzog Wilhelm von Bayern und Sickingen ihm angedeihen ließen, hart entgelten, als Ulrich wieder kam. Bei dem zweiten Ueberzuge des Landes rettete ihm Wilhelm, der Sohn jener fürstlichen Patronin des Thalmudsturmes, sein zur Beute geschlagenes Vermögen auf eigene Kosten und brachte ihn nach Ingolstadt in Sicherheit, wo er in dem Hause seines Schülers, des Theologen Dr. Eck wohnend und mit Ehren überhäuft, auf Betreiben des streng kirchlich gesinnten bayrischen Kanzlers Dr. Leonhard von Eck sogar noch einen glänzenden Ruf als Professor der griechischen und hebräischen Sprache erhielt. Als solcher gedachte er, vor der Pest aus Ingolstadt fliehend und nach Würtemberg zurückgekehrt, in Tübingen fortzuwirken, starb aber den 30. Juni 1522 im 67. Jahre. — Schon seit dem Jahre 1519 hatte sich Reuchlin gegen Vertraute auf das Bitterste über die Ausbeutung

der Sache Luthers durch ihre Anhänger unter der hohen und niedern Reichsaristocratie geäußert; über das Wesen derselben war er damals mit sich noch nicht im Reinen. Sein Vetter Melanchthon (s. d. A.), den er zu Pforzheim, wo der junge Schwarzerd bei seiner Großtante, Reuchlins Schwester Elisabeth, wohnte, und seit 1512 zu Tübingen viel um sich gehabt, und, selbst kinderlos, wie seinen Sohn behandelt hatte, war 1518, nachdem Reuchlin abgesagt, auf dessen Rath und Empfehlung als Lehrer des Griechischen nach Wittenberg gegangen. Noch im J. 1520 erzählte Reuchlin guten Freunden, daß er seinen jungen Vetter vor unbedingter Hingabe an die Sache Luthers gewarnt, da er sich selbst noch kein sicheres Urtheil darüber gebildet habe; in der kurzen Zeit bis zu seinem Tode aber gingen ihm, wie gleichzeitig oder bald darauf fast allen unter den ältern und bedeutendsten seiner Zeit- und Bildungsgenossen, die Augen so klar auf, daß er, der angebliche Vorläufer Luthers, seine kostbare Bibliothek, die er vormals feierlich und vor Zeugen seinem einst so geliebten Vetter Melanchthon zugesagt, diesem nicht mehr gönnte, sondern dem St. Michaelsstifte zu Pforzheim vermachte. Melanchthon selbst gestand, sein Ruf als Hauptlutheraner habe ihm das Herz des alten „Vaters“ entfremdet. Auch Reuchlin hatte für eine Reformation in der Kirche gearbeitet, eine Trennung von der Kirche verabscheute er. Den Abfall seines Bruders Dionys, den er selbst und durch seine italienischen Freunde gebildet, nach vollendeten theologischen Studien und empfangenen Weihen 1497 als Lehrer des Griechischen an die Universität Heidelberg gebracht hatte, erlebte Reuchlin nicht mehr; Dionys pflanzte als lutherischer Prediger Reuchlin's erst im J. 1788 erloschenes Geschlecht fort. — Katholischerseits ist eine Biographie Reuchlins noch nicht zu Stande gekommen. Zu den gleichzeitigen Arbeiten H. A. Erhards (Johann Reuchlin im 2. Bde. der „Gesch. und Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung ɾc.“ Magd. 1830. S. 147 ff.) und E. Th. Mayerhoffs (Johann Reuchlin und seine Zeit. Berlin 1830) sind: die wenig verlässige Biographie im 3. Bde. der select. declamatt. Melanchthons, die Bearbeitungen des H. Majus (1687), des Herm. von der Hardt (dessen Hist. Lit. Reform. P. II. die Acten über Reuchlins Streit mit den Cölnern enthält), Schnurrers, Meiners' und Gehres' fleißig benützt. Eine Hauptquelle bleibt die Briefsammlung: Illustrium virorum epp. ad J. Reuchlinum, zu Tübungen 1514 zum ersten Male, stark vermehrt zu Hagenau 1519 (?) erschienen. Vergl. Friedländers Beiträge zur Reform. Gesch. Berlin 1837 (mit Briefen Reuchlins); Vierordts Gesch. d. Reform. in Baden, S. 83 ff.; Döllingers Reformation Bd. I. (2. Auflage) S. 569 ff. [J. E. Jörg.]

Reue und Leid. Der wesentlichste Theil der Buße als Tugend, und darum auch ein Hauptbestandtheil des Sacramentes der Buße ist die Reue. Das Concilium von Trient definirt sie in seiner 14. Sitzung, als einen „innern Schmerz und Abscheu über die begangene Sünde mit dem Vorsatze, nicht mehr zu sündigen“, und nennt sie später einen „Haß vor der Sünde“. Alle diese Ausdrücke bezeichnen einen negativen Act des Willens. Denn das ist das Wesen der wahren Reue, daß sie eine Sache des Willens ist und nicht bloß in einem Affecte des Gemüthes besteht. Der Wille ist aber positiv oder negativ thätig, indem er entweder will, daß etwas sei, oder will, daß etwas nicht sei: kann jene positive Thätigkeit, da der Wille etwas zum Gegenstande seines Verlangens und Strebens nimmt, als Liebe bezeichnet werden, so ist die negative Thätigkeit, da der Wille etwas flieht und von sich stoßt, Haß zu nennen. Will nun der Mensch sich von der Sünde zu Gott bekehren, so genügt es nicht bloß, daß er die Sünde lasse, so daß sie aufhört, Gegenstand seines Willens zu sein, sondern der Wille muß sich activ gegen die Sünde wenden, er muß sie hassen, wie und wo immer sie sei. Daraus ergibt sich die Allgemeinheit der Reue: wenn der Sünder die Sünde als solche haßt, so kann er nicht die eine Sünde bereuen und die andere nicht, sondern wie alle das Wesen der Sünde an sich tragen, so müssen auch alle in gleicher Weise Gegenstand

seines Hasses sein. — Dieser allgemeine Haß in Beziehung auf die eigene wirklich begangene Sünde ist der Abscheu. Derselbe ist nicht etwa bloß der leere Wunsch, sie nicht begangen zu haben, eine unwirksame Velleität, sondern der feste Wille, sie nicht begangen zu haben. Ein solcher Wille, der sich auf die Vergangenheit richtet, hat allerdings zunächst etwas Unmögliches zum Gegenstande, da das Geschehene nicht ungeschehen werden kann; aber er ist darum doch nicht unwirksam: denn wenn er auch die sündhafte That an sich nicht aufheben kann, so hebt er doch den dauernden Zusammenhang der That mit dem Willen auf, wenn er nicht machen kann, daß die That gar nicht mehr bestehe, so kann er doch machen, daß sie nicht mehr mit dem Willen ihres Urhebers bestehe. — Wenn ferner die Reue als Schmerz bezeichnet wird, so ist auch darunter der höhere, geistige Schmerz verstanden, der mit der Flucht und dem Abscheu des Willens vor einem Gegenstande ebenso natürlich verbunden ist, wie die Lust mit dem Suchen und Verlangen. Der Abscheu will, daß die Sünde nicht sei, und gerade jene Unmöglichkeit, die Sünde in jeder Beziehung zu vernichten, im Widerspruche gegen das Verlangen der Seele bewirkt den Schmerz. Dieser geistige Schmerz wirkt gewöhnlich auch auf die Affecte des Gemüthes zurück und kann bis zur leiblichen Pein sich steigern, die in Thränen sich ergießt, so wie andererseits der bloß empfindsame Schmerz jenen höhern Schmerz des Willens anregen kann. Wenn jedoch auch im Allgemeinen behauptet werden kann, daß, wo diese peinliche Aufregung des Gemüthes fehlt, es auch dem Willen mit seinem Schmerz über die Sünde nicht Ernst sei, so ist doch diese Rückwirkung nicht gerade nothwendig, sondern von der mehr oder minder gemüthlichen Organisation des Individuums bedingt, so daß ein ernstlicher Schmerz des Willens und mit ihm die wahre Reue vorhanden sein kann, ohne im Gemüthe oder gar in der physischen Empfindung sich kund zu geben. Wenn daher von der wahren Reue gefordert wird, daß sie der größtmögliche Schmerz sei, so ist damit nicht gemeint, daß sie mit einer größern Heftigkeit des Affectes gefühlt werden müsse, als irgend ein Uebel — denn ein Uebel, das unmittelbarer das Gemüth berührt, wird auch tiefer gefühlt werden — sondern der Schmerz muß appretiative summus sein, d. h. der Wille muß die Sünde absolut nicht wollen, und daher jedes mögliche Uebel der Sünde vorziehen. — Endlich schließt die wahre Reue den Vorsatz der Besserung ein, denn der Haß und Abscheu gegen die Sünde kann sich nicht bloß auf die Vergangenheit wenden, sondern der Wille, der da will, daß die Sünde in der Vergangenheit nicht sei, was nicht mehr in seiner Macht ist, muß um so mehr wollen, daß sie in der Gegenwart und Zukunft nicht sei, die in seiner Gewalt sind. Gerade im Vorsatze erscheint also die Reue recht als Sache des Willens, und bewährt sich darum als wirksam, im Gegensatz zu dem bloß passiven Schmerze des Gefühls: daher muß auch der Vorsatz in einem bestimmten Acte des Bewußtseins und Willens hervortreten, um die Reue in ihrer Aechtheit und Aufrichtigkeit zu bewähren. — Soll nun die Reue die Vergebung der Sünde zur Folge haben, so muß ihr Beweggrund ein übernatürlicher sein. Ein natürlicher Beweggrund ist es, wenn die Sünde nur als zeitliches Uebel erkannt und verabscheut wird, z. B. weil sie Schande, Krankheit rc. zur Folge hat. Es ist also hier nicht die Sünde als Sünde, die verabscheut wird, sondern nur die zufällige schlimme Folge derselben: daher steht eine solche Reue zur Sündenvergebung in gar keinem Verhältnisse. Ein übernatürlicher Beweggrund der Reue ist es dagegen, wenn die Sünde als ein ewiges Uebel betrachtet und gehaßt wird. Als ein solches erscheint die Sünde entweder als Ursache der ewigen Verdammung, oder als unendliche Beleidigung Gottes. Die Reue, welche die Sünde als Ursache ewiger Verdammung betrachtet und sie also verabscheut aus Furcht vor der Hölle, heißt unvollkommene Reue (attritio), während die Reue, welche die Sünde nur als Beleidigung Gottes betrachtet, und sie daher nur aus Liebe zu Gott verabscheut, vollkommene Reue (contritio im engern Sinne) genannt wird. Die

unvollkommene Reue hat noch immer nicht das Wesen der Sünde selbst unmittelbar zum Gegenstande, wohl aber mittelbar, da die ewige Strafe nicht bloß eine zufällige, sondern eine wesentliche Folge der Sünde ist. Wo also die Sünde im Bewußtsein von der ewigen Strafe getrennt wird, so daß man zwar die Sünde verabscheut aus Furcht vor der Hölle, jedoch so, daß der Wille bleibt, sie zu begehen, wenn die Hölle nicht wäre, da ist die Furcht eine ganz knechtische (timor serviliter servilis), und die aus ihr hervorgehende Reue ohne allen sittlichen Werth. Wo dagegen die Höllenstrafe als eine Folge des innersten Wesens der Sünde und als die Offenbarung ihrer Schändlichkeit erkannt wird, wo sie insbesondere nicht bloß ganz allgemein als Pein und Qual (poena sensus), sondern als ewige Trennung und Verstoßung von Gott (poena damni) aufgefaßt wird, da erhebt sich die Furcht über den bloßen Knechtsinn (timor initialis) und das Concilium von Trient sagt von der aus ihr entspringenden Reue im Gegensatz zur Lehre der Reformatoren (s. d. Art. Buße) Sess. XIV. C. IV.: „Jene unvollkommene Reue, welche attritio genannt wird, weil sie entweder aus der Betrachtung der Schändlichkeit der Sünde, oder aus der Furcht der Hölle und der Strafen entsteht, vorausgesetzt daß sie den Willen zu sündigen ausschließt und auf Vergebung hofft, macht nicht nur den Menschen nicht zum Heuchler und noch größern Sünder, sondern ist vielmehr eine Gabe Gottes und ein Antrieb des zwar noch nicht innewohnenden, sondern nur innerlich bewegenden heiligen Geistes, mit dessen Hilfe der Büßer sich den Weg zur Gerechtigkeit bahnt. Und obwohl sie aus sich selbst ohne das Sacrament der Buße den Sünder nicht zur Rechtfertigung führen kann, so bereitet sie (disponit) ihn doch, um im Sacramente der Buße die Gnade Gottes zu erlangen." — Es ist also bestimmte Lehre der Kirche, daß die aus der übernatürlichen Furcht entstehende Reue zur Vergebung der Sünde durch das Bußsacrament disponire oder vorbereite. Es entsteht aber die Frage, ob sie schon die allein zureichende und also nächste, oder ob sie bloß eine entferntere Vorbereitung dazu sei, welche erst durch die Liebe vervollständigt werden müsse. Der Streit darüber zieht sich mit großer Ausführlichkeit durch die Theologie der beiden letzten Jahrhunderte. Franciscus Victoria hatte die erste Meinung zuerst aufgestellt, sein Schüler Canus und Dominicus Soto hatten sie tiefer begründet, und da auch Suarez und Vasquez sie annahmen, gelangte sie zu einer solchen Geltung, daß Papst Alexander VII. von ihr im J. 1667 sagen konnte: hodie inter scholasticos communior videtur. Dagegen wurde im darauffolgenden Jahrhundert die entgegengesetzte Meinung vorzüglich durch den Einfluß der französischen Theologen (s. d. Art. Launoy) die überwiegende. — Das Concilium von Trient entscheidet darüber nichts, denn da in der obenangeführten Stelle nach dem Berichte des Cardinals Pallavicini zuerst der Ausdruck vorgeschlagen war, daß die attritio im Sacrament zur Sündenvergebung genüge (sufficere): wurde anstatt dessen auf die Vorstellung des Bischofs von Tudela der allgemeinere Ausdruck disponere beschlossen, der eben so gut von einer entfernten als von der nächsten Disposition verstanden werden kann. Jedoch läßt sich aus andern Bestimmungen des Conciliums folgern, daß es wenigstens einen Anfang der Liebe als nothwendige Voraussetzung der Rechtfertigung betrachte und also die Reue aus bloßer Furcht ohne alle Liebe nicht als hinreichende Vorbereitung für das Bußsacrament gelten lasse. Denn in der 6. Sitzung, wo die einzelnen Acte der Disposition zur Rechtfertigung aufgezählt werden, heißt es, daß „die Sünder von der Furcht vor der göttlichen Gerechtigkeit sich zur Betrachtung der Barmherzigkeit Gottes wenden und so zur Hoffnung aufgerichtet werden, da sie vertrauen, Gott werde ihnen um Christi willen gnädig sein, und sie fangen an, ihn als den Urquell aller Gerechtigkeit zu lieben und werden daher von einem Haß und Abscheu gegen die Sünde bewegt ꝛc." und ebenso wird in dem entsprechenden Canon 3. der Act der Liebe und Buße neben dem des Glaubens und der Hoffnung als nothwendige Bedingung der Rechtfertigung genannt. Wenn ferner als Vorbereitung erwähnt

wird, daß der Büßer sich vornehme, die Gebote zu halten, so muß dieß doch gewiß auch auf das größte Gebot der Liebe bezogen werden und ein Vorsatz zu lieben schließt einen Anfang der Liebe offenbar schon in sich. Daher erklärt denn auch die 14. Sitzung c. 4, daß die Reue „Vorsatz und Anfang eines neuen Lebens" enthalte. Endlich wenn es Sess. VI. cap. 6 heißt: „daß die Rechtfertigung eine Erneuerung des innern Menschen durch freiwillige Aufnahme der Gnaden und Gaben sei" und hernach als solche Gabe vorzüglich die Liebe genannt wird, so kann eine freiwillige Aufnahme der Liebe ohne Anfang der Liebe nicht gedacht werden. Aus diesen Gründen gibt es nur wenige Theologen, welche die Liebe von der attritio ganz ausschließen. Uebrigens hat der Papst Alexander VII. in einem Decrete vom 5. Mai 1667 unter Strafe der Excommunication verboten, die eine oder die andere Ansicht mit einer theologischen Censur oder einer andern entehrenden Bezeichnung zu belegen. — Aber eine fernere Controverse entsteht nun noch darüber, was für eine Liebe nothwendig sei, um die unvollkommene Reue zur Sündenvergebung hinreichend zu machen. Die gewöhnlichere Ansicht bleibt bei dem diligere incipiunt des Conciliums stehen, und fordert nur einen Anfang von Liebe (amor initialis). Als solcher wird die Liebe betrachtet, die aus der Hoffnung auf die göttliche Barmherzigkeit hervorgeht, die also Gott liebt, nicht sowohl weil er an sich gut, als vielmehr weil er gegen uns gut ist und deren innerster Trieb daher nicht bloß die Sehnsucht nach der ewigen Seligkeit (amor concupiscentiae), sondern auch die Dankbarkeit für seine Güte und Gnade ist (amor gratitudinis). Dagegen verlangt die strengere Schule der Thomisten jene Liebe, da Gott um seiner selbst willen und über Alles geliebt wird (amor benevolentiae) und hält daher die Liebe in der attritio und die in der contritio für nur graduell, nicht specifisch verschieden. Allein es wird wohl unmöglich sein im Gebiete der Liebe so scharfe Grenzlinien zu ziehen: auch in der begehrenden und dankbaren Liebe kann der Mensch nicht egoistisch nur an sich selbst denken, und in der wohlwollenden Liebe sich selbst nicht ganz vergessen. Der wesentliche Sinn dieser Lehre ist nach dem Catechismus rom. der: daß der Sünder, wenn er auch keine so große Reue und Buße hat, wie eigentlich die Natur der Sünde, als einer unendlichen Beleidigung Gottes, sie forderte, durch die Wohlthat der Schlüsselgewalt Vergebung erlangen kann. — Dagegen steht die vollkommene Reue schon aus sich selbst in einem Verhältnisse zur Sündenvergebung und das Concilium von Trient schreibt ihr daher die Kraft zu, „den Menschen mit Gott zu versöhnen, noch ehe das Sacrament der Buße wirklich empfangen wird" Sess. XIV. cap. 4. Diese Kraft hat aber die Reue von der Liebe, durch die sie vollkommen wird, da die Liebe und die Sünde nicht mit einander in der Seele bestehen können, nicht als ob der eigene Act der Liebe die Sündenvergebung aus sich selbst bewirkte, sondern weil Gott der Liebe seine Gegenliebe (Sprüchw. 8, 17. Joh. 14, 21 und 23) und seine Innewohnung (Joh. 14, 23. 1 Joh. 4, 16) verheißen hat. Damit aber die Reue vollkommen sei, muß auch die Liebe vollkommen sein. Jedoch mißt sich die Vollkommenheit der Liebe nicht nach der zärtlichen Empfindung gegen Gott, sondern nach der Kraft des Willens, der Gott über Alles schätzt und daher Alles lieber entbehrt als Gott. Diese Energie des Willens kann aber nicht in sich selbst und in dem unmittelbaren Bezug auf das göttliche Wesen beschlossen bleiben, sondern sie muß sich in der That offenbaren und den geoffenbarten göttlichen Willen in seiner unendlichen Heiligkeit zum Gegenstande haben. Sie zeigt sich daher als das eifrige, unabläßige und wirksame Bestreben, im ganzen Leben den Willen Gottes zu verwirklichen, also nicht bloß die strengen Gebote zu erfüllen, sondern die christliche Heiligkeit und Vollkommenheit in allen Beziehungen zu erreichen. Wenn nun diese Liebe und die Sünde überhaupt unverträglich mit einander sind, und die ihr gewordene Verheißung unbedingt lautet, so kann nicht gesagt werden, daß die vollkommene Reue nur in außerordentlichen Fällen, oder nur in articulo mortis die Sündenvergebung außer dem Sacramente

erlange, obwohl man bezweifeln muß, daß die vollkommene Reue in sehr häufigen Fällen vorhanden sei. Indeß wenn auch die contritio die Sündenvergebung vor dem wirklichen Empfange des Sacramentes bewirkt, so bewirkt sie dieselbe nicht überhaupt ohne das Sacrament, sondern der Wunsch und Wille das Sacrament zu empfangen (votum sacramenti), muß in ihr wenigstens implicite vorhanden sein (Conc. Trid. S. XIV. cap. IV.); der Sünder empfängt also in diesem Acte gleichsam geistig das Sacrament. Die darauffolgende sacramentale Absolution beim wirklichen Empfange des Sacramentes ist dann die sichtbare und kirchliche Vergebung in Folge der unsichtbaren und unmittelbaren göttlichen Vergebung. Wie das votum sacramenti schon moralisch als nothwendig erscheint, weil ohne Verletzung der Demuth niemand die Ueberzeugung haben kann, daß er die vollkommene Liebe Gottes habe und darum des Sacramentes nicht bedürfe, so ist eben darum auch der wirkliche Empfang der Absolution moralisch nothwendig, um die Bürgschaft der Kirche für die wirkliche Erlangung der Sündenvergebung zu erhalten, da mit der subjectiven Ungewißheit über die Vollkommenheit der Reue auch die unmittelbare göttliche Vergebung der Sünde ungewiß ist. Der reuige Büßer muß also immer in der Voraussetzung handeln, daß seine Reue noch unvollkommen sei: aber andererseits darf er sich auch mit der unvollkommenen Reue nicht begnügen, sondern muß sich bestreben, sie in der Liebe zu vervollkommnen; besonders aber darf er nicht bei der bloß aus der Furcht entspringenden attritio sich beruhigen, da ihre Genugsamkeit zur Sündenvergebung jedenfalls höchst ungewiß ist, und überall, wo es sich um ein Sacrament handelt, der sicherere Theil gewählt werden muß. [Weinhart.]

Reuer und Reuerinnen, s. Magdalenerinnen.

Reugeld. Sehr häufig gibt bei abzuschließenden Verträgen der eine Contrahent dem anderen zu mehrerer Befestigung des Contractes etwas auf die Hand (arrha, Angeld, Haftgeld), ehe nämlich der Vertrag noch völlig abgeschlossen und perfect ist. Zerschlägt sich nun das Geschäft mit Einwilligung beider Theile, so muß das Haftgeld zurückgegeben werden (fr. 11. § 6. Dig. De act. emt. et vend. XIX. 1); geht der Darangeber von dem vorläufigen Vertrage ab, so verliert er die arrha; tritt aber der Empfänger zurück, so muß er das Empfangene doppelt restituiren (l. 17. Cod. De fid. instrum. IV. 21). Ist dagegen der Contract schon völlig abgeschlossen, so steht ein einseitiger Rücktritt in der Regel keinem der Contrahenten frei; ausgenommen, das Darangeld wäre ausdrücklich für den möglichen Fall der Reue verabredet und gegeben worden (arrha s. mulcta poenitentiae, sog. Reugeld), in welchem Falle der Geber abstehen darf, wenn er das Reugeld fallen läßt (l. 6. Cod. Quando lic. ab emt. disced. IV. 44). — Mit der arrha verwandt ist die Conventionalstrafe (stipulatio poenae), worunter man jede durch einen Nebenvertrag festgesetzte Leistung versteht, zu welcher sich ein Contrahent dem anderen verpflichtet auf den Fall, daß er seine durch den Hauptvertrag übernommene Verbindlichkeit entweder gar nicht, oder nicht zur bestimmten Zeit erfüllen würde. Diese Strafe (mulcta conventionalis) ist daher schon verwirkt, sobald der Schuldner sich im Verzug befindet, und der Gläubiger hat dann die Wahl, ob er auf die Erlegung der Strafe oder auf Erfüllung des Hauptvertrages klagen will (l. 14. Cod. De transact. II. 3). Ist dabei ausdrücklich verabredet, daß sich der eine oder jeder der Contrahenten durch Erlegung der ausbedungenen Strafe von seiner Verbindlichkeit frei machen könne, so nimmt diese Strafe ganz die Natur eines Reugeldes an. Ueber die Unzulässigkeit eines solchen Nebenvertrages bei Eheversprechen — wenigstens nach römischem und canonischem Rechte — s. Conventionalstrafe, Bd. II. S. 863 f. [Permaneder.]

Reval, s. Liefland.

Revalidatio matrimonii. Wenn die Ehe mit einem impedimentum dirimens, also ungültig eingegangen worden ist, nachher aber das Hinderniß durch Dispensation gehoben wird, so hat das Letztere die rechtliche Folge, daß zwischen

den beiden Personen, die nur eine Scheinehe geschlossen hatten, nunmehr eine gültige Ehe möglich ist, wirklich aber besteht die Ehe in Folge der Dispensation noch nicht; damit sie dieses werde, ist eine neue Eheschließung nothwendig, d. h. es muß von Seiten der Contrahenten der freie consensus matrimonialis hinzutreten, denn die erste Consenserklärung war ja wegen des obwaltenden Ehehindernisses ungültig. Der Act, durch welchen die ursprünglich ungültige Ehe mittelst der Erneuerung des Consenses rechtliche Geltung erlangt, heißt revalidatio matrimonii, — renovatio consensus, restauratio matrimonii, Erneuerung des Eheconsenses, Wiederherstellung der Ehe. — Ueber die Art und Weise, wie die Revalidation vorzunehmen sei, enthält das gemeine Recht keine nähern Bestimmungen, was dabei zu beobachten ist, beruht auf der kirchlichen Praxis und besteht in Folgendem: 1) Es wird zwischen einer öffentlichen und geheimen Consenserneuerung — revalidatio publica et privata — unterschieden. Die erstere muß vorgenommen werden, wenn das Ehehinderniß, von welchem dispensirt wurde, ein öffentliches war; sie besteht in der Consenserklärung nach der tridentinischen Form, also coram parocho proprio et duobus vel tribus testibus, sie kann übrigens, um das öffentliche Aufsehen zu vermeiden, ganz in der Stille entweder in der Kirche bei verschlossenen Thüren oder im Pfarrhause stattfinden, wenn nur der Pfarrer und die nöthigen Zeugen anwesend sind, auch die Proclamationen brauchen nicht wiederholt zu werden; daß aber die Revalidation wirklich vorgenommen worden sei, muß vom Pfarrer in der Trauungsmatrikel genau bemerkt werden und zwar an derjenigen Stelle, an welcher die frühere Ehe eingeschrieben war. Die geheime Revalidation ist dann zulässig, wenn das betreffende Ehehinderniß ein geheimes war; sie besteht in der privaten Consenserneuerung zwischen den bisherigen Scheingatten: zwar kann der Pfarrer oder Beichtvater zur Vornahme der Handlung beigezogen werden, aber nothwendig ist dieß nicht, wie die Congregatio Concilii ausdrücklich entschieden hat (bei Fagnani, Comment, ad c. 30. X. de sponsal. et matrim. 4. 1) und auch Benedict XIV. (Institut. Ecclesiast. instit. 87) bestätigte. — Ob im speciellen Falle eine öffentliche oder geheime Revalidation vorzunehmen sei, ist gewöhnlich in dem betreffenden päpstlichen Dispensationsrescripte ausdrücklich angemerkt: die Praxis selbst aber, wornach bei öffentlichen Hindernissen auch eine öffentliche Revalidation verlangt, bei geheimen die private Consenserneuerung für hinreichend erachtet wird, hat ihren Grund in der rechtlichen Natur dieser Hindernisse selbst: ist nämlich die Ehe wegen eines öffentlichen Hindernisses ungültig, so läßt sich ihre Ungültigkeit zu jeder Zeit leicht nachweisen, — würde nun in diesem Falle die Revalidation eine bloß private sein, die nur in den wenigsten Fällen rechtsgültig erwiesen werden kann, so würde eine in dieser Weise revalidirte Ehe immer noch Gefahr laufen, in Betreff ihrer Gültigkeit vor Gericht angefochten und von demselben wirklich als ungültig erklärt zu werden, was nicht möglich ist, wenn die Revalidation eine öffentliche war. Ganz anders dagegen verhält es sich bei einer Ehe, die wegen eines geheimen Hindernisses ungültig ist: die ursprüngliche Nichtigkeit derselben wird sich nur sehr selten gerichtlich erweisen lassen, mithin auch keine Gefahr zu befürchten sein, sie möchte, obgleich nur geheim revalidirt, vom Gerichte für ungültig erklärt werden (vergl. Van-Espen, J. E. P. II. tit. XIV. c. 5. n. 11 seqq. und c. 7. n. 10). — 2) Ist das Hinderniß, das die Ehe ungültig macht, ein indispensables, so kann von einer Revalidation consequenter Weise die Rede nicht sein: wenn dasselbe beiden Gatten unbekannt ist, so sollen sie in bona fide gelassen und über die Nichtigkeit ihrer Ehe nicht aufgeklärt werden: quando pars utraque copulatorum, sagt das Instructionale Bamberg. p. 175, ante et post contractum matrimonium in bona fide est, regulariter in sua bona fide relinquendi sunt, nec petenda dispensatio, maxime si impedimentum sit juris naturalis aut divini adeoque indispensabile: expedit enim, permittere peccatum materiale, quam occasionare formale." Wenn

dagegen das indispensable Hinderniß dem einen oder beiden Gatten bekannt ist, so sollen sie angehalten werden, bei der competenten Behörde um förmliche Trennung der Ehe nachzusuchen und falls sie dieses nicht wollen, haben sie eidlich zu versprechen, fortan nur wie Bruder und Schwester zu leben. Letzteres kann um so leichter zugegeben werden, je weiter sie im Alter schon vorgerückt sind; am sichersten aber wird der Pfarrer oder Beichtvater handeln, wenn er in einem solchen Falle von seinem Ordinariate specielle Verhaltungsbefehle sich erbittet (vergl. Stapf, Pastoralunterricht über die Ehe, III. Buch, I. Cap. § 3). — 3) Liegt aber ein dispensables Ehehinderniß vor und ist dasselbe beiden Theilen unbekannt, so ist zu beachten, ob schlimme Folgen entstehen könnten, falls sie Kenntniß von der Ungültigkeit ihrer Ehe erhielten, z. B. ob sie sich sogleich trennen würden u. dgl. Ist eine solche Besorgniß wirklich begründet, so lasse man sie ihre Scheinehe bona fide fortsetzen und kläre sie über die Nullität derselben nicht auf. Sind aber diese schlimmen Folgen nicht zu befürchten, so erwirke der Pfarrer die Dispensation und mache sie dann mit der Nichtigkeit der Ehe bekannt. Wenn dagegen ein oder beide Theile mit dem obwaltenden Hindernisse bekannt sind, so sollen sie angehalten werden, die Dispensation sich zu erwirken und bis diese erfolgt ist, den ehelichen Umgang zu unterlassen; zur Begründung der letztern Forderung sagt Navarrus (bei Benedict. XIV. l. c.) ganz richtig: monendus est (sc. qui rei conscius) a confessario, ne prius consentiat in copulam, quam contrahat matrimonium renovato consensu: quia tunc, quamvis absolutio et dispensatio non redderetur nulla, fornicaretur tamen, quia ante matrimonium in copulam consentiret. — 4) Sobald die nachgesuchte Dispensation erfolgt ist, muß die putative Ehe revalidirt werden: dieß hat auch keine Schwierigkeit, wenn das Hinderniß beiden Theilen bekannt war, — sie erklären sich gegenseitig ihre Einwilligung in die Ehe und zwar entweder öffentlich oder privatim, je nach dem das gehobene Hinderniß ein öffentliches oder geheimes war; ebenso einfach ist die Sache, wenn das Hinderniß zwar einem Theile bisher unbekannt war, dieser aber nicht befürchten läßt, er werde die Ehe trennen wollen; ist überdieß das Hinderniß der Art, daß seine Bekanntmachung den schuldigen Theil nicht compromittirt, so wird dem unkundigen Gatten der wahre Stand der Sache enthüllt und von ihm die Consenserklärung verlangt, die ohne Widerrede auch erfolgen wird. Aber nicht immer sind die Verhältnisse so günstig: selten ist es rathsam, sagt Stapf, den unwissenden Theil über die Lage der Sache aufzuklären. Oft ist es moralisch unmöglich; entweder weil es der andere Theil ohne eigene Entehrung nicht thun könnte oder weil schlimme Folgen zu befürchten wären. Was ist nun in einem solchen Falle zu thun? Eine Reihe von Theologen und Canonisten (bei Benedict XIV. l. c.) behaupten, eine förmliche Aufklärung des unwissenden Theils sei in diesem Falle nicht nöthig, es reiche die einseitige Consenserneuerung des schuldigen Gatten zur Revalidation der Ehe vollständig aus. Allein diese Auffassung widerspricht schon dem Begriffe der Revalidation: denn diese ist eine wirkliche Eheschließung, hiezu gehört aber die beiderseitige Zustimmung der Gatten als conditio sine qua non der Gültigkeit, wird also nach der vorliegenden Ansicht der Consens des unwissenden Gatten gar nicht nachgesucht, so kann auch von einer Revalidation der bisher ungültigen Ehe die Rede nicht sein; von diesem Standpuncte ist auch der heilige Stuhl immer ausgegangen, indem er dem betreffenden Dispensationsrescripte immer die Clausel beifügt: Demum dummodo impedimentum praefatum occultum sit et separatio inter latorem et dictam mulierem fieri non possit absque scandalo, aliudque non obstet, cum eodem latore, ut, dicta muliere de nullitate prioris consensus certiorata, sed ita caute, ut latoris delictum nunquam detegatur, matrimonium cum eadem muliere, et uterque inter se de novo secrete ad evitanda scandala, praemissis non obstantibus, contrahere, et in eo postmodum remanere legitime valeat, misericorditer dispenses. Der Sinn dieser Worte kann nicht zweifelhaft

sein: zwar haben die obenerwähnten Theologen geltend zu machen gesucht, es wolle damit keine förmliche Bedingung aufgestellt werden, ohne deren Erfüllung die Revalidation unmöglich sei, sondern die Worte enthalten eine bloße Instruction für den betreffenden Pfarrer, wornach es als wünschenswerth erklärt werde, den unwissenden Theil aufzuklären, sei dieses aber unthunlich, so könne die Aufklärung auch unterlassen werden; aber nach den juridischen Interpretationsregeln enthält der Ablativus absolutus (dicta muliere certiorata) immer eine conditio (L. 109. Dig. de condit. et demonst. 3. 1), eine solche ist also auch hier anzunehmen; außerdem findet der angegebene Sinn der in Frage stehenden Clausel auch im gemeinen Rechte eine Stütze, indem die cc. 2. 4. X. de conjug. servor. 4. 9. ausdrücklich bestimmen, eine nachträgliche Einwilligung des unwissenden Gatten in die ungültige Ehe sei nur dann anzunehmen, wenn er von dem obwaltenden Hindernisse wirklich Kenntniß gehabt habe — und Papst Clemens VIII. hat geradezu ausgesprochen, daß es zur Revalidation einer Ehe, die wegen mangelnden Consenses von Seiten der Frau nichtig sei, nicht hinreiche, wenn bloß die Frau nachträglich für sich in dieselbe einwillige, sondern es sei unumgänglich nothwendig, daß auch der Mann seinen Consens erneuere und zwar nachdem er vorher über die Ungültigkeit seiner Ehe in Kenntniß gesetzt worden — „esse necessarium novum consensum utriusque, admonito prius marito de matrimonii nullitate" (Reiffenstuel, J. C. L. IV. Appendix de dispensatione, § XIII. n. 609). — Demnach kann unmöglich bezweifelt werden, daß zur Revalidation der Ehe die Aufklärung des unwissenden Theils nothwendig sei, auch wenn zu besorgen ist, der schuldige Theil könnte compromittirt werden oder der unschuldige möchte seine Einwilligung nicht geben, und eben damit kehrt die Frage wieder, wie diese Aufklärung, um die gefürchteten Folgen zu vermeiden, bewerkstelligt werden könne. Daß die Lösung derselben eine sehr schwierige sei, ist allgemein anerkannt, Van-Espen sagt: magna hic prudentia et circumspectione opus est: unde merito Exequator hic non tantum humana, sed vel maxime divina consilia et auxilia adhibebit, recurrendo ad Patrem luminum, ut eum lumine suo illuminet, quid in casu adeo perplexo agere debeat (J. E. P. II. tit. XIV. c. 7. n. 9). Viele Canonisten haben geglaubt, die obwaltenden Schwierigkeiten seien vollständig beseitigt, wenn der unkundige Gatte nur überhaupt auf irgend eine Weise veranlaßt werde, seinen Consensus zu der nach seiner Ansicht rechtmäßig bestehenden Ehe zu ertheilen. Stapf z. B. sagt (a. a. O.): „hier bleibt nichts anderes übrig, als daß derjenige Ehetheil, welcher von der zeitherigen Ungültigkeit der Ehe Kenntniß hat, seine Einwilligung in die Ehe für sich selbst erneuere und dieß dem unkundigen Ehetheil auf eine solche Art äußere, daß er auch den jenseitigen consensum erwirke. Hiezu muß nun freilich ein günstiger Zeitpunct abgewartet werden. Die Art, sich auszudrücken, um nicht nur seine Einwilligung zu äußern, sondern auch jene des andern Theils zu erzielen, mag dem kundigen Ehetheil selbst überlassen werden: denn hier kommt es nicht auf Worte an, wenn nur die beiderseitige Einwilligung erneuert wird. Setzen wir den Fall: Titius hat sich mit Bertha verheirathet, nachdem er mit ihrer Schwester gesündigt und also die Affinität mit Bertha contrahirt hatte .... Soll nun Titius seiner Frau die ganze Sache eröffnen und ihre Einwilligung in die Ehe auf's Neue verlangen? Dieß soll — dieß darf nicht geschehen. Was ist aber zu thun? Titius soll bei schicklicher Gelegenheit sich gegen seine Frau so äußern, daß diese bewogen wird, ihre Einwilligung zu geben. Z. B. Titius frage seine Frau: Liebst du mich als deinen wahren Ehegatten? Sagt sie: Ja! so versichere er ein Gleiches von sich selbst." Andere Canonisten machen andere Vorschläge, den Consens des unkundigen Theils zu erwirken, sie laufen aber in der Hauptsache ganz auf dasselbe hinaus, wie der obenangeführte von Stapf, z. B. Sanchez, de matrim. L. II. disput. 36, n. 5 und die von Benedict XIV. (l. c.) angeführten Auctoren. Allein wiewohl nicht geläugnet werden kann, daß

diese Vorschläge aus der aufrichtigsten Gesinnung hervorgegangen sind, so können sie doch nicht als hinreichend anerkannt werden, denn da bei diesem Verfahren der unkundige Theil die Nichtigkeit seiner Ehe gar nicht erfährt, so hat die neue Einwilligung in seinen Augen nicht den Zweck und daher auch nicht die Kraft, die nichtige Ehe zu revalidiren, sie ist höchstens eine Erneuerung des ursprünglichen Consenses und dieser war ja eben ungültig; auch läßt sich immer noch bezweifeln, ob die gleiche bejahende Antwort des unkundigen Theils erfolgt sein würde, wenn er wirklich gewußt hätte, daß seine bisherige Ehe ungültig gewesen sei und es sich jetzt um deren Wiederherstellung handle. Von diesem Standpuncte aus haben denn auch andere Canonisten, und unter diesen besonders Reiffenstuel (l. c. § XIII, n. 596) und Benedict XIV. (l. c.) verlangt, es müsse der unkundige Theil jedenfalls im Allgemeinen von der obwaltenden Nichtigkeit der Ehe Kenntniß erhalten, er müsse, wenn er die Einwilligung gebe, wissen, daß es von seiner freien Entschließung abhänge, die Ehe zu revalidiren oder nicht; über den eigentlichen Grund der Nichtigkeit brauche er jedoch nicht nothwendig unterrichtet zu sein. Die aus dieser Anschauung hervorgegangene Methode ist die allein richtige und zum Zwecke führende; Benedict XIV. bezeichnet (l. c.) das Verfahren in folgender Weise: Impedimenti conscius libere declaret, haud rite matrimonio consensisse, cum primo celebratum fuit; ideoque oportere consilio confessarii, atque internae tranquillitatis causa, ut ambo consensum renovent, seque id libenter facturum ostendat. Quod si alter conjux eandem voluntatem patefaciat, id satis erit, ut novus consensus juxta perscriptam normam elicitus intelligatur. Nam conjux ignarus matrimonium irritum cognoscit, non tamen crimen notum efficitur, ex quo consequutum est impedimentum; neque ullum mendacium admiscetur. Quippe certissimum est, primo matrimonio haut rite traditum fuisse consensum; neque at veritate abhorreret, si impedimenti conscius adfirmaret, primo matrimonio se nequaquam consensisse. Nam verus consensus appellari nequit, qui rite praestitus non fuit." Indessen kann es doch Fälle geben, in welchen auch dieses Verfahren nicht ausreicht; es läßt sich nämlich leicht denken, daß der unwissende Gatte, wenn er im Allgemeinen von der obwaltenden Nichtigkeit der Ehe Kenntniß erhält, sich damit nicht begnügen, sondern darauf dringen werde, auch den Grund der Nichtigkeit zu erfahren, wodurch der andere Gatte in Gefahr käme, sich durch Entdeckung des Grundes zu compromittiren oder durch Verweigerung der verlangten Auskunft Ehedissidien, gänzliche Auflösung der Ehe ꝛc. zu veranlassen. Was ist zu thun, wenn der kundige Theil voraussieht, dieß werden die Folgen der allgemeinen Aufklärung des andern Theils sein? Daß hier überhaupt von jeder Aufklärung abzustehen sei, leuchtet ein: nach der Meinung der angesehensten Canonisten genügt in diesem Falle die einseitige Consenserneuerung des mit dem Hindernisse bekannten Theils, ebenso erklären sie es zur Revalidation einer solchen Ehe für hinreichend, wenn der unkundige Theil fortfahre, die eheliche Pflicht zu leisten oder zu verlangen. Zwar verhehlen sich die betreffenden Auctoren keineswegs, daß in beiden Fällen eine förmliche Consenserneuerung nicht vorliege, erklären aber das angegebene Verfahren für hinreichend, quia in casu necessitatis admodum urgentis licitum est, etiam in materia sacramentorum sequi sententiam probabilem, imo et minus aut tenuiter probabilem (Held, Jurisprud. univers. L. IV. D. V. c. III, n. 46; Benedict. XIV. l. c.). Uebrigens wird dem Pfarrer in solchen Fällen immer als Vorsichtsmaßregel empfohlen, an den Bischof zu berichten, demselben die Sachlage tectis conjugum nominibus darzulegen und seine weiteren Befehle abzuwarten (Held, l. c. n. 45; Benedict. XIV. l. c.); auch könne als letztes Auskunftsmittel an den hl. Stuhl berichtet werden mit der Bitte, de necessitate alteram partem certiorandi zu dispensiren, jedoch sei dieser Weg wegen der großen Entfernung in den meisten Fällen nicht möglich, und Rom dispensire nur selten (Benedict. XIV. l. c.). — 5) Das bisher Gesagte betrifft bloß die Ehehindernisse des öffentlichen Rechts, welche allein

eine Dispensation zulassen; bei den privatrechtlichen Hindernissen vertritt die Einwilligung oder Verzichtleistung des unschuldigen Theils die Stelle der Dispens. Ist diese Einwilligung oder Verzichtleistung erfolgt und ist das Ehehinderniß ein öffentliches, so muß die Consenserneuerung der beiden Gatten öffentlich coram parocho et testibus vorgenommen werden; ist aber das Hinderniß, wie gewöhnlich, ein geheimes, so genügt die geheime Erneuerung des Consenses unter den Gatten allein — und selbst dieses dürfte nicht nöthig sein, wenn der unschuldige Theil, nachdem er von dem Hindernisse Kenntniß erlangt, freiwillig den ehelichen Umgang gepflogen hat, wenigstens erklärt das Gesetz die copula carnalis für viele Fälle als ausreichend, um die Ehe die revalidiren, z. B. bei der conditio servilis, nachdem sie entdeckt worden c. 2. 4 X De conjug. servor. 4. 9; bei der Bedingung, nachdem derjenige Theil, der sie gestellt, auf sie verzichtet hat c. 6 X De condit. appos. 4. 5; bei der Furcht oder dem Zwang, nachdem dieser aufgehört hat, c. 9 X De despons. Impub. 4. 2. — In all diesen Fällen wird nach der freiwillig erfolgten Beiwohnung eine Trennung der Ehe nicht mehr zugelassen, mithin die ursprünglich ungültig eingegangene Ehe als revalidirt angesehen (vgl. Dolliner, Handbuch des in Oestreich geltenden Eherechts, II. § 101; Knopp, Eherecht I. § 11). [Kober.]

Reverendae, s. Dimissorialien.

Reverse der Kirchenbeamten. Darunter versteht man das bald mit einem körperlichen Eide oder Handgelübde verbundene, bald an Eides Statt abgegebene schriftliche Versprechen, wodurch nach den in vielen Ländern bestehenden neueren Verordnungen auch die Kirchenbeamten, nach Analogie der Staatsdiener, beim Antritt ihres Amtes geloben, sich in keine vom Staate verbotene und dem Gemeinwesen gefährliche Verbindungen einzulassen, vielmehr dergleichen durch unverweilte Anzeige, sobald sie davon irgend Kenntniß erlangt haben, möglichst zu verhindern. Dieser Revers, wo er noch in Uebung, wird gewöhnlich in Verbindung mit dem sog. Diensteide schriftlich abgegeben oder zu Protocoll genommen (s. Eid, s. v. Amts- oder Diensteid, Nr. III. 3, Bd. III. S. 466; und Provisio canonica, s. v. Einweisung in Amt und Pfründe, Nr. IV. 2, Bd. VII.).

Reverse der Privatpatrone. Dergleichen können in zweifacher Beziehung vorkommen. 1) Nach hie und da geltenden particularrechtlichen Bestimmungen und Landesverordnungen ist es in der Regel und ohne specielle Regierungsgenehmigung nicht gestattet, daß Geistliche, welche auf landesfürstlichen Tischtitel ausgeweiht worden sind, auch auf Patronatsbeneficien ernannt werden, sondern Privatpatrone haben sich ordnungsmäßig mit eigenen Titulaten zu versehen, welche sie sofort auf Pfründen ihres Patronats präsentiren können. Eine Ausnahme soll nur gelten, wenn der Patron schon einen oder mehrere Titulaten besitzt, oder einen Revers ausstellt, demnächst einem Candidaten des geistlichen Standes den Tischtitel zu verleihen, oder hinsichtlich des zu präsentirenden Priesters diejenigen Leistungen übernehmen zu wollen, zu welchen nach canonischem Rechte der Tischtitelgeber in Anspruch genommen werden kann. (So z. B. in Bayern, laut Minist.-Rscr. vom 9. April 1828, vom 4. Mai 1830 und vom 22. Aug. ejusd.) — 2) Ebenso sind durch Landesgesetze häufig die Versetzungen und Beförderungen der auf Privatpatronatspfarreien angestellten Priester auf Pfründen, die der Landesherr zu besetzen hat, durch Beibringung eines vom Privatpatron ausgestellten Reverses bedingt, worin der letztere erklärt, für den Genehmigungsfall der gestellten Bitte und die dadurch sich ergebende Erledigung seiner Patronatspfründe die Ausübung des Präsentationsrechtes für dießmal der Regierung, resp. dem Landesherrn überlassen zu wollen. [Permaneder.]

Revolution, die französische. Wir behandeln hier dieselbe, soweit sie die Religion und die Kirche berührt. Die gewöhnliche Erklärung geht dahin, daß das Königthum, der Adel und die Geistlichkeit, also überhaupt die höheren Stände durch ihr schlechtes Beispiel, durch die Unterdrückung und Aussaugung des Volkes, sowie durch den in ihren Händen liegenden Reichthum des Landes und Volkes das

Volk zur Revolution, zum gewaltsamen Umsturz des Bestehenden getrieben haben. Wir läugnen es, daß die Geistlichkeit Frankreichs im Großen und Ganzen eine moralische Mitschuld an dem Ausbruche der Revolution hatte. Sie hatte diese Schuld weder durch eine allzugroße Anhäufung des Besitzes, noch durch eine verderbliche Verwendung desselben; sie hatte dieselbe nicht durch Vernachlässigung ihrer Berufspflichten, nicht durch weltliche Herrschsucht und nicht durch ein ungeistliches Leben auf sich geladen. Wir wollen nicht läugnen, daß ein Theil der Geistlichkeit von dem bösen Geiste des 18ten Jahrhunderts berührt worden und demselben gehuldigt habe; nicht läugnen, daß der Gallicanismus und Jansenismus auch unter dem Clerus vielfach schädlich und verderblich wirkte; aber im Ganzen war die Geistlichkeit nicht von der Höhe ihres Berufes und ihrer Würde herabgesunken. Wie hätte sie denn in dem Feuer der Prüfung, wie hätte sie in der Noth, in Verbannung und Elend und Gefängniß, wie hätte sie im Angesichte des Todes solche unbesiegte Standhaftigkeit offenbaren, wie hätte sie Engeln und Menschen ein erhebendes Schauspiel sein können, wenn sie innerlich dem Verderben der Welt verfallen gewesen? In dem Feuer der Verfolgung zeigt der Mensch, was vorher in ihm war; er fällt äußerlich von dem Glauben und der Kirche ab, nachdem er vorher innerlich von der Kirche abgefallen war. Zum theilweisen Beweise unserer Behauptung von der Unschuld der Geistlichkeit an der Revolution geben wir im Folgenden eine Uebersicht der äußern Einrichtung und Stellung der Kirche in Frankreich unmittelbar vor dem Ausbruche der Revolution. Es gab bis zur Revolution 18 Erzbischöfe und 108 Bischöfe in Frankreich. Die Namen der Erzbischöfe und deren Suffragane im J. 1789 sind folgende: I. Erzbisthum Paris: Erzbischof Juigné. Suffragane: 1) Chartres, Bischof Lubersac; 2) Meaux, B. Polignac; 3) Orleans, B. Charente; 4) Blois, B. Thémines. II. Erzbisthum Lyon: Erzb. v. Marbeuf (kam nicht in den Besitz des Erzbisthums). Suffragane: 1) Autun, B. Talleyrand Perigord; 2) Langres, B. La Luzerne; 3) Mâçon, B. Moreau; 4) St. Claude (errichtet erst im Jahr 1742), B. de Chabot; 5) Châlon-sur-Saône, B. du Chilleau; 6) Dijon, B. de Mérinville. III. Erzbisthum Rouen: Erzb. La Rochefoucauld (Cardinal). Suffragane: 1) Bayeux, B. de Cheylus; 2) Avranches, B. de Belboeuf; 3) Evreux, B. Narbonne-Larra; 4) Séez, B. Duplessis-d'Argentré; 5) Lizieux, B. de la Ferronaye; 6) Coutances, B. Talaru. IV. Erzbisthum Sens: Erzbischof de Loménie (Cardinal). Bisthümer: 1) Troyes, B. de Barral; 2) Auxerre, B. de Cicé; 3) Nevers, B. de Séguiran. V. Erzbisthum Rheims: Erzbischof Angelicus de Talleyrand-Perigord. Bisthümer: 1) Soissons, B. de Bourdeilles; 2) Châlons-sur-Marne, B. Clermont Tonnerre; 3) Laon, B. de Sabran; 4) Senlis, B. de Roquelaure; 5) Beauvais, B. La Rochefoucauld; 6) Amiens, B. de Machault; 7) Noyon, B. de Grimaldi. 8) Boulogne-sur-Mer, B. de Pressy. VI. Erzbisthum Tours: Erzb. de Conzié. Bisthümer: 1) Le Mans, B. de Goussans; 2) Angers, B. de Lorry; 3) Rennes, B. de Girac; 4) Nantes, B. de la Laurentie; 5) Quimper, B. de Saint-Luc; 6) Vannes, B. Amelot; 7) St. Pol-de-Léon, B. de la Marche; 8) Tréguier, B. Le Mintier; 9) St. Brieux, B. de Belle-Scize; 10) St. Malo, B. de Pressigny; 11) Dol, B. Hercé. VII. Erzbisthum Bourges: Erzb. vacant. Bisthümer: 1) Clermont, B. de Bonald; 2) Limoges, B. Duplessis-d'Argentré; 3) Le Puy-en-Velai, B. Galard de Terraube; 4) Tulle, B. de St.-Sauveur; 5) St. Flour, B. de Ruffo. VIII. Erzbisthum Alby: Erzb. de Bernis (Cardinal). Suffragane: 1) Rodez, B. Seigneclai-Colbert; 2) Castres, B. de Royère; 3) Cahors, B. de Nikolaï; 4) Vabres, B. de Castries; 5) Mende, B. de Castellanne. IX. Erzbisthum Bordeaux: Erzb. Champion de Cicé. Bisthümer: 1) Agen, B. de Bonnac; 2) Angoulême, B. de Castelnau; 3) Saintes, B. La Rochefoucauld; 4) Poitiers, B. St. Aulaire; 5) Perigueux, B. de Flamarens; 6) Condom, B. d'Auteroche; 7) Sarlat, B. d'Albaret; 8) La Rochelle, B. de Crussoll; 9) Luçon, B. Mercy. X. Erzbisthum Auch: Erzb. Latour-du-Pin-Montauban. Suffragane: 1) Acqs, B. de Neuville; 2) Lectoure, B. de Cugnac;

3) Comminges, B. d'Osmond; 4) Couserans, B. de Lastic; 5) Aire, B. de Cahusac; 6) Bazas, B. de St.-Sauveur; 7) Tarbes, B. de Montagnac; 8) Oleron, B. de Faye; 9) Lescon, B. de Noé; 10) Bayonne, B. Villevieille. XI. Erzbisthum Narbonne: Erzbischof de Dillon. Suffragane: 1) Béziers, B. de Nikolaï; 2) Perpignan, B. Dagay; 3) Agde, B. de Sandricourt; 4) Carcassonne, B. Puységur; 5) Nimes, B. de Balore; 6) Montpellier, B. de Malide; 7) Lodève, B. de Fumel; 8) Uzès, B. Béthisi; 9) St. Pons, B. de Chalabre; 10) Alet, B. de Chanterac; 11) Alais, B. de Beausset. XII. Erzbisthum Toulouse: Erzb. Fontanges. Bisthümer: 1) Montauban, B. de Breteuil; 2) Mirepoix, B. de Cambon; 3) Lavaur, B. de Castellanne; 4) Rieux, B. de Lastic; 5) Lombès, B. de Salignac; 6) St. Papoul, B. de Maillé; 7) Pamiers, B. d'Agoult. XIII. Erzbisthum Arles: Erzb. Dulau. Suffragane: 1) Marseille, B. du Belloy (nachmals Erzbischof von Paris); 2) Orange, B. du Tillet; 3) St. Paul-Trois-Châteaux, B. de Lambert; 4) Toulon, B. de Castellanne. XIV. Erzbisthum Aix: Erzb. Boisgelin. Suffragane: 1) Apt, B. de Cély; 2) Riez, B. de Cluny; 3) Fréjus, B. de Beausset; 4) Gap, B. de Vareilles; 5) Sisteron, B. de Suffren. XV. Erzbisthum Vienne: Erzb. de Pompignan. Suffragane: 1) Grenoble, B. de Bouteville; 2) Viviers, B. de Savines; 3) Valence, B. de Grave; 4) Die, B. des Augiers. XVI. Erzbisthum Embrun: Erzb. de Leyssin. Suffragane: 1) Digne, B. de Villedieu; 2) Grasse, B. de Prunières; 3) Vence, B. de la Gaude; 4) Glandèves, B. Desportes; 5) Senez, B. Castellanne-Adhémar. XVII. Erzbisthum Besançon: Erzb. de Durfort. Suffragan: Belley, B. de Quincey. XVIII. Erzbisthum Cambray; Erzb. de Rohan-Quéméné. Suffragane: 1) Arras, B. de Conzié; 2) St. Omer, B. de Bruyère-Chalabre; 3) Straßburg, B. Rohan, Cardinal. Fünf französische Bischöfe waren Suffragane von Trier: 1) Metz, B. Montmorency-Laval; 2) Verdun, B. Desnos; 3) Toul, B. de Camporcin; 4) St. Dié, B. de Galaisière; 5) Nancy, B. de Lafare. Auf der Insel Corsica waren fünf Bisthümer: 1) Ajaccio, B. André Doria; 2) Sagone, B. Gnesco; 3) Aleria, B. de Guernes; 4) Mariana, B. du Verdier; 5) Nebbio, B. Santini. Vergleicht man mit dieser kirchlichen Eintheilung Frankreichs vor der Revolution (18 Erzbisthümer, 108 Suffraganbisthümer, davon 5 Suffraganbisthümer unter Trier, und 5 Bisthümer in Corsica) die heutige kirchliche Eintheilung Frankreichs (IV. Bd. S. 159), so wird man finden, daß von den 18 Erzbisthümern 3 aufgelöst wurden, Arles, Embrun und Narbonne; daß Vienne mit Lyon vereinigt wurde und Avignon als neues Erzbisthum hinzukam; die 108 Bisthümer aber wurden auf 66 reducirt, so daß es im Ganzen in Frankreich jetzt 82 Erzbisthümer und Bisthümer gibt. Paris hatte 4, jetzt hat es 5 Suffraganbisthümer, die 4 alten und als fünftes Versailles. Lyon hatte 6, heute hat es mit Vienne 5 Bisthümer. Aufgehoben sind Maçon und Chalon-sur-Saone. Cambray hatte 3, jetzt hat es nur noch 1 Bisthum, Arras, unter sich. Aufgehoben ist St. Omer, Straßburg aber steht unter Besançon. Rouen hatte 6, jetzt hat es 4 Bisthümer. Aufgehoben sind die Bisthümer Avranches und Lizieux. Sens hat, wie vorher, 3 Bisthümer unter sich, aber an die Stelle von Auxerre ist Moulins getreten. Rheims hatte 8, jetzt noch 4 Suffragane; aufgehoben sind die Bisthümer Laon, Senlis, Noyon und Boulogne-sur-Mer. Tours hatte 11, jetzt noch 7 Suffragane; aufgehoben sind St. Pol-de-Léon, Tréguier, St. Malo und Dol. Bourges hatte 5, und hat heute noch dieselben 5 Suffragan-Bisthümer. Alby hatte 5, und hat jetzt 4 Suffragane; aufgehoben sind die Bisthümer Castres und Vabres; Perpignan dagegen, das zu dem aufgehobenen Erzbisthum Narbonne gehörte, ist neu hinzugetreten. Bordeaux hatte 9, und hat heute 6 Suffragane; aufgehoben sind die Bisthümer Saintes, Condom und Sarlat. Das Erzbisthum Auch hatte 10, und hat heute noch 3 Suffragane; aufgehoben sind die Bisthümer 1) Acqs, 2) Bazas, 3) Comminges, 4) Couserans, 5) Lescon, 6) Oleron, 7) Lectoure. Das aufgehobene Erzbisthum Narbonne hatte 11 Suffragane. Von diesen sind gleichfalls aufgehoben die Bisthümer 1) Agde,

2) Alais, 3) Alet, 4) Béziers, 5) Lodève, 6) St. Pons, 7) Uzès. Es bestehen noch 1) Montpellier, 2) Carcassonne, 3) Nimes, 4) Perpignan. Perpignan ist zu Alby gekommen, Carcassonne zu Toulouse, Nimes und Montpellier aber zu dem neuen Erzbisthum Avignon. Toulouse hatte 7 Suffragane, und hat heute noch 3; aufgehoben sind die Bisthümer 1) Lavaur, 2) Lombès, 3) Mirepoix, 4) Rieux, 5) Papoul. Zu den 2 erhaltenen Pamiers und Montauban ist als drittes Carcassonne von Narbonne hinzugekommen. Aix hatte 5 Suffragane, heute hat es deren 6. Aufgehoben wurden 1) Apt, 2) Riez, 3) Sisteron. Es blieben 1) Fréjus, 2) Gap. Von dem aufgehobenen Erzbisthum Arles kam hinzu 3) Marseille; von dem aufgehobenen Erzbisthum Embrun kam hinzu 4) das Bisthum Digne. Dazu kam ferner 5) Ajaccio auf Corsica und 6) das neugegründete Bisthum Algier. Von den 4 Bisthümern des aufgelösten Erzbisthums Arles wurden mitaufgehoben 1) Toulon, 2) Orange, 3) St. Paul, während das Bisthum Marseille, wie gesagt, zu Aix kam. Das heute mit Lyon vereinigte Erzbisthum Vienne hatte 4 Suffragane. Von diesen wurde aufgehoben das Bisthum Die; Grenoble blieb bei Lyon und Vienne; Viviers und Valence aber kamen zu Avignon. Das aufgehobene Erzbisthum Embrun hatte 5 Suffragane. Mitaufgehoben wurden die Bisthümer 1) Glandèves, 2) Grasse, 3) Sénez, 4) Vence; das erhaltene Bisthum Digne kam zu Aix. Das Erzbisthum Besançon behielt sein einstens einziges Suffragan-Bisthum Belley, und erhielt 5 andere dazu, nämlich: 1) Saint-Dié, 2) Nancy (Nanzig), 3) Metz, 4) Verdun, die ehedem zu Trier gehört, und 5) Straßburg, das zu Cambray gehört hatte. Aufgehoben wurde das Bisthum Toul, das gleichfalls zu Trier gehört hatte. Endlich wurde Avignon, das vor der Revolution zum Kirchenstaate gehört hatte, aber gewaltsam Frankreich einverleibt wurde, zu einem Erzbisthume erhoben, und erhielt 4 Suffragane. Es erhielt die Bisthümer 1) Valence und 2) Viviers von Vienne, 3) Montpellier und 4) Nimes von dem aufgehobenen Erzbisthume Narbonne. Von den 5 Bisthümern Corsicas blieb nur Ajaccio bestehen, und wurde dem Erzbisthum Aix unterstellt. — Unter den französischen Bischöfen gab es vor der Revolution vier Cardinäle; es waren der Erzbischof von Rouen, der Erzbischof von Sens, der Erzbischof von Alby und der Bischof von Straßburg: es war dies der besonders durch die sogenannte Halsbandgeschichte bekannt gewordene Cardinal Rohan. Das reichste französische Bisthum war Straßburg; es hatte ein Einkommen von 400,000 Livres. Dann folgten Paris und Cambray mit je 200,000 Livres. Es folgten Narbonne mit 160,000, Auch mit 120,000, Metz mit 120,000, Alby mit 120,000, Beauvais mit 96,000, Toulouse mit 90,000, Bayeux mit 90,000, Tours mit 82,000, Arras mit 80,000, Sens mit 70,000 Livres Einkünften. Lyon, dessen Macht und Einkommen im Mittelalter fast königlich waren, brachte etwa 50,000 Livres ein. Das Bisthum Viviers besaß das Fürstenthum Donzère, mit einem Einkommen von etwa 30,000 Livres. Die ärmsten Bisthümer waren: Apt, Digne, Glandèves, Grasse, Vence, Sénez, alle, ausgenommen Apt, unter dem Erzbisthume Embrun; diese Bisthümer brachten 7000—10,000 Livres ein. Das Bisthum Nebbio auf Corsica trug kaum 4000 L. ein. — In Frankreich gab es vor der Revolution 660 Mannsabteien. Die reichsten waren St. Germain des Prés mit 300,000 und St. Denys mit 200,000 Livres Einkommen. Vier Abteien trugen 60—70,000 L. ein (Anchin in Arras, Corbie, le Bec in der Normandie und St. Amand in Flandern). Fünf trugen 50,000 bis 60,000 L. (die berühmte Abtei Clugny, Chaalis in Senlis, St. Medard, St. Ouen in Rouen, St. Vaudrille in Rouen). Zwei trugen 45,000 L. ein (Gorze in Metz und Ourcamps in Noyon). Dreizehn Abteien trugen 20,000—40,000 L. (darunter Luxeuil, St. Eloi in Noyon, St. Victor in Paris). Fünfzehn Abteien brachten 20,000 L. ein. Sehr viele Abteien hatten unter 3000 L. Einkünfte. Eine der ärmsten war die von Sellières in Troyes, deren Abt Mignot ein Neffe Voltaires war. Der Abt ließ den Leichnam seines Oheims in diese Abtei bringen und dort

bestatten. Die ärmste Abtei war Megemont in Clermont mit 700 L. Einkünfte. — Ferner gab es in Frankreich 250 Frauen-Abteien. Die reichste von allen war die Abtei Fontévrault (vraud) (s. d. A.) in Poitiers, deren Aebtissin aus dem Hause de Pardaillan d'Antin war, mit 80,000 L. Einkünften. Die Abtei Notre-Dame (Saintes) trug 60,000 L. Die Abtei La Trinité in Caën trug 55,000 L. Drei Abteien (Jouare in Meaux, Marquette in Tournay und Flines in Arras) trugen 50,000 L. ein. Eine, St. Antonie-des-Champs, in Paris trug 40,000 L. ein. Sieben Abteien, worunter St. Glossinde in Metz und St. Pierre in Rheims, brachten 25,000—30,000 L. ein. Eilf Abteien, worunter L'Abbaye aux Bois in Paris und die berühmte Abtei Le Paraclet in Troyes, deren erste Aebtissin Heloise gewesen, trugen 20,000—25,000 L. Einkünfte. Die ärmste Abtei war die von Nidoiseau in Angers mit einem Einkommen von 1000 Livres. Man würde sich indeß täuschen, wenn man glaubte, daß die Einkünfte der Klöster in Frankreich immer in kirchliche oder überhaupt in die rechten Hände geflossen seien. Man sehe unter den Artikeln „St. Denys" und „Paris" nach, wohin die Gelder der Abtei St. Denys gekommen. Der letzte Abt von St. Germain des Prés, der reichsten Abtei von Frankreich, war der Graf von Clermont, ein verweltlichter Abbé und Günstling der Pompadour, welcher im J. 1758 die Schlacht von Crefeld gegen die Preußen verlor. Jeder französische Cardinal, selbst jeder Bischof war zugleich Abt von wenigstens zwei Abteien. Der Cardinal von York, letzter Prinz aus dem Hause Stuart, hatte von den Bourbonen die zwei reichen Abteien Anchin mit 70,000 und St. Amand mit 60,000 L. Einkünften erhalten. — Pfarreien gab es in ganz Frankreich mit Einschluß von Corsica 33,600. Die Zahl aller Cleriker, von den Erzbischöfen bis zu den Bettelmönchen herab, stieg über 400,000 (darunter 31,000 Mönche). Man berechnete die Einkünfte des Clerus auf 200 Millionen Livres, wovon derselbe jährlich 11 Mill. Franken als „freiwilliges" Geschenk an den Staat entrichtete. Dieses freiwillige Geschenk aber wurde natürlich zu einer stehenden und gezwungenen Steuer. Um das Geschenk aufzubringen, war auf den ganzen Clerus eine Steuer gelegt, welche durch 16 Provincialeinnehmer, die seit 1594 in den 16 geistlichen Generalitätsbezirken aufgestellt waren, und einen Generaleinnehmer erhoben wurde. Im J. 1580 wurden die geistlichen Kammern (chambres écclesiastiques) eingeführt, um die wegen Vertheilung der erwähnten Steuerbeiträge erhobenen Streitigkeiten zu entscheiden; solche Kammern gab es zu Paris, Rouen, Bourges, Tours, Lyon, Aix, Toulouse und Bordeaux. Von der im J. 1695 eingeführten Kopfsteuer hatte sich der Clerus durch Entrichtung von 24 Millionen Livres losgekauft. In dringenden Finanzverlegenheiten — und deren gab es in Frankreich bekanntlich sehr viele — wandte sich der Staat oder der Finanzminister gern an den Clerus, da der letztere in Bezug auf die Finanzen als die sicherste Stütze des Staates galt. Der Clerus aber brachte — zum Frommen des Vaterlandes — stets die größten Opfer, Opfer, welche andere Stände nicht bringen konnten oder nicht bringen wollten. Zur Zeit des siebenjährigen Krieges unter Ludwig XV. gab dieser Clerus fünfmal statt des „freiwilligen Geschenks" von 11 Millionen 22 Millionen Livres, d. h. er schenkte dem Staate den achten Theil seiner Gesammteinnahmen, abgerechnet die sonstigen milden Gaben, die vor Allem reichlich aus der Hand des Clerus flossen. Der französische Clerus zeichnete sich ebenso stets durch seine Mildthätigkeit wie durch seinen Edelmuth aus. Wenn man die Einziehung aller Kirchengüter durch die Revolution mit dem Vorgeben rechtfertigen will, der Clerus habe zu viel gehabt und habe davon keinen guten Gebrauch gemacht, so ist dieses eine niederträchtige Lüge. Die Art und Weise, wie diese Geistlichkeit ihre Einkünfte verwendete, zeigt, daß dieselben in die besten Hände gelegt waren, und daß die Erklärung der Kirchengüter zu Nationalgütern sie aus den besten jedenfalls in schlechtere Hände brachte. Ein Beispiel von der großartigen Wohlthätigkeit des französischen Clerus ist der im J. 1781 verstorbene Erzbischof Chr. de Beaumont

von Paris, von welchem nicht weniger als 1000 arme Priester und 500 hilflose Familien eine regelmäßige jährliche Unterstützung erhielten (das Weitere über ihn s. d. A. Paris). — Aus dem Ertrage seines Bodens zog ganz Frankreich jährlich einen reinen Ertrag von 1200 Mill. Franken. Davon erhielt der König 40 Mill., der Adel (man zählte 125,000 Adelige) 130, der Clerus 140, der dritte Stand 890 Mill. Im J. 1788 zählte Frankreich 26,800,000 Einwohner, und der Clerus, der 65 Theil der Bevölkerung, zog somit mehr als den 8 Theil des reinen Gesammtertrages des Bodens von Frankreich, wozu noch 60 weitere Millionen aus andern Einnahmequellen kamen. Das scheint auf den ersten Blick ein überreiches Einkommen zu sein, aber man rechne nach, wie viel es den einzelnen Geistlichen durchschnittlich traf, und vergesse nicht, daß dieses Einkommen wieder dem ganzen Volke, und besonders den Armen des Volkes zu Gute kam. Selbst Voltaire kann, vielleicht mit einem Seitenblicke auf seinen oben erwähnten Neffen, nicht umhin, zu gestehen, daß der Reichthum und die Macht der französischen Geistlichkeit, verglichen mit andern Ländern, wohl zu ertragen sei. Die Einnahme des Clerus floß theils aus liegenden Gründen, theils aus Zehnten. Der Zehente war aber in vielen Gegenden der Fünfzehnte, in andern der Achtzehnte und Zwanzigste, die Pfarrer aber genossen nur ein Drittel desselben, das zweite Drittel gehörte der Kirchenfabrik, und das letzte Drittel den Armen, unter welche die Kirchenvorstände mit den Pfarrern denselben gewissenhaft vertheilten. Kein Grundstück war von diesem an die Armen zu entrichtenden Zehnten befreit. Die Güter der Könige, der Ketzer und Juden, die Güter, welche Bischöfe oder Pfarrer für sich besaßen, bezahlten denselben. Die Pfarrer in Städten, die keinen Zehenten bezogen, lebten von Stolgebühren und andern Erträgnissen. — 700 Hospitäler mit einem Einkommen von 20—22 Mill. L. verpflegten an 110,000 Unglückliche und Arme. In keinem Lande der Erde war für die Armen besser gesorgt, als in Frankreich. Die angesehensten und hochgestelltesten Männer achteten es für eine Ehre, Hospitäler zu verwalten. Berühmt war das Hôtel-Dieu in Lyon und in Paris, die Spitäler in Rouen, Arras, Marseille, Toulouse, Angers, Lille, Caen, Bordeaux u. s. w. Das Gesagte dürfte zur Genüge beweisen, wie wenig die Geistlichkeit im Ganzen eine moralische Mitschuld an der Revolution auf sich geladen hatte; die höhere, wie die niedere Geistlichkeit und die Mehrzahl der Klöster waren nicht gesunken. Paris selbst, die Stadt der Revolutionen, hatte in der Person des Erzbischofs Chr. von Beaumont von 1746 bis 1781 einen wahrhaft apostolischen Hirten in seiner Mitte; eine ganze Generation, jene Generation, welche die Revolution machte, sah durch mehr als ein Menschenalter diesen Engel im Fleische umhergehen und Gutes thun. Sein Nachfolger als Erzbischof von Paris, Herr von Juigné, trat so sehr in die Fußstapfen seines Vorgängers, daß er seit seinem Regierungsantritte den Beinamen „Vater der Armen" trug. In dem strengen Winter von 1788 auf 89 verkaufte dieser ehrwürdige Prälat sein Silberzeug, um den Armen mit dem nothwendigen Almosen beizuspringen. Dafür wurde er am 25. Juni 1789 in den Straßen von Versailles mit Schmähungen überhäuft und verfolgt — beinahe wäre er gesteinigt worden. — Wer also hat die Revolution verschuldet? Wir sagen: das Königthum, der Adel, die sogenannte Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts oder vielmehr die Todfeindschaft gegen das positive Christenthum, welche 25 Jahre vorher mit den Jesuiten aufgeräumt hatte, um später den Glauben hinauszukehren, — und der eigenthümliche Nationalcharakter der Franzosen. Eine Idee, ein Gedanke ergreift und beherrscht das ganze Volk, und reißt es ebenso fort zu Großthaten und zu den größten — Opfern für Gott, wie er es fortreißt zur Zerstörung und zu Werken der Gottlosigkeit. Dieser Volkscharakter macht ebenso Propaganda für Gott wie für die Hölle; und Frankreich hatte seine Missionäre für das Reich des Antichrist wie für das Reich Christi. — Gehen wir zu der Geschichte selbst über. Die Wahlen zu den Generalstaaten begannen den 1. April 1789. Die Geistlichkeit benahm sich

bei ihren Wahlen mit Würde. Alle Diöcesen, die sich durch Rechtgläubigkeit und Religiosität auszeichneten, wählten ihre Bischöfe. Der Abbé Sieyes wurde nicht von den Geistlichen, sondern als Vertreter des dritten Standes in Paris gewählt. Die Generalstaaten wurden den 5. Mai eröffnet. Es waren im Ganzen 1216 Abgeordnete der drei Stände; 285 vom Adel, 308 vom Clerus, 621 von dem dritten Stande. Die 308 Vertreter des Clerus bestanden aus 48 Prälaten, deren einer der jüngsten Talleyrand, Bischof von Autun war, aus 51 Aebten, Canonikern, Generalvicaren und Professoren, aus 7 Mönchen und regulirten Chorherrn, die übrigen waren 202 Pfarrer. Unter den Vertretern des dritten Standes waren 4 Priester ohne öffentliches Amt. Als den 17. Juni sich die Bürgerlichen zur Nationalversammlung erklärt hatten, vereinigte sich, besonders auf Antreiben des Abbé Grégoire (s. d. A.), ein Theil der Geistlichkeit mit ihnen. Ob dieser Abfall, oder wie andere sagen mögen, diese Nachgiebigkeit mehr Werk der Ueberzeugung, oder der Schwachheit und Verblendung gewesen, wissen wir nicht zu entscheiden. Die niedere Geistlichkeit mußte sich von Haus aus mehr zu den Bürgerlichen als zu den Adeligen hingezogen fühlen; die Geistlichkeit ist ferner von Haus aus friedliebend und nachgiebig, und mochte, während sie jenen Uebertritt vollzog, während sie vielmehr sich hinüberziehen ließ, nicht von fernster Ferne die unermeßliche Tragweite dieses verhängnißvollen Schrittes ahnen. Hundert acht und vierzig Mitglieder der Geistlichkeit, an ihrer Spitze der Erzbischof von Vienne, Le Franc de Pompignan, der Erzbischof von Bordeaux, Champion de Cicé, Lubersac, Bischof von Chartres, der Bischof von Coutances, Talaru de Chalmazel und Seignelai-Colbert, Bischof von Rodez, traten den 22. Juni zu den Bürgerlichen über. Den 24. Juni ging ein zweiter Theil des Clerus, hundert ein und fünfzig an der Zahl, unter dem Vortritte Talleyrands, des Bischofs von Autun, zu dem dritten Stande über. Den 27. Juni trat der Adel und der Rest der Geistlichkeit auf den Rath des Königs zu der „Nationalversammlung" über, in welcher Mirabeau bis zu seinem Tode (2. April 1791) prädominirte (cf. Pipitz, Fr. E. v. Mirabeau. Eine Lebensgeschichte. 2 Bde. Lpg. 1850). Den 14. Juli zeigte die Revolution zum ersten Male ihren blutigen Charakter, und alsbald nahm die „Emigration" ihren Anfang. Den 4. August entsagten die bevorrechteten Stände all' ihren Rechten; bei diesem Umsturze des Historischen im Staate legte auch der Clerus im Sturm der Begeisterung seine Vorrechte auf dem Altare des Vaterlandes nieder; dieses Vaterland war so reich und groß, daß es auch für größere Opfer entschädigen konnte; die Zünfte, die frommen und profanen Stiftungen opferten sich selbst auf. „Um 2 Uhr Morgens war von dem mittelalterlichen französischen Staatswesen nichts mehr übrig. Der Erzbischof von Paris beantragte zum Schlusse ein Tedeum, der Deputirte Lally als Zunamen des Königs „Wiederhersteller der französischen Freiheit." Die Versammlung endete mit viertelstündigem Jauchzen und Lebehoch für den König (Wachsmuth, Zeitalter der Rev. I. Bd. S. 316). Am 6. August sprach schon der Deputirte Buzot aus, daß die geistlichen Güter der Nation gehörten; Barnave erklärte, daß dieselben als Unterpfand für ein zu erhebendes Anleihen einzusetzen, und der Marquis de la Coste, daß dieselben dem Staate zurückzugeben, daß Klöster und Zehenten aufzuheben seien, und der Clerus seine Besoldung vom Staate zu erhalten habe. Auch Mirabeau vertheidigte letztern Satz. Mehrere Tage wurde über den Antrag auf unentgeltliche Aufhebung der geistlichen Zehnten debattirt. Mit Recht wies Sieyes darauf hin, daß dadurch 70 Millionen (nach einer spätern Berechnung 133 Mill.) den Grundeigenthümern einfach geschenkt würden, und sprach das bekannte Wort: „Sie wollen frei sein, und verstehen nicht gerecht zu sein." Als indeß einige Pfarrer freiwillig auf den Zehenten verzichteten, so wollten auch die andern nicht zurückbleiben, und den 10. August wurde mit Acclamation die unentgeltliche Aufhebung des geistlichen Zehnten beschlossen. Den Gewinn zogen nur die Landbesitzer; der Staat dagegen übernahm das Opfer der Besoldung der

Geistlichen. Den 10. October hielt Talleyrand zuerst einen Vortrag über die Erklärung des Kirchenguts zum Nationaleigenthume. Denselben Gegenstand behandelte Mirabeau in einer Rede vom 12. October, wobei er für einen Pfarrer einen Gehalt von mindestens 1200 Fr. beantragte. Derselbe Stoff wurde den 23. October von Thouret behandelt. Nach langen Debatten beantragte Mirabeau den 2. Nov., daß die Kirchengüter der Nation zur Verfügung zu stellen seien. Darin sahen die Vertheidiger des kirchlichen Gutes einigen Trost; sie hofften auf den Edelmuth der Nation. Aber schon am 19. Dec. wurde wegen dringender Finanzverlegenheiten beschlossen, für 400 Millionen geistliche Güter zu verkaufen, und auf dieselben Assignaten auszustellen. Doch wurde der Verkauf jetzt noch nicht ausgeführt. Schon am 17. Dec. beantragte der kirchliche Ausschuß Aufhebung der Klöster. Am 11. Februar 1790 und den folgenden Tagen wurde eine heftige Debatte über die geistlichen Orden geführt. Man eiferte mit aller Kraft gegen die geistlichen Gelübde. Am 13. Febr. wurde auf Carl Lameths Antrag der Beschluß der Aufhebung sämmtlicher geistlicher Orden und Bruderschaften gefaßt, zugleich wurde, zum Beweise der neuen Freiheit in Frankreich, das Verbot klösterlicher Gelübde ausgesprochen. Die Mönche sollten sogleich die Klöster verlassen, und eine Pension erhalten; die Nonnen, denen man noch erlaubte, in den Klöstern zu bleiben, sollten ebenso eine Pension bekommen. Zum zweiten Male sollte, auf Neckers Vorstellung von der Finanznoth, den 17. März der Verkauf geistlicher Güter, der vorher nur beschlossen war, ausgeführt werden. Wieder verzögerte sich die Ausführung; am 9. April wurde wieder dieser Verkauf und die Ausgabe neuer Assignaten beantragt, zugleich wurde der erste Antrag über die nachher sogenannte Civilconstitution des Clerus, d. h. über die Stellung der Geistlichkeit zum Staate, gemacht. Die durch die Revolution über ganz Frankreich verbreitete Bewegung hatte sich um diese Zeit schon längst, besonders im Süden des Landes, auch auf das religiöse Gebiet geworfen. Schon vor dem Ausbruch der Revolution hatte Ludwig XVI. den Protestanten die ihnen durch Ludwig XIV. entzogenen bürgerlichen Rechte d. i. die Sicherheit ihrer Person, das Recht zu besitzen und zu testiren, die Anerkennung ihrer Ehen und dgl. zurückgegeben, ohne daß sie dadurch als eine mit den Katholiken gleichberechtigte Religionsgesellschaft anerkannt wurden. Die Nationalversammlung aber sprach in ihrem Verfassungsentwurfe die Gleichheit aller Bekenntnisse aus, und die katholische Kirche hörte damit auf, die Staatsreligion zu sein. Dieß führte zu Reibungen im Süden, besonders da die Katholiken eifrige Royalisten, die Protestanten ebenso eifrige Constitutionelle oder Anhänger der neuen Grundsätze waren. Zu Montpellier, Toulouse, Castres, Pau, Perpignan und a. a. O. kam es zu Gewaltthätigkeiten. Zu Nimes war der Kampf am heftigsten. Zwar hatten hier die Katholiken die Oberhand, aber ein in der Stadt liegendes Linienregiment schlug sich zu deren Gegnern. Schweres Geschütz wurde gegen die Katholiken gebraucht, und es kamen mehr als achtzig derselben um (Juni 1790). Die Truppen, die in den Städten lagen, waren gleichfalls gespalten. Während die Officiere Royalisten waren, hielten die Soldaten, obgleich meistens Katholiken, zu der Revolution und damit zu den Protestanten. Die Nationalversammlung mußte, wie aus religiösen, so aus politischen Gründen, die Protestanten begünstigen, und darum geneigt sein, gegen die Katholiken strenger zu verfahren. Auf der linken Seite der Versammlung saßen 30—40 Deputirte, die man Jansenisten nannte, weil sie dieser Secte am meisten ähnlich waren (s. d. A.), besonders durch ihre affectirte Sittenstrenge, und ihre Declamationen gegen die Verschwendungen des Hofes und die Reichthümer der Prälaten. Leider gesellten sich ihnen etwa 150 Pfarrer in der Versammlung bei, die gewöhnlich mit ihnen stimmten, zufolge jenes blinden Oppositionsgeistes, in den die untergeordnete Geistlichkeit so leicht gegen die Bischöfe verfällt, und weil sich gerade Geistliche, die in politische Kämpfe hineingezogen werden, so leicht von Andern imponiren und ins Schlepptau nehmen lassen, oft aus übertriebener

Bescheidenheit und einer Ueberschätzung fremden Gewichts. Diese 150 Pfarrer bildeten, nach dem Austritte vieler Anderer, die Mehrheit der Geistlichkeit; und wenn diese, die den Schweif der Jansenisten bildeten, wollend oder nichtwollend, in eine der Kirche feindliche Strömung hineingezogen wurden, so läßt sich erwarten, daß der größere Theil der übrigen Versammlung hierin noch weiter ging, als sie. Auch der Bischof von Autun, Talleyrand, der um jeden Preis eine politische Rolle spielen wollte, hatte sich der revolutionären Bewegung, deren Sieg er voraussah, angeschlossen. Verfechter der kirchlichen Rechte in der Versammlung waren der Erzbischof Boisgelin von Aix, der Abbé Montesquiou, beide früher zu liberalen Ansichten hinneigend, besonders aber der Abbé Maury, der in seiner Jugend mit den Encyclopädisten im Bunde gestanden, und durch d'Alembert befördert worden war. Später arbeitete er in den Cabinetten der Minister Brienne und Lamoignon; er besaß allseitige Kenntnisse, und eine bewunderte Beredtsamkeit. Seine weitern Schicksale, besonders wie er Cardinal und im J. 1810 Erzbischof von Paris geworden, siehe Bd. VI. S. 940. In den sich steigernden ungerechten Maßregeln, welche die Versammlung gegen die Geistlichkeit und die Kirche ergriff, glaubte sie in ihrem unbeschränkten Rechte zu sein; sie handelte im Geiste des 18. Jahrhunderts, und konnte sich auf gekrönte Vorgänger, wie einen Joseph II., als Auctoritäten stützen. Aus Grundsatz und Ueberzeugung glaubte die Versammlung die geistlichen Güter gegen Uebernahme der Cultcosten und Besoldung der Geistlichen aus der Staatscasse einziehen zu dürfen. Doch fand der Antrag der Einziehung der Kirchengüter eine Minderheit von 346 gegen 568 Stimmen. — Nachdem die Versammlung die Güter der Kirche eingezogen, und die Klöster aufgehoben, ging sie daran, den äußern Bestand der französischen Kirche völlig umzuwandeln, indem sie in die bisherige kirchliche Verfassung das Princip der Democratie hineintrug, und die Kirche völlig der neuen Staatsverfassung unterwarf. Zu diesem Zwecke mußte sie Frankreich factisch von Rom losreißen. Ehe es zu dieser äußersten aber nothwendigen Folge der neuen Verfassung Frankreichs kam, erhob Papst Pius VI. wiederholt seine Stimme gegen die Eingriffe der Versammlung in das Leben der Kirche. Zum ersten Male behandelte er im geheimen Consistorium vom 29. März 1790 den Nothstand der französischen Kirche. Schon vor dieser Allocution hatte der hl. Vater öffentliche Gebete für Frankreich veranstaltet. Der Papst sieht voraus, daß seine Stimme wohl verhallen werde „vor einem wilden Pöbel, der sich allen Ausschweifungen überlassen hat, welcher brennt, raubt, martert, mordet und jedes menschliche Gefühl erstickt hat; ja er fürchtet, daß dieser Pöbel zu noch andern Verbrechen würde gereizt und angefeuert werden.“ Darum habe auch der Papst so lange geschwiegen, bis es Zeit gewesen, zu sprechen. Da aber seine Stimme nicht bis zur französischen Nation hindringen könne, so sei es um so nothwendiger, das Flehen zu Gott zu vervielfältigen. Am 31. März schreibt der Papst an den Cardinal La Rochefoucauld, Erzbischof von Rouen, indem er einem Gesuche desselben vom 9. März, betreffend Dispens von Klostergelübden, willfahrt. Am 10. Juli schreibt der Papst an König Ludwig XVI., um ihn gegen die Bestätigung der Beschlüsse über die Geistlichkeit zu bestärken. Wollte er diese Verordnungen billigen, so würde er seine ganze Nation in einen allgemeinen Irrthum verwickeln, sein Reich zu einer Kirchentrennung, vielleicht zu einem grausamen Religionskriege, fortreißen. Denn eine bürgerliche Versammlung habe nicht das Recht, die Lehre und Kirchenzucht umzuändern, die Bande der Hierarchie zu lösen, über die Wahl der Bischöfe und Abschaffung der bischöflichen Stühle zu beschließen, überhaupt das Gebäude der katholischen Kirche nach Willkür zu erschüttern und zu verstümmeln. Habe der König seinen königlichen Rechten auch viel vergeben, so stehe es doch nicht bei ihm, was Gott und der Kirche, deren erstgeborner Sohn er sei, gebühre, zu vergeben. Zugleich spricht der Papst die Erwartung aus, daß das französische Volk das Anerbieten des Volks von Avignon, mit Frankreich vereinigt zu werden, nicht annehmen und daß auch der König ein

solches Geschenk verabscheuen werde. An demselben Tage schreibt der Papst an die Erzbischöfe Johann Georg von Vienne, und Hieronymus Maria von Bordeaux, welche beide im Rathe des Königs sich befanden, damit sie in dem angedeuteten Sinn den König zurückhalten mögen von der Bestätigung so verderblicher Beschlüsse. Der Erzbischof von Vienne antwortete am 29. Juli, er werde nicht sein graues Haupt, mit der Schande und dem Verbrechen des Verraths an der Religion belastet, in die Hölle stürzen; der Erzbischof von Bordeaux antwortete in ähnlichem Sinne am 8. August. Inzwischen hatte die Nationalversammlung die Civilconstitution des Clerus am 12. Juli definitiv angenommen. Nach derselben wurden alle alten Bisthümer aufgehoben; es sollten von nun an 83 Bisthümer, entsprechend der Zahl der 83 Departements, bestehen, die Grenzen der Bisthümer sollten mit denen der Departements zusammenfallen, und die Hauptstädte der letztern sollten auch die Bischofssitze sein. Die Bischöfe sollten hinfort weder vom Könige gewählt, noch vom Papste bestätigt werden; sie sollten vielmehr, wie die übrigen Beamten, aus der Wahl der Departements hervorgehen, gleichwie die Pfarrer nicht mehr von den Bischöfen, sondern von den Gemeinden gewählt werden sollten. Diese Verfassung sollte, ohne Genehmigung des Papstes eingeführt, von dem Clerus einfach angenommen und befolgt werden. Man drang in den König, diese Civilconstitution zu bestätigen. Durch dieses Andringen kam er in die größte Noth. Den Beschluß der Einziehung der geistlichen Güter hatte er, wenn auch widerstrebend, bestätigt. Die „Constitution civile du clergé" berührte die Disciplin der Kirche; er hätte diese Verfassung sogleich und unbedingt verworfen, wenn er die Macht dazu gehabt. Er wählte den Ausweg, sich an den Papst zu wenden, damit dieser soweit als möglich nachgebe und die französische Geistlichkeit nicht noch größern Gefahren aussetze. Der Brief des Königs ist vom 28. Juli. Als die Nationalversammlung von diesem Schritte des Königs Kunde erhalten hatte, drang sie um so stürmischer auf die Bestätigung ihrer Beschlüsse, die der König nicht entschieden verweigerte, aber hinausschob. Nachdem der Papst am 4. August auf eine Anfrage des Bischofs von St. Pol de Léon vom 28. Juni unter anderm eine Versammlung der französischen Bischöfe in der gegenwärtigen Lage widerrathen hatte, antwortete er dem Könige am 17. August auf sein durch den Cardinal Bernis (s. d. A.) überreichtes Schreiben kurz und ohne den verlangten Bescheid, weil eine zu diesem Zwecke anberaumte Versammlung von Cardinälen nicht so zeitig gehalten werden konnte. Am 1. September antwortet der Papst auf ein Schreiben des Tussan Franz Joseph (de Saint-Luc), Bischofs von Quimper vom 11. Juli, worin er denselben gleichfalls auf die Entscheidung der von ihm niedergesetzten Congregation von Cardinälen vertröstet. Dieser ehrwürdige Bischof verkündigte den 21. September vor seinem Capitel eine feierliche Erklärung gegen die Constitution des Clerus. Diese Erklärung ließ das Capitel, als schon einige Tage nach derselben der Bischof mit Tode abgegangen war, am 5. October bekanntmachen. Am 8. September richtete der Papst eine ähnliche vertröstende Antwort auf ein Gesuch des Bischofs von Amiens vom 13. August. Am 22. Sept. schreibt der Papst wiederholt an den König, daß die Ertheilung einer frühern Entscheidung bei der unberechenbaren Wichtigkeit des Gegenstandes durchaus unmöglich gewesen, daß er eine Congregation von 20 Cardinälen niedergesetzt, die eifrig arbeiten und am 24. Sept. zu einer Versammlung zusammentreten werden. Die stürmische Bewegung in Paris ging inzwischen ihren ungehemmten Lauf. Am 27. August wurde die Ehe als Civilcontract erklärt; die Acte über Geburt, Ehe und Todesfall wurden bürgerlichen Behörden zuerkannt. Merkwürdig genug verweigerte an demselben Tage der Pfarrer von St. Sulpice die Einsegnung der Ehe des Schauspielers Talma. Der Erzbischof von Aix, Boisgelin, veröffentlichte eine Erklärung, worin die wahren Grundsätze der Kirche einfach dargelegt waren; in vierzehn Tagen hatten sich schon 110 Bischöfe dieser „Exposition des principes," durch welche die Civilconstitution verworfen wurde, angeschlossen. Am 10. Oct.

wandte sich eine Anzahl französischer Bischöfe in ihren dringenden Anliegen an den Papst und übersandten ihm die erwähnte „Expos. des principes." Die Nationalversammlung aber beschloß am 27. November, um jeden Widerstand zu brechen, daß alle Bischöfe und Pfarrer die Civilconstitution beschwören, und daß die Eidweigernden ihrer Stellen entsetzt werden sollten. Wieder wandte sich der König an den Papst. In Frankreich sprengte man aus, daß die Priester nachgeben; um ihnen Zeit zum Nachdenken zu geben, wurde die Eidesabnahme um zwei Monate verschoben. Der König, mehr und mehr bedrängt, bestätigte endlich die bürgerliche Verfassung der Geistlichen, sanctionirte aber nicht den verlangten Eid auf dieselbe. Hundert und fünfzig Bischöfe und Pfarrer verlangten mit der Eidesleistung so lange warten zu dürfen, bis sich der Papst oder ein Concil über diese Frage erklärt hätte; doch wurde auf dieses Verlangen keine Rücksicht genommen. Die Weigerung des Königs erregte besonders die Wuth der Jansenisten, an deren Spitze sich Camus befand; dieser meinte, das Decret über die Eidesleistung bedürfe gar nicht der königlichen Bestätigung. Die Demagogen nahmen zu Aufreizungen und Drohungen ihre Zuflucht; in Zeitungen und Clubs wiederhallte ihr Wuthgeschrei; man drohte, den Capet und seine Familie zu erwürgen, wenn er nicht nachgebe. Volksmassen umtobten die Tuilerien; man drohte mit einem zweiten 5. und 6. October. Den 22. December erklärte sich die Versammlung aus Anlaß der drohenden Gefahr in Permanenz; sie schickte ihren Präsidenten an den König. Bei Ludwig befand sich seine zitternde Familie; seine Kinder schmiegten sich an ihn an, als sie den wilden Lärm hörten. Ludwig, der nicht die Ermordung der Seinigen veranlassen wollte, that seiner Ueberzeugung Gewalt an, und bestätigte in einem Schreiben an den Präsidenten Beauharnais den Beschluß vom 27. November. Durch diese Nachgiebigkeit gegen den Angriff auf die göttliche Ordnung der Kirche fühlte er sich von nun an in seinem Gewissen beunruhigt, und vergab sich diese Schwäche nie. Er sann von nun an ernstlich sich durch die Flucht seinem Gefängnisse zu entziehen. Selbst in seinem Testamente klagte er sich über jene Schwäche mit rührender Demuth an. „So zart war das Gewissen dieses Fürsten, dem hierin wenige seines Gleichen ähnlich gewesen sind" (Arnd, franz. Revolution II. Bd. S. 104). Jetzt, da der König nicht widerstanden, hoffte man auch den Widerstand der Geistlichkeit gebrochen zu haben. Zuerst sollten die Geistlichen, Bischöfe und Priester, welche in der Nationalversammlung saßen, den Eid leisten. Um sie einzuschüchtern, ließ man kein Mittel unversucht. Umsonst sprachen de Cosalèz und der Graf von Montlosier gegen dieses schreiende Unrecht; umsonst schlug der so hochverehrte Bischof von Clermont (de Bonald) eine Veränderung des Eides vor, wodurch die geistliche Auctorität zugleich mit den Rechten des Staates anerkannt würde. Die Mehrheit blieb taub. Auf den 4. Januar 1791 wurde die entscheidende Sitzung anberaumt. Eine dichtgedrängte Volksmenge hatte den Sitzungssaal umringt, welche die Geistlichen, die durch ihre Reihen hindurchschritten, mit Aeußerungen des Hasses und Drohungen begleiteten, die Tribunen waren mit Jacobinern und anderm Gesindel angefüllt. Abgeordnete der Rechten verlangten dringend, daß man die drohenden Haufen, aus deren Mitte man schon die Rufe: „an die Laterne mit denen, welche verweigern" vernahm, auseinandertreibe. Aber das wollte oder konnte man nicht. Nach einem entsetzlichen Lärmen schritt man endlich zum Namensaufrufe, nach den Alphabetbuchstaben der Bisthümer. Zuerst sollte schwören der Bischof von Agen, de Bonnac. Er wollte eine Rede halten, aber man rief ihm zu: „Keine Worte weiter; wollt ihr den Eid leisten, oder nicht?" „Ich empfinde keinen Kummer über den Verlust meiner Stellen und Einkünfte, rief der Bischof; ich kann den Eid nicht leisten, den ihr verlangt, ihr selbst würdet mich verachten, wenn ich es thäte!" Die Folgenden, welche aufgerufen wurden, begleiteten in der Regel ihre Weigerung mit einer Erklärung. Besonders hielt St. Aulaire, Bischof von Poitiers, eine ergreifende Rede, in Folge deren die Versammlung beschloß, man solle nur mehr mit Ja oder Nein

stimmen. Dennoch begleiteten eine Menge Priester ihr Nein mit einigen kräftigen Protestationen. Der Pfarrer Fournetz, Abgeordneter aus dem Bisthum Agen, rief: „mein Bischof hat den Eid verweigert und ich rechne es mir zum Ruhme, ihm zu folgen, wie der hl. Laurentius seinem Hirten folgte.“ Oft, wenn ein Geistlicher auf die Tribune stieg, drang von dem Pöbel draußen der Ruf in den Saal: „an die Laterne, an die Laterne mit ihm!“ Er erhob dann gewöhnlich seine Stimme noch lauter, indem er seine Weigerung aussprach. Von den gegenwärtigen Bischöfen leistete nur Talleyrand, Bischof von Autun, den Eid. Außerhalb der Versammlung schwuren noch drei, der Cardinal von Lomenie, Erzbischof von Sens, der seinen Cardinalshut nur als früherer französischer Minister erhalten hatte; ferner der Bischof von Orleans, von Jarente und von Savines, Bischof von Viviers. Der letztere war in einer Art von Wahnsinn, als er schwur, nahm später seine Irrthümer zurück und starb im J. 1814. Unter 255 Pfarrern oder Priestern schwuren, besonders auf Antrieb von Grégoire und Guttes, etwa 70. In dem Artikel „Grégoire“ (Bd. IV. S. 674) heißt es, daß 80 Pfarrer und 4 Bischöfe geschworen; der neueste teutsche Geschichtschreiber über die Revolution, Arnd, sagt (a. a. O. S. 106): „Unter den anwesenden Prälaten leisteten nur drei, der Erzbischof von Sens und die Bischöfe von Autun und Orleans, und unter den Pfarrern nur Einer den Eid.“ So erfreulich die letztere Annahme wäre, so glauben wir doch der Angabe des Alex. Mazas folgen zu sollen, nach der in der Versammlung außer Talleyrand 70 Priester schwuren. Die aus der Versammlung heraustretenden Geistlichen wurden vom Volke mit Schimpfreden, viele mit Stößen und Schlägen empfangen. Viele von ihnen kamen später unter den Dolchen der Mörder oder dem Beile der Guillotine um das Leben. Ueber diese Eidesleistung sagt Al. Mazas „die französische Ehre war von den Parlamenten, vom hohen Adel, von der Bürgerschaft verrathen worden; vom Clerus aber ward sie, obwohl es ihm nicht nur den Verlust seiner Güter, sondern auch Ströme Bluts kostete, vertheidigt.“ Und Ed. Arnd drückt sich in demselben Sinne aus. „Der französische Clerus legte mitten unter der zerstörendsten und wildesten Bewegung, die es je gegeben, die Alles zum Schwanken und Fallen zu bringen schien, einen, selbst wenn man von allen religiösen und politischen Ueberzeugungen abstrahiren will, merkwürdigen Beweis von Muth und Standhaftigkeit ab. Das in ihm waltende Princip war, ungeachtet des widerstrebenden Geistes der Zeit, mächtiger als das, welches das Königthum und den Adel belebte, und er gab den Angriffen seiner Gegner weniger nach. Der französische Clerus bewahrte, ungeachtet der blutigsten Verfolgung, der tiefsten Isolirung, der totalen Umwälzung aller weltlichen Verhältnisse, den ihm eigenthümlichen Charakter, und verblutete nicht an seinen Wunden, während Königthum und Adel eine Zeit lang ganz verschwanden, und später nur in sehr veränderter Form wieder erstanden. Ungeachtet der persönlichen Schwäche und Beschränktheit so vieler Mitglieder des Clerus gab ihm die Vorstellung, eine über alle sinnlichen Grenzen und endliche Formen erhabene Ordnung zu vertheidigen und deren sichtbarer Vertreter zu sein, eine größere innere Stärke als Königthum und Adel besaßen, die, einzig im Boden der Welt wurzelnd, sich dessen Umwälzungen nicht zu entziehen vermochten“ (Arnd, Gesch. der franz. Revolution II. Bd. S. 106). Die geistlichen Deputirten, welche den Eid verweigert, mußten nun ihre Sitze in der Versammlung aufgeben; auch verloren sie ihre sonstigen Stellen und Einkünfte. Doch wurde ihnen, als Mitgliedern des geistlichen Standes, eine obwohl sehr geringe Pension ausgesetzt, zur Entschädigung für die Einziehung der geistlichen Güter. Von weitern Verfolgungen blieben diese Geistlichen vorderhand verschont. Auch von allen übrigen Geistlichen Frankreichs wurde der Civileid verlangt; und eine Anzahl derselben leistete diesen Eid. Aus ihnen wurden die sogenannten „constitutionellen“ Bischöfe und Pfarrer erwählt. Tausende von Geistlichen aber, welche den Eid verweigert, wurden von ihren Stellen vertrieben. Die Priester, welche

geschworen hatten, hießen von nun an prêtres assermentés oder jurés; die Eidweigernden hießen prêtres nonjurés oder réfractaires. Alle religiösen und königlich gesinnten Leute in Frankreich mieden gewissenhaft jeden Umgang und jede geistliche Gemeinschaft mit den geschwornen Priestern; sie empfingen nur die Sacramente und wohnten nur den gottesdienstlichen Verrichtungen derjenigen Priester an, welche das bürgerliche Gesetz von ihren Stellen vertrieben hatte. Weil die Nationalversammlung das von ihr verkündigte Princip der religiösen Freiheit nicht verletzen wollte, erlaubte sie den eidweigernden Priestern, ihren Gottesdienst in Privatgebäuden zu halten. Bei diesen Versammlungen schlossen sich die Gegner der neuen Ordnung enger an einander an; der Pöbel in Paris und in den größern Städten aber suchte diese religiösen Zusammenkünfte zu stören. Von dieser Zeit an wurde der Bund zwischen dem Adel und der Geistlichkeit wieder enger geknüpft, während der niedere Clerus, soweit derselbe nicht verkommen war, von seinen liberalen Bestrebungen geheilt wurde. Nicht alle „constitutionellen" Bischöfe nahmen die auf sie gefallenen Wahlen der Departements an; so wurde der Generalvicar von Dol zu dem neuen bischöflichen Stuhle von Laval ernannt, und der Bischof von Dol, der dessen vorzügliche Eigenschaften kannte, ermahnte ihn dringend zur Annahme der Wahl, der Papst aber, an den sich der Gewählte gewendet hatte, billigte vollkommen dessen Entschluß, die unkirchliche Wahl zurückzuweisen — 2. Februar 1791. Auch an den Bischof von Toulon (de Castellanne) richtet der Papst am 9. Februar auf dessen Zuschrift vom 17. Januar einen aufmunternden Brief. Er möge sich nicht durch die Menge derer schrecken lassen, die von seinem Clerus zu der Weltrotte übergegangen seien. Er solle die bischöfliche Ruthe, mit Sanftmuth umwunden, weise gegen die Abgefallenen anwenden, welches Verfahren wirklich durch die nicht kleine Anzahl derjenigen sich empfehle, welche in den übrigen Sprengeln Frankreichs von dem Irrwege zu der Reue zurückgekehrt seien. Auch an mehrere andere Personen, u. a. an Klosterfrauen, schrieb der Papst auf deren Anfragen in dieser Zeit der Bedrängniß und Noth. Vielen Kummer machte dem hl. Vater in dieser Zeit das unwürdige Betragen, oder sagen wir besser der tiefe Fall des Cardinals der hl. römischen Kirche und Erzbischofs von Sens, de Lomenie de Brienne. Etienne Charles, Graf Lomenie de Brienne, wurde zu Paris im J. 1727 geboren; im J. 1752 wurde er Großvicar des Erzbischofs von Rouen; im J. 1760 Bischof von Condom im Erzbisthume Bordeaux; im J. 1763 Erzbischof von Toulouse. Im J. 1766 war er Mitglied einer Commission zur Reform der geistlichen Orden. Es war dieses eine gemischte Hofcommission, von Ludwig XV. auf Drängen der Jansenisten und Ungläubigen unter dem Vorwande niedergesetzt, die Klöster zu reformiren, in der That aber sie aufzuheben; sie bestand aus 5 Staatsräthen und 5 Erzbischöfen. Lomenie, der verrufenste in dieser Commission, suchte Zwietracht unter den Orden zu erregen, um dadurch den Umsturz der Klöster zu beschleunigen. Unter dem Vorwande der Vereinigung wurden viele kleinere Convente aufgehoben. Im J. 1767 hörten allein 27 kleinere Benedictinerabteien auf; und bis zum J. 1788 hatte diese Klosterreformation bereits 1600 Klöster verschlungen. Lomenie wurde aber auch beschuldigt, die Einkünfte verschiedener Abteien verschlungen zu haben. Durch solche Reformen mochte der Prälat seine Befähigung zum Finanzminister erlangt haben, welcher er im J. 1787 nach der Entlassung Calonnes wurde. Er stürzte aber Frankreich in größere Schulden. Trotzdem wurde er Premierminister und Erzbischof von Sens. Als aber die Staatscasse ihre Zahlungen einstellte, wurde er entlassen und Necker trat an seine Stelle, Lomenie aber erhielt zur Entschädigung neue Pfründen und den Cardinalshut. Von einer Reise nach Italien kehrte er im J. 1790 zurück, leistete wie gesagt, den Priestereid — und nannte sich constitutioneller Bischof des Departements der Yonne. Am 23. Nov. 1790 schrieb er an den Papst noch wie ein Bischof der katholischen Kirche; aber am 31. Januar 1791 richtete er einen zweiten Brief an den hl. Vater, worin er u. a. erklärt, er

habe den von der Nationalversammlung verlangten Eid geleistet, doch sei dieser Eid nicht als eine Beistimmung der Seele anzusehen; daß aber durch ihn, indem er die Verordnungen der Nation durch seine Auctorität vollziehe, dieselben von allem, was sie Unrechtmäßiges gehabt haben könnten, gereinigt würden. Darüber schreibt ihm der Papst am 23. Februar u. a., er habe den Purpur durch nichts mehr beschimpfen können, als durch Leistung des bürgerlichen Eides, und durch das, was er in Folge desselben gethan. In einem baldigen Schreiben an die Bischöfe Frankreichs werde der Papst die Bosheit seiner Irrungen aufdecken, und ihn auch der Cardinalswürde berauben, wenn er nicht durch eine würdige Buße sein öffentliches Verbrechen widerrufe. In einem weitern Briefe vom 26. März an den Papst legte nun Lomenie seine Cardinalswürde nieder, wobei er sich höchst unanständige Bemerkungen erlaubte. Lomenie verfiel der verdienten Verachtung. Im J. 1793 wurde er verhaftet, entlassen und dann wieder verhaftet. Im J. 1794 sollte er eben nach Paris geführt werden, als man ihn todt in seinem Bette fand. Man glaubte, daß er sich selbst vergiftet habe. Am 10. März erließ endlich der hl. Vater an die 30 französischen Bischöfe, welche am 10. Oct. des J. 1790 ihm die vorhererwähnte „Exposition des Principes“ übersandt hatten, eine sehr ausführliche Antwort, welche die Ueberschrift trägt: „Unserm geliebten Sohne, Dom. Rochefoucault, Cardinal der hl. R. K., und dem ehrwürdigen Bruder, dem Erzbischofe von Aix und allen, welche die Erklärung über die Grundsätze der Constitution des Clerus unterzeichnet haben“ (in der collectio Brevium-Pii P. VI. in Sachen der franz. Revolution. Aug. 1796, steht dieses Breve S. 18 bis S. 109). Der Papst berichtet, was er bis jetzt in Sachen der französischen Kirche gethan. Dem Könige habe er bis jetzt noch nicht bestimmt antworten können in Beziehung auf die von ihm verlangten Zugeständnisse, da er — der Papst — die nothwendigen Actenstücke, besonders die Gutachten der Bischöfe aus Frankreich, noch nicht erhalten habe. Die Puncte, um deren Bewilligung der König bei dem Papste nachsuchte, waren allerdings derart eingreifend und bedenklich, daß wir die Verzögerung einer entscheidenden Antwort wohl begreifen; der Papst sollte in die Theilung und Aufhebung der Bisthümer willigen, von den bisher beobachteten Formen bei Errichtung neuer Bisthümer dispensiren u. dgl.; der erwählte Bischof sollte sich nicht an den Papst um Bestätigung wenden, sondern ihm nur seine Wahl anzeigen dürfen; der Bischof aber sollte von der Volksmenge erwählt werden. Was würde aus solchen Wahlen folgen, sagt der hl. Vater, denen Juden, Ketzer und vielartige Irrgläubige in nicht geringer Zahl beiwohnen würden; könnten nicht Männer erwählt werden, die mit den Irrgläubigen im Bunde, die selbst deren Schüler wären? Ueber den Eidschwur oder besser Meineid des Bischofs von Autun sagt der Papst: Auf diese Nachricht „wurden wir von einem solchen Schmerze fast entseelt, daß wir das, was wir an euch schreiben, unterbrechen mußten. Unser Kummer wuchs so mächtig, daß unser Augapfel weder Tag noch Nacht schwieg, indem wir diesen Bischof von den andern losgerissen, und von seinen Amtsgenossen getrennt sahen, und er bisher aus allen der einzige ist, welcher Gott zum Zeugen seiner Irrthümer anrief.“ Das Capitel und der Clerus von Autun habe sich feierlich gegen den eigenen Bischof erklärt. Den Bischöfen Frankreichs ruft der Papst zu: „Seid starken und unerschütterlichen Muthes und laßt euch durch keine Gefahrankündigungen noch Drohungen von der betretenen Bahn abschrecken und denkt, daß, wie David furchtlos dem Riesen, die Machabäer unerschrocken dem Antiochus, so auch Basilius dem Valens, Hilarius dem Constantius, Ivo von Chartres dem König Philipp geantwortet haben.“ Sie mögen ihn auch, da sie die Verhältnisse in Frankreich besser kennen, mit ihrem Rathe unterstützen, um die Vereinigung der Gemüther bewirken zu können. Auf dieses Breve antworteten die Bischöfe am 3. Mai 1791. Ihr Schreiben wurde in ganz Frankreich verbreitet. Sie sagen u. a.: „Nun ist es offenbar, daß die Meinung des Papstes und unsere eine und dieselbe ist, und in ihr alle Kirchen des Erdbodens einhellig übereinstimmen. —

Nun wird es nicht mehr erlaubt sein, daß die Gläubigen ihre Gemüther von der Fluth dunkler Zweifel hinreißen lassen, oder die Unwissenden und Schlechtunterrichteten sich ferner in Meineide stürzen, auch wird es Keinem unbekannt sein dürfen, daß die neue Constitution des gallicanischen Clerus, welche durch die apostolische Auctorität im Geringsten nicht bestätigt werden wird, mit dem uralten Glauben und der Uebung jener Religion, in welcher wir das Glück haben, geboren zu sein, und in welcher wir gewiß leben und sterben werden, keineswegs bestehen könne." An demselben Tage (10. März), an welchem der Papst den Bischöfen geschrieben, schrieb er in dem gleichen Sinne an den König von Frankreich. Der Papst könne die Constitution des Clerus durchaus nicht bestätigen, wie der König aus dem beigelegten Breve an die Bischöfe ersehen werde. „Deine Majestät selbst versprach uns, in unserer Religion zu leben und zu sterben, und dieses Versprechen war für uns eine Quelle unnennbaren Trostes. Nun aber wird jenes selbst für dich eine Quelle des bittersten Seelenschmerzens sein, da du siehst, daß du durch deine Bestätigung alle diejenigen von der Einheit der Kirche losgerissen hast, welche den von der Versammlung vorgeschriebenen Eid geleistet haben, oder den gottlosen Grundsätzen, welche die Constitution des Clerus vorschreibt, beigetreten sind, und du so den großen und vor allem andern glänzenden Ruhm, den du durch Vertheidigung der Religion in deinen Staaten erwerben konntest, zurückgestoßen hast, und folglich von deinen Vorfahren abgeartet bist, die dieselbe immer unerschrocken und treu beschützt haben." Soviel er noch könne, möge der König die Bischöfe und die Kirche schützen. Am 30. März schreibt der Papst dem J. Guegan, Rector zu Pontisy, das ihm angetragene constitutionelle Bisthum von Vannes standhaft auszuschlagen. An demselben Tage schreibt der Cardinal de Zelada im Auftrage des Papstes an den zum Bischofe unrechtmäßig erwählten Nicolaus Philibert, der seine Geneigtheit zu Annahme dieser Wahl am 10. Februar dem Papste angezeigt hatte, „er solle unverweilt von seinem Beginnen abstehen, und sowohl hierin als in allem andern den Befehlen des apostolischen Stuhls, welche er wie Aussprüche Jesu Christi anzunehmen versprochen habe, gehorchen". Den Vicarien des Bisthums Autun schreibt derselbe am 2. April im Namen des Papstes, daß die Freude und das Vergnügen des hl. Vaters unsäglich gewesen, als er das von ihnen in ihrem Briefe vom 23. Februar geäußerte Gefühl des Eifers und des Gehorsams gegen den apostolischen Stuhl und die Religion erfahren habe. Sie werden ihrem Wunsche gemäß in ihrer Gewalt bestätigt. Am 13. April richtete der hl. Vater ein Breve „an die geliebten Söhne, die Cardinäle der hl. römischen Kirche, an die ehrwürdigen Brüder, die Erzbischöfe und Bischöfe, und die geliebten Söhne, die Capitel, die Geistlichkeit und das Volk des französischen Reiches". Dieses Breve ist von entscheidendem Inhalt. Alle jene Geistlichen, welche den Bürgereid geleistet haben, sind suspendirt. Nach diesem Schreiben war indeß die Zahl der Bischöfe, welche geschworen hatten, wenigstens fünf. „Unter denen, welche durch die Bosheit und Ränke Anderer zum Falle gebracht wurden, war Carl Bischof von Autun der erste, ein rasender Anhänger der Constitution; der zweite war Johann Joseph, Bischof von Lidda, der dritte Ludwig, Bischof von Orleans, der vierte Carl, Bischof von Viviers, der fünfte der Cardinal von Lomenie, Erzbischof von Sens, und einige wenige unglückselige Hirten von zweitem Range." Am 24. Febr. sei die Kirchenspaltung in Paris zur Vollendung gediehen. An diesem Tage habe sich der Bischof von Autun mit dem Bischofe von Babylon, den der Papst mit dem Pallium beehrt, und dessen Einkünfte er vermehrt habe, sowie mit dem Bischofe von Lidda vereinigt, um schismatische Weihen vorzunehmen. Der Bischof von Lidda sei schon vorher ein Gegenstand des Hasses und des Greuels aller Gutgesinnten geworden, weil er sich von der wahren Lehre des Bischofs und Capitels von Basel, dessen Suffragan er sei, entfernt habe. Der Bischof von Autun habe unter Assistenz der beiden Letztgenannten am 24. Februar in der Kirche des Oratoriums dem Al. Expilly, und

dem Cl. Eust. Franc. Marolles die kirchenräuberischen Hände aufzulegen gewagt, mit Hintansetzung und Verhöhnung aller Kirchengesetze, von denen Expilly der Kirche von Quimper, Marolles der Kirche von Soissons habe aufgedrängt werden sollen. Der Bischof von Lidda aber habe sich am 27. Febr. erfrecht, in Verbindung mit den Afterbischöfen Expilly und Marolles, den Pfarrer Saurine zum Bischofe von Acqs zu weihen, obgleich der beste Hirte dieser Kirche noch lebe. Der Bischof von Lidda aber habe sich bald darauf zum Bischofe von Paris ernennen lassen, obgleich der rechtmäßige Erzbischof noch lebe. Dieser Bischof von Lidda ist derselbe Mann, den unsere Leser unter dem berüchtigten Namen „Gobel" kennen. Joh. Bapt. Joseph Gobel wurde im J. 1727 zu Thann in Oberelsaß geboren; er erhielt seine Erziehung in Rom, wurde Canonicus von Porentruy (Pruntrut), im J. 1772 Bischof von Lidda in partibus, und Suffragan des Fürstbischofs von Basel. Im J. 1789 wurde er als Deputirter der Geistlichkeit zu den Nationalständen ernannt, schloß sich an die Jacobiner an und nannte sich constitutioneller Bischof von Paris, von Obermarne und Oberrhein, welche „constitutionelle" Komödie er bis zu seiner „radicalen" Abschwörung des Christenthums fortspielte. Der „constitutionelle Bischof" von Paris wanderte immer „weiter fort auf dem Wege des Verbrechens; in Begleitung der Afterbischöfe Expilly und Saurine, weihte er am 6. März, in der Kirche des Oratoriums, mit der nämlichen kirchenschänderischen Hand, den Pfarrer Massieu, einen der Deputirten der Nationalversammlung, zum Bischofe von Beauvais, den Pfarrer Lindet, ebenfalls einen Deputirten, zum Bischofe von Evreux, den Deputirten Pfarrer Laurent zum Bischofe von Moulins, den Pfarrer Heraudin zum Bischofe von Chateauroux, obgleich die beiden ersten von diesen Kirchen ihren rechtmäßigen Hirten noch hatten, die beiden andern noch nicht durch apostolische Auctorität zu bischöflichen Stühlen erhoben worden waren". Der Afterbischof Expilly von Quimper erließ seinerseits am Tage nach seiner Weihe (den 25. Febr.) einen Hirtenbrief, worin er die Constitution des Clerus zu rechtfertigen sucht, und sich heuchlerisch auf ein Schreiben berief, das er am 18. Nov. 1790 an den Papst zum Beweise seiner Verbindung mit dem hl. Stuhle gerichtet hatte. — Um nun der wachsenden Kirchenspaltung zeitig einen Damm entgegenzusetzen, erklärt der hl. Vater, um die Irrenden zu ihrer Pflicht zurückzuführen, um die Guten in ihrem Vorhaben zu befestigen, und um die Religion in diesem blühenden Reiche aufrecht zu erhalten, bestimmen wir, nach dem Rathe unserer ehrwürdigen Brüder der H. R. K. Cardinäle, nach dem Wunsche des ganzen Bischöflichen Vereins der französischen Kirche, und nach dem Beispiele unserer Vorgänger, durch den Inhalt des Gegenwärtigen, kraft der in unsern Händen liegenden apostolischen Macht, daß alle Cardinäle der H. R. K., Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte, Vicarien, Stiftsherrn, Pfarrer, Priester, und alle, welche zu der geistlichen Fahne gehören, sie seien Welt- oder Ordensgeistliche, die den bürgerlichen Eid, jene giftsprudelnde Quelle und Mutter alles Irrens, und die vorzüglichste Quelle der Betrübniß der französischen Kirche, einfach und ohne Vorbehalt, wie es von der Nationalversammlung verlangt wurde, geschworen haben, wenn sie diesen Eid nicht innerhalb 40 Tagen, von heute an gerechnet, widerrufen, von der Ausübung jeder Weihegewalt suspendirt sind, und die Irregularität verwirkt haben, wenn sie Ordenshandlungen verrichtet haben. Ferner erklären wir im Besondern, daß die Wahlen der Obenerwähnten, Expilly, Marolles, Saurine, Massieu, Lindet, Laurent, Heraudin und Gobel zu Bischöfen von Quimper, Soissons, Acqs, Beauvais, Evreux, Moulins, Chateauroux und Paris unrechtmäßig, kirchenräuberisch und durchaus nichtig gewesen seien und seien, wie wir sie denn auch zugleich mit der Errichtung der erwähnten Bisthümer Moulins, Chateauroux und anderer vernichten und aufheben. Wir erklären und beschließen gleichfalls, daß ihre gottlosen Weihen waren und sind unerlaubt, ungesetzlich, kirchenräuberisch, und durchaus gegen die Bestimmungen der hl. Canonen stattgefunden haben; und daß folglich diejenigen, deren Wahl frevelhaft und widerrechtlich

geschehen ist, aller kirchlichen und geistlichen Gerichtsbarkeit zur Seelsorge ermangeln, und daß sie, die auf unerlaubte Weise geweiht worden sind, von einer jeden Ausübung der bischöflichen Weihe suspendirt sind. Zugleich erklären wir von aller Ausübung der bischöflichen Weihe suspendirt Carl, Bischof von Autun, Johann Baptista, Bischof von Babylon, und Johann Joseph, Bischof von Lidda, welche die kirchenschänderischen Weihen vollzogen oder ihnen assistirten. Wir erklären auch, daß alle diejenigen von der Ausübung des priesterlichen oder eines jeden andern Ordens suspendirt seien, welche bei diesen verabscheuungswürdigen Weihen ihre Hilfe, ihren Beistand, ihre Einwilligung und ihren Rath ertheilt haben. Ferner wird dem erwähnten Expilly und den übrigen unrechtmäßig Gewählten und unerlaubter Weise Geweiheten unter Strafe der Suspension verboten, irgend eine bischöfliche oder Weihegewalt auszuüben. Auch diejenigen, welche die geistlichen Weihen von ihnen annehmen, sollen suspendirt sein, und wenn sie die empfangenen Orden ausüben, die Irregularität verwirkt haben. Alle künftigen Wahlen zu irgend welcher kirchlichen Würde, welche noch etwa nach den Grundsätzen der Civilconstitution des Clerus sollten vorgenommen werden, werden zum voraus als nichtig erklärt. Wenn die also Suspendirten nicht auf den Flügeln der Reue in den Schafstall der Kirche zurückkehren werden, so sollen sie mit den größern Strafen, welche in den Canones der Kirche gegen sie ausgesprochen sind, nicht verschont werden, und sie können fest überzeugt sein, daß der Bann der Kirche über sie ausgesprochen, und daß ihre Namen der ganzen Kirche mitgetheilt werden als Schismatiker, und von der Einheit der Kirche und des hl. Stuhles Losgetrennte. Dann folgt das Lob der übrigen treuen Bischöfe und die Aufforderung, den ihnen anvermählten Herden bis zum Tode treu zu sein. Entsprechend werden die Domherrn, die Pfarrer und Hirten des zweiten Ordens ermahnt. Die letzte Ermahnung ergeht an das gläubige Volk; es solle alle Eingedrungenen, sie mögen Erzbischöfe, Bischöfe oder Pfarrer heißen, fliehen, und keine Gemeinschaft in göttlichen Dingen mit ihnen haben; sie mögen innig verbunden bleiben mit dem hl. apostolischen Stuhle. Eine Abschrift mit einem kurzen Schreiben richtete der Papst an dem gleichen Tage (13. April) an den König Ludwig. Gleichlautende Abschriften des obigen Breves wurden an alle Metropoliten Frankreichs geschickt. Am 16. April richtete der Papst — neben mehreren andern Schreiben aus diesen Tagen — einen Brief voll der Lobsprüche an den Cardinal Rohan, Bischof von Straßburg, wegen dessen, was derselbe bisher in seinem Bisthume gegen die Neuerungen vorgekehrt hatte, was einigermaßen bemerkt zu werden verdient. Das Ueberstürzen der Revolution scheint den Cardinal Rohan mehr zu sich selbst zurückgeführt zu haben, während dieselbe Revolution den Cardinal Lomenie, den Bischof von Lidda u. a. vollends in ihren Strudeln begrub. An demselben Tage schreibt der Papst an die Katholiken von Straßburg, daß sie den ihnen aufgedrungenen Bischof fliehen, und sich an ihren rechtmäßigen Hirten halten sollen. Am 23. April richtete der hl. Vater an den Erzbischof von Avignon, die Bischöfe zu Carpentras, Cavaillon und Vaison, sowie an die Capitel, die Geistlichkeit und das Volk von Avignon und der Grafschaft Venaissin ein ausführliches Sendschreiben. Er erzählt den Abfall Avignons und der Grafschaft Venaissin von dem Gebiete des Kirchenstaates an Frankreich, und widerlegt die beschönigenden Vorwände eines solchen Abfalls. Sodann werden alle Handlungen, welche zum Zwecke der Einführung der bürgerlichen Constitution des Clerus vollbracht wurden, als nichtig erklärt. Einige abgefallene Geistliche werden suspendirt; der Clerus und das Volk aber werden aufgefordert, mit diesen Abgefallenen keine Gemeinschaft zu haben. Zugleich hebt der Papst als weltlicher Fürst alle von seinen Unterthanen zu Avignon und den Einwohnern der Grafschaft Venaissin gegen seine Rechte vorgenommenen Handlungen auf. Am 10. Mai ertheilt der hl. Vater den französischen Bischöfen wegen des besondern Nothstandes ihrer Kirchen außerordentliche Vollmachten und Dispensen. In Paris selbst hatte durch den am 2. April eingetretenen

Tod Mirabeau's, welcher dem Gange der Revolution in seiner letzten Zeit aus allen Kräften entgegengetreten war, die Revolution einen großen Sieg erfochten. Wenn irgend Jemand im Stande war, sie nicht eben zu besiegen, aber doch ihren Sieg zu verzögern, so war es der reiche Geist dieses Mannes; leider, daß neben der wunderbaren Kraft seines Geistes sein Charakter weniger Zutrauen einflößte; leider, daß er aus diesem Leben schied, ohne daß die Ahnung, ohne daß der Gedanke an ein anderes Leben in ihm aufgelebt zu sein scheint. — Er starb, wie die Mehrzahl der Heroen der Republik, ohne Sehnsucht nach den Tröstungen der Kirche. Zwei Tage nach seinem Tode wurde dem Mirabeau die Ehre des Pantheon zuerkannt. Da die Nationalversammlung selbst nichts Dauerndes schaffen, nichts auf- und ausbauen konnte, so streckte sie ihre Hände ohne Weiteres nach fremdem Eigenthume aus; sie ärntete da, wo sie nicht gesäet hatte; sie nahm die Kirche der hl. Genovefa (s. d. A.) in den Besitz, gab derselben den Namen „des Pantheon", einen Namen und Begriff, den sie gleichfalls dem Heidenthume entnommen hatte, und bestimmte dieses sogenannte Pantheon, das man eben so gut ein Pandämonium nennen konnte, zur Grabstätte der großen Männer, der Heroen, der Götter Frankreichs. Sie hatte freilich mit den Gottheiten, deren sterbliche Hülle im Pantheon ruhen sollte, ein eigenthümliches Mißgeschick. Denn sogleich ihr erster Heros, ihr Nationalgott Mirabeau, der wie irgend Einer an den Säulen des Königthums, der Religion und der alten Ordnung gerüttelt, und sich so als großer Mann legitimirt hatte, wurde nachher als geheimer Freund, als Mitverschworner des Königthums erfunden, der aus königlichen Händen Geld entgegenzunehmen sich nicht gescheut hatte. Die Nationalversammlung sah sich also veranlaßt, ihren ersten Nationalgott wieder aus seinem Heiligthum hinausschaffen, und ihn in ein gewöhnliches Grab beisetzen zu lassen. Ebenso ging es einer spätern Versammlung mit dem Nationalgotte Marat; auch dieser wurde im Pantheon beigesetzt, und später aus demselben hinausgeschafft. Der Grundstein zu der Kirche der hl. Genovefa wurde am 6. Dec. des J. 1764 (nach einem andern Berichte im J. 1757) durch Ludwig XV. gelegt. Der Architect Soufflot machte den Plan dazu. Die Hauptfaçade ist dem Pantheon in Rom nachgebildet. Die Kirche hat die Form eines griechischen Kreuzes, welches vier Schiffe bildet, die in ein gemeinschaftliches Centrum auslaufen, über welchem sich ein prachtvoller Dom wölbt. Die Façade ruht auf 22 Säulen. Als die Kirche 13 Jahre gestanden, drohte sie den Einsturz, da sie über den Katakomben von Paris gebaut ist. Am 4. April 1791 änderte die Nationalversammlung die Bestimmung des Gebäudes durch den Beschluß, daß in demselben die durch Talent, Tugend oder Vaterlandsliebe hervorleuchtenden Franzosen begraben werden sollten. Alle Zeichen, welche ein Gotteshaus zu charakterisiren pflegen, wurden aus der bisherigen St. Genovefakirche entfernt. Symbole der Freiheit und der Republik traten an ihre Stelle, und auf der Front prangte in Bronzebuchstaben die Inschrift: Aux grands hommes la patrie réconnaissante. Nach Mirabeau wurde durch die Decrete vom 11. Juli und 16. October 1791 die Ehre des Pantheons dem Voltaire und Rousseau zuerkannt, von welchen der letztere im J. 1778 zu Ermonville höchst wahrscheinlich durch Selbstmord, der letztere den 10. Mai desselben Jahres zu Paris gestorben, ihm aber durch den Pfarrer von St. Sulpice das religiöse Begräbniß verweigert worden war. Die Familie ließ den Körper einbalsamiren, und in die obenerwähnte Abtei Sellieres bringen. Hier ruhte der Leichnam Voltaires, bis ihn die Nationalversammlung nach 12 Jahren ausgraben, und mit großem Pomp im Pantheon beisetzen ließ. Im J. 1817 wurde die Leiche wieder aus dem Pantheon entfernt, und auf einem Kirchhofe begraben. — Durch Decret vom 21. Sept. 1794 wurde die Leiche Marats in das Pantheon gebracht und die Mirabeau's aus demselben entfernt. Aber schon durch Decret vom 10. Febr. 1795 wurde die Leiche Marats wieder aus dem Pantheon verbannt; wohin sie gebracht wurde, ist nicht bekannt (C. Granier de Cass. h. du Direct. T. I.). Am 20. Pluviose des Jahres III.

(8. Febr. 1795) beschloß der Nationalconvent, daß die Ehre des Pantheons einem Bürger erst 10 Jahre nach seinem Tode zuerkannt werden könne. Napoleon ließ als erster Consul die Ueberschrift „des Pantheon“ auslöschen, und durch ein Decret die Kirche dem Gottesdienste zurückstellen. Auch erklärte er in einer Sitzung des Staatsrathes, es sei lächerlich, die Bestimmung einer Kirche auf diese Weise zu ändern. Durch ein anderes Decret (1806) schuf er ein Canonicat für den Dienst der Kirche von St. Genovefa. Zugleich aber sollte die Kirche die ihr von der Nationalversammlung gewordene Bestimmung noch beibehalten; sie war bis 1815 der Begräbnißplatz für viele Generale Napoleons. Im J. 1822 wurde die Kirche durch den Erzbischof von Paris, von Quelen, feierlich wieder eingeweiht, und dem öffentlichen Gottesdienste zurückgegeben. Bis zur Revolution des J. 1830 besorgte die Congregation der französischen Missionäre vom Abbé Rauzan die Seelsorge. Die Juliregierung, getreu ihrem Ursprunge auf den Barricaden, schloß die Kirche wieder dem Gottesdienste, und stellte die obenerwähnte Inschrift auf der Fronte des Gebäudes wieder her; das Mausoleum oder Pantheon aber wollte sich mit keinen neuen „Größen“ füllen. Umfangreiche Arbeiten wurden unter Louis Philipp an dem „Pantheon“ vorgenommen, und gegenwärtig ist das schöne Baudenkmal beinahe vollendet. Die Gesammtkosten des Gebäudes betrugen über 25 Millionen Franken. Im „Pantheon“ befanden sich bisher ausgezeichnete Copieen von Raphael'schen Gemälden, und selbst Originalbilder schmückten die Wände. Die Februarrevolution ließ die Wände mit Symbolen des Pantheismus ausstaffiren. Es war eine der ersten Handlungen Louis Napoleons, nachdem er am 2. Dec. 1851 sich „an die Spitze des Staates gestellt“ hatte, das Pantheon der Kirche zurückzugeben. Durch Decret vom 8. Dec. 1851 wird verordnet: Art. 1. Die ehemalige Kirche St. Geneviève wird dem Gottesdienste zurückgegeben, gemäß der Absicht ihres Gründers, unter Anrufung der hl. Genovefa, der Schutzheiligen von Paris. Es werden später Maßregeln getroffen werden, um die fortwährende Ausübung des katholischen Gottesdienstes in dieser Kirche zu ordnen. Art. 2. Die Ordonnanz vom 26. August 1830 ist aufgehoben. — Es wäre ein Tropfen Wermuth in den Becher der Freude gegossen, wenn sich die Behauptung (vergl. besonders Allg. Ztg. vom 4. Januar 1852) bestätigen sollte, daß der gegenwärtige Erzbischof von Paris, Monf. Sibour, welcher im J. 1848 auf den Martyrer Dion. Affre als Erzbischof von Paris folgte, die Annahme der St. Genovefakirche aus den Händen Napoleons verweigere. — Nach dem Tode Mirabeau's hatten die Revolutionäre, wie gesagt, gewonnenes Spiel. Sie reizten die Wuth des Volks gegen den gutmüthigen Ludwig XVI. immer mehr, so daß der wüthendste Tyrann kaum ärger gehaßt werden konnte, wie dieser herzensgute König. Der König beschloß, sich nach Montmédi zu der Armee Bouillés zu flüchten, um von hier aus, nach erlangter Freiheit, über die wichtigsten Puncte, über die Revision der Verfassung, die Wiederherstellung der Provinzen, die Civilverfassung des Clerus u. s. w., mit der Nationalversammlung unterhandeln zu können (Juni 1791). Aber das Unglück, welches den König stets verfolgte, folgte ihm auch hier; er wurde als Gefangener nach Paris zurückgeführt. Den 14. Sept. erschien der jetzt schon entthronte Ludwig in der Nationalversammlung, um die nun fertig gewordene, und auf viele Jahrhunderte berechnete Constitution Frankreichs in feierlicher Sitzung zu unterzeichnen. „Die Volksvertretung, die sich dem Wesen nach weit über den König, der Form nach ihm aber gleichstellte, hatte befohlen, daß bei dieser Gelegenheit ihr Präsident einen Sessel von derselben Höhe und Verzierung, wie der König einnehmen sollte. Selbst diese Gleichstellung einer Versammlung, die erst vor zwei Jahren aus dem Nichts aufgetaucht, mit dem, der der drei und dreißigste König seines Hauses war, schien den exaltirten Democraten ein Zeichen von der Sclaverei der Nation zu sein. Diese Partei war so wenig für die Freiheit gemacht und derselben so wenig würdig, daß sie Hochmuth und Anmaßung für deren charakteristische Aeußerung hielt. Die ehrerbietige Hal-

tung, die Thouret, der Präsident der Nationalversammlung, bei dieser Veranlassung gegen den König annahm, ward von den Jacobinern für einen Verrath an der Majestät des Volks gehalten, und er büßte später dafür mit seinem Kopfe" (Ed. Arnd, a. a. O. S. 223). Am 30. Sept. erschien der König wieder in der Mitte der Nationalversammlung, um ihre Versammlungen zu schließen. Wie der König, so schritten die Mitglieder der aufgelösten Versammlung unbeachtet durch das Volk. Nur Männer, wie Pethion und Robespierre, deren Stern jetzt aufging, wurden mit lautem Beifall begrüßt. Was die Versammlung geschaffen oder besser decretirt hatte, ging spurlos vorüber und unter. „Die meisten Mitglieder sollten das Princip der Zerstörung des Bestehenden, das sie mit solchem Eifer in Anwendung gebracht, sehr bald an sich selbst bethätigt sehen, und in den nächst folgenden Jahren von dem Dämon verschlungen werden, dessen Fesseln sie gelöst hatten." Diese erste Verfassung hatte l'assemblée nationale constituante geheißen, weil sie Frankreich eine (papierne) Constitution gegeben; die mit dem 1. Oct. 1791 zusammentretende Versammlung hieß l'assemblée nationale legislative, die gesetzgebende Versammlung, weil sie auf dem Fundamente der neuen Verfassung die ergänzenden und vervollständigenden Gesetze zu geben hatte. Die Mitglieder dieser Versammlung, meistens jüngere Leute, waren ihren Grundsätzen nach viel democratischer, als die der ersten Versammlung. In dieser Versammlung bildeten die Girondisten und die spätern Männer des Berges zusammen die linke Seite des Hauses. Diese Versammlung beschäftigte sich mit allem Eifer mit Maßregeln gegen die Emigranten, und gegen die Geistlichen, welche den Eid auf die bürgerliche Verfassung des Clerus verweigert hatten. Sie wollte die beiden der Revolution aus Grundsatz feindlichen Stände, den Adel und die Geistlichkeit, unschädlich machen, um ihre Zwecke eher zu erreichen. Die rechte Seite des Hauses suchte den Clerus mit großer Anstrengung zu vertheidigen. Die Linke aber, die Girondisten und Jacobiner, hegte gegen die Geistlichen noch größeres Mißtrauen, als gegen den Adel und hielt deren Einfluß für gefährlicher; sie setzte darum ihre Angriffe so lange fort, bis sie die Mehrheit des Hauses für ihre Maßregeln gewonnen hatte. Schon am 7. October donnerte Couthon in der Versammlung gegen die eidweigernden Priester. Seitdem verging manche Sitzung in Berathung von Maßregeln gegen diese Priester. Es gingen indeß wiederholte Berichte über Unruhen ein, welche für oder gegen eidweigernde Priester im Lande entstanden waren. Diese oft blutigen Unruhen, deren unschuldige Veranlassung die eidweigernden Priester waren, riefen eine so gereizte Stimmung gegen dieselben hervor, daß die Versammlung den 29. November den Beschluß faßte, den eidweigernden Priestern ihre Pensionen zu entziehen. Die Versammlung erklärte ferner, daß sie diese Priester als verdächtig der Empörung gegen das Gesetz und schlechter Gesinnung gegen das Vaterland ansehe, daß sie bei dem Ausbruche von Unruhen aus ihren Wohnorten zu entfernen, Unruhestifter aber mit zweijähriger Haft zu bestrafen seien. Zu diesem Zwecke sollten Listen der eidweigernden Priester gefertigt werden. Diese Beschlüsse gelangten zur Bestätigung an den König. Ludwig hatte seine Nachgiebigkeit in Betreff des Civileides auf's bitterste bereut, er hatte seitdem fortwährende Gewissensbisse gefühlt, er hatte aus zarter Gewissenhaftigkeit während der letzten Ostern die hl. Sacramente zu empfangen sich geweigert, es war also jetzt von seiner Seite ein energischer Widerstand zu erwarten. Am 19. December gelangte seine Antwort an die gesetzgebende Versammlung, in der er dem Beschlusse der Versammlung die Genehmigung versagte. Er war dafür auch durch eine Zuschrift der obersten Administration des Departements von Paris belohnt worden, welche aus lauter constitutionellen Royalisten, zum Theil erlauchten Namens, wie de Larochefoucauld, Talleyrand u. a., zusammengesetzt war. Die Versammlung bezeugte Lust, die Unterzeichner dieser Adresse zur Verantwortung zu ziehen, wagte aber doch, aus persönlicher Achtung gegen die Meisten derselben, nichts zu unternehmen. Dafür wurde dem Königthum vollends der letzte Schatten

der Auctorität entrissen. Am 10. März 1792 wurde dem Könige ein Ministerium aus der Partei der Girondisten aufgedrungen; es waren die Minister Dumouriez, Roland, Clavière, Servan, Duranthon und Lacoste. Man drang wiederholt in den König, das verschärfte Decret wegen der Priester zu bestätigen; die weigernden sollten von jetzt an deportirt werden (24. Mai) — er that es nicht. Diese Weigerung und andere Gründe politischer Natur riefen die Revolution vom 20. Juni hervor. Man wollte dem König eine „Sturmpetition“ für die Annahme der von ihm zurückgewiesenen Decrete vorlegen. Die Girondisten stellten sich auf die Seite der Petenten. „Ein Jahr nach diesem Aufstande überreichte dasselbe Volk dem Convent eine Petition, worin es die Köpfe derselben Girondisten verlangte, die ihm heute schmeichelten, und diesen Wunsch ebenfalls mit Piken und Kanonen unterstützte. In keiner Epoche der Geschichte sind die Frevel der Individuen und Parteien so schnell an ihren Urhebern gerächt worden, als in der französischen Revolution, und dieselben, merkwürdig genug, immer durch die Mittel gestürzt worden, die sie zu ihrer Erhebung angewandt hatten.“ Der König benahm sich an diesem Tage mit einer an ihm sonst nie gesehenen Sicherheit und Geistesgegenwart. Im Angesichte des Todes sanctionirte er die Decrete nicht. Als man unter Drohungen und Gebrüll die Sanction des Decrets gegen die Priester verlangte, rief der König aus: „Ich will lieber sterben, als euch darin nachgeben!“ Von dem schrecklichen 20. Juni bis zu dem schrecklichen 10. August dauerte es nicht zwei Monate; von dem 10. August bis zu den noch schrecklicheren Metzeleien des Septembers dauerte es keinen Monat. Die wilde Furie, nachdem sie einmal losgelassen, wurde immer entsetzlicher, immer blutdürstiger. Am 10. August wurde das Königthum suspendirt und bald darauf definitiv abgeschafft. Am 13. August wurde die königliche Familie nach dem Temple in Haft gebracht. Dort blieb der König bis zu seiner Hinrichtung. Es folgten die schrecklichen Tage des 2. und 3. Sept., an welchen auch eine so große Zahl von Geistlichen ermordet wurde. Ein Theil der Priester, welche den Eid auf die bürgerliche Verfassung des Clerus verweigert hatten, war nach Paris gebracht worden, um von hier aus deportirt zu werden. In Paris gab man ihnen Pässe bis in die Hafenstädte, wo sie eingeschifft werden sollten. Dieß war ein Mittel gewesen, um sich zugleich einer großen Zahl von Geistlichen zu bemächtigen. In dem Augenblicke, wo dieselben, in einer Anzahl von Wagen untergebracht, von Marseiller Föderirten begleitet, die Barriere von Paris überschreiten sollten, wurde Befehl zur Umkehr gegeben, um die Geistlichen in das Gefängniß der Abbaye zu führen. Es war Nachmittags um 3 Uhr den 2. September. Die Marseiller aber, welche schon am Morgen ihre geheimen Verhaltungsbefehle empfangen hatten, stiegen in die Wagen und ermordeten die meist bejahrten und unbewaffneten Geistlichen sämmtlich, unter dem Vorwande, daß sie ihre — der bewaffneten Begleiter — Sicherheit bedroht hätten. Das Blut rieselte durch die Oeffnungen der Wagen heraus. Als die Mörder mit ihren Leichnamen bei der Abbaye angekommen waren, fanden sie dort eine Verstärkung von Mördern vor, die von der Commune geschickt worden waren. Im Carmeliterkloster der Straße Vaugirard waren 180 Geistliche gefangen. Schon am 1. September heulten bezahlte Banditen um das Kloster, und verkündigten den Gefangenen ihr trauriges Schicksal. Die Gefangenen aber setzten ruhig und gefaßt ihre Andachtsübungen fort. Die Vornehmsten unter ihnen waren: Dulau, Erzbischof von Arles, ein sieben und achtzigjähriger Greis, und zwei Brüder aus dem Hause Larochefoucauld, der eine Bischof von Saintes, der andere von Beauvais. Der letztere war, wahrscheinlich weil man ihn vergessen hatte, gar nicht verhaftet worden; als er aber die Verhaftung seines Bruders gehört, hatte er sich freiwillig in das Gefängniß begeben. Alle drei waren Abgeordnete bei der ersten Nationalversammlung gewesen, und in ihren Bisthümern wurden sie wegen ihrer Frömmigkeit und ihrer Tugenden hoch gefeiert. Unter den Schlachtopfern befand sich ferner der Pater Hebert, Coadjutor des Generals der Congregation der

Eudisten und Beichtvater Ludwigs XVI., nebstdem Generalvicare, Pfarrer und andere Priester, die durch Wohlthätigkeit sich ausgezeichnet und das zurückgezogenste Leben geführt hatten. Alle diese Priester hatten sich in der Carmelitenkirche versammelt, beichteten einander ihre Sünden, und lasen die Sterbegebete vor. Den 2. September, Abends gegen 4 Uhr, erschienen in der Kirche 2 Stadtcommissäre und befahlen den Priestern, ihnen in den Garten zu folgen. Diese warfen sich, im Gefühle, daß ihre letzte Stunde gekommen sei, auf die Kniee nieder, und baten den Erzbischof von Arles um die Generalabsolution. Er besteigt die Stufen des Hochaltars, und nachdem er noch einige Worte gesprochen, ertheilt er ihnen seinen Segen. Dann zogen die Priester in den Garten, und gingen in drei Abtheilungen, nach ihren geistlichen Graden geordnet. Da nahte sich ihnen der Wüthrich Maillard mit einer Bande Mörder, an deren Spitze Lazuski und Rotondo, zwei Ausländer, und der Bastillenheld Rossignol standen. Eine Menge Arbeiter folgten, die aber durch einen Rest von Ehrfurcht an dem Thore zurückgehalten wurden. Die ersten eingedrungenen Mörder fragten: „Wo ist der Erzbischof von Arles?“. Da bot sich der Priester de la Pannonie mit gesenkten Blicken dar, hoffend, daß die Mörder ihn für den Erzbischof halten würden. Aber sein wenig vorgerücktes Alter gibt den Henkersknechten zu erkennen, daß er der nicht sei, den sie suchen; sie wenden sich gegen den Aeltesten, der eben vor einem steinernen Kreuze betete. Als Dulau sich nennen hört, erhebt er sich, schreitet langsam mit über die Brust gekreuzten Händen vor und spricht zu den Mördern: „Ich bin es, den ihr suchet; nehmt mich als Opfer, aber schonet diese würdigen Priester, welche für euch auf Erden bitten werden, wie ich es vor dem Ewigen thun will“. Wie von heiligem Schrecken ergriffen, wagen die Meuchler nicht, ihn anzugreifen; einer redet dem andern zu. Endlich wagte ein Elender, den seine Sprache als Ausländer verrieth, einen Säbelhieb in das Angesicht des Erzbischofs zu führen, auf diesen folgen tausend Hiebe, und vollenden den Mord. Wie der hl. Trophimus, der zuerst das Evangelium in das Land von Arles gebracht, als Bekenner des Glaubens gestorben, so starb nach 14 Jahrhunderten der letzte Erzbischof von Arles, als Bekenner des Glaubens; denn der erzbischöfliche Stuhl von Arles wurde aufgehoben, und nicht wieder hergestellt. — Auf die übrigen Priester schössen die Mörder wie auf wilde Thiere, und verfolgten sie auf die Bäume und Mauern, wohin sie sich geflüchtet hatten. Auch einige junge Leute aus guten Häusern, welche aus dem Geiste des 18. Jahrhunderts den Haß gegen das Priesterthum eingesogen, hatten sich den gedungenen Mördern beigesellt. Eine große Anzahl von Geistlichen wurden auch durch Piken niedergestoßen. Ehe die Mörder Einen niedermachten, riefen sie immer, daß er verschont würde, wenn er den schismatischen Eid schwöre. Aber Jeder antwortete: „Ich werde nicht schwören“; und dann empfing er den Todesstreich. Etwa 34 Priester entkamen unter dem Schutze der Nacht in die Gärten der Rue de Cassette; unter den Entkommenen befand sich auch der Priester de la Pannonie. Sie wurden von den menschenfreundlichen Bewohnern dieses Viertels aufgenommen. Dagegen exercirten 300 Nationalgarden während des ganzen Gemetzels in dem benachbarten Luxemburg, aber es fiel ihnen nicht ein, den Unglücklichen beizuspringen. Am 2. und 3. September wurden 90 Priester in dem Seminarium von St. Firmin ermordet, dreißig andere in der Salpetrière und Force; 214 gingen in Chatelet zu Grunde. Es verloren während einer einzigen Woche 440 Priester, im Herzen ihres Vaterlandes, in Mitte einer Hauptstadt ihr Leben, die als Mittelpunct der Aufklärung galt (vergl. „Les Confesseurs de la foi dans l'égl. gall. par Carron T. I. p. 49 sq.; nach welchem Berichte der Erzbischof Dulau erst im J. 1738 geboren war; auch über die Art seines Todes weichen die Berichte ab). In dem Gefängnisse der Abbaye, wo die größte Zahl der Opfer dieser Septembertage fiel, befand sich eine Anzahl von Priestern. Der Priester Lenfant von der Gesellschaft Jesu, ein berühmter Redner, und der Abbé von Rastignac, Generalvicar von Arles befanden sich in der Abbaye.

„Am 3. September, Montags um 10 Uhr", erzählt ein Augenzeuge, der wie durch ein Wunder dem Tode entronnen war, „betrat Hr. Lenfant mit dem Abbé von Rastignac die Vorbühne der Capelle, in welcher wir eingeschlossen waren. Sie kündigten uns an, daß unsere letzte Stunde gekommen sei, und ermahnten uns zur Sammlung des Geistes, damit wir ihre Absolution empfingen. Eine electrische Bewegung, die sich nicht erklären läßt, stürzte uns alle, die Hände gefaltet, zur Erde nieder, und wir empfingen ihren Segen". Als für Lenfant die Todesstunde gekommen war, erhob er die Hände zum Himmel und sprach: „Mein Gott, ich danke dir, daß ich dir mein Leben opfern kann, wie du das deinige für mich geopfert hast". Er warf sich auf die Kniee und athmete unter den Streichen der Meuchelmörder aus. Zu derselben Zeit erschlugen sie auch den Abbé von Rastignac. Dieser, Verfasser mehrerer geschätzter Schriften, war ein beinahe achtzigjähriger Greis, in dem nur noch ein matter Lebensfunken glomm, während seine Seele voll jugendlichen Feuers war. Noch andere Priester befanden sich unter den Gefangenen der Abbaye; doch verrieth ihre Kleidung nicht den geistlichen Stand, da die geistliche Kleidung schon seit zwei Jahren abgekommen war. Die Municipalbeamten fragten sie: „Seid ihr Priester?" Und sie alle antworteten: „Ja, ich bin es." Eine Lüge konnte sie vom Tode retten; aber wie die ersten Christen ausriefen: „wir sind Christen!" so diese Priester: „wir sind Priester." Man schätzt die Zahl der Ermordeten zu Paris während der Septemberwoche auf 10,000. Die Mörder erhielten einen täglichen Sold von 24 Franken, der ihnen öffentlich ausbezahlt wurde. Sie waren durch das lange Morden blutlechzende Bestien geworden. Der einfache Mord genügte nicht; sie führten ihn mit teuflischer Grausamkeit aus. Im Seminar von St. Firmin verfolgten die 20—30 Mörder die Geistlichen durch die Gänge und in die Zellen, stürzten sie lebend durch die Fenster auf eine Reihe von erhobenen Piken und Bajonetten, die sie in ihrem Falle durchbohrten. Weiber, denen die Erwürger diese Freude ließen, tödteten sie vollends und schleppten sie in den Schlamm der Straßen (Lamartine, hist. de Girondins, T. III. p. 252). Auf diese Art starb J. M. Gros, Pfarrer von St. Nicolas du Chardonnet. Als das Schlachtopfer auf die Gasse hinabgefallen war, kam eine Frau dazu, welche ein Kleid trug, das ihr der Pfarrer kurz zuvor geschenkt hatte, und schlug ihn mit einem Holzscheite vollends todt (Carron, les confesseurs de la foi T. I. p. 123). Auf ähnliche Weise mordete man im Kloster der Bernhardiner. Mordbefehle waren von Paris aus in das ganze Land ergangen. Die Befehle wurden vollzogen, jedoch nicht mit solcher Ausdehnung und Wuth, zu Meaux, Rheims (s. d. Art.), Lyon, Marseille, Orleans, Versailles, Chalons. Unter den Opfern zu Versailles fiel am 9. September Joh. Arn. von Castellanne, seit 1768 Bischof von Mende (Carron, l. c. p. 124). Er hatte sich um sein Bisthum in geistlicher und zeitlicher Hinsicht die größten Verdienste erworben. Er war 8 Monate vorher zu Orleans gefangen gewesen. Als er mit einer Zahl von Leidensgefährten nach Versailles geführt wurde, forderte er sie auf, ihm ihre Beichte abzulegen; und alle thaten es. Als dieses Werk vollbracht war, sagte er zu ihnen: „Wenn ich im Angesichte der ganzen Erde stünde, würde ich die ganze Erde um Verzeihung meiner Fehler bitten. Ich flehe zu Gott, daß er mir Barmherzigkeit erweise." Bei diesen Worten warf er sich nieder, und berührte mit seiner Stirne den Boden der Kirche. Am folgenden Tage warf sich das wüthende Volk in Versailles auf die Gefangenen, ermordete sie und zerstückelte ihre Leichname. Der zerrissene Leichnam des ehrwürdigen Bischofs wurde mit denen seiner Unglücksgenossen am 10. September in einen Abzugsgraben des Kirchhofs der Pfarrei von St. Louis in Versailles geworfen. Die französische Kirche wurde in diesen schrecklichen Tagen durch eben so ruhm- als zahlreiche Martyrer verherrlicht. Wenn sie je Flecken an sich trug, so wurden sie abgewaschen in dem Blute ihrer Martyrer. „Man ist in Frankreich mit dem Namen Martyrerthum in neueren Zeten etwas zu freigebig geworden. Aber diese Geistlichen waren wirklich Martyrer

ihrer Pflicht und Ueberzeugung, und haben ein merkwürdiges Beispiel natürlicher Seelenstärke und christlicher Frömmigkeit abgelegt. — Auch waren es diese Geistlichen, die, in dem Lande des Atheismus und Materialismus, mit einem Male die Kraft der christlichen Ideen, durch ein so außerordentliches Beispiel von Gewissenhaftigkeit und Hingebung, erneuerten. Man hatte während des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich so oft wiederholt, daß das Licht des Christenthums längst abgebrannt und auszulöschen bereit sei, daß diese Behauptung nach und nach fast allgemein geglaubt wurde. Man verwunderte sich deßhalb nicht wenig, daß der Clerus in einem leichtsinnigen Volke und in einer wilden Zeit plötzlich eine so unüberwindliche Stärke der tiefsten Ueberzeugung entwickelte. Die Erneuerung des religiösen Sinnes in Frankreich kann von dieser Epoche an gerechnet werden. Sobald es wieder Martyrer gab, fehlte es auch an Gläubigen nicht. Man erstaunte über diese unerwartete Erscheinung, weil man nicht bedachte, daß es in der Natur des Christenthums liegt, da, wo es einmal tief gegründet ist, durch das Blut seiner Bekenner verjüngt zu werden" (Ed. Arnd, a. a. O. Bd. III. S. 72). Während diese auserwählten Opfer zum Himmel emporstiegen, flohen Tausende ihrer Mitbrüder, da man seit dem Beschluß vom 6. August die Strafe der Deportation nach Guyana gegen die treuen Priester allgemein ausführte, aus Frankreich weg in alle Länder, und fanden allenthalben eine liebevolle Aufnahme. — Der hl. Vater Pius VI. that, was in seinen Kräften stand, um der leidenden und geschlagenen französischen Kirche zu Hilfe zu kommen, er hatte auch vorher keinen Augenblick seine Blicke von dieser erstgebornen und geliebten Tochter der römischen Kirche abgewendet. Am 18. August 1791 wurden den französischen Bischöfen neue außerordentliche Vollmachten ertheilt. Am 26. September erhielten die Erzbischöfe von Paris, Lyon und Vienne, sowie die ältesten Bischöfe einer jeden Provinz des französischen Reichs besondere Vollmachten. An demselben Tage erging ein Bescheid des hl. Vaters über verschiedene ihm von den französischen Bischöfen vorgelegte Fragen. An dem gleichen Tage hielt der Papst ein geheimes Consistorium über die Annahme der von Stephan Carl de Lomenie geschehenen Abdankung der Cardinalswürde. Am 19. März 1792 richtete der hl. Vater ein Breve an alle Bischöfe, die gesammte Geistlichkeit und das gläubige Volk von Frankreich. Der Papst lobt die Standhaftigkeit und den Seeleneifer der Bischöfe; dasselbe Lob wird den Geistlichen und den Laien, die es verdient, zu Theil. Ihre treue Anhänglichkeit an den hl. Stuhl hatten die Geistlichen zweiten Ranges durch verschiedene Schreiben an den Papst bewiesen. Eine große Anzahl dieser Geistlichen hatte auch den früher geschworenen Eid wieder zurückgenommen. „Diese Widerrufungen erschienen so häufig, daß jeder Tag deren neue brachte, und daraus folgte, daß denen, die in gänzlicher Verblendung im Irrthum lieber verharren wollten, kein geringer Schandfleck bei allen Ständen eingebrannt wurde, und sie die Hochachtung selbst derer verloren, von welchen sie zu diesem Abfalle gereizt worden waren." Auch von den constitutionellen Bischöfen hatten sich Einige bekehrt; so leistete der von Rouen Verzicht, und mehrere andere ergriffen die Flucht. Um so betrübender sei es, daß beinahe in alle Kirchen Frankreichs Afterbischöfe eingedrungen. Noch einmal werden diese Eindringlinge zur Besserung ermahnt, sonst werde der Bann der Kirche über sie ausgesprochen. Am 19. April werden den Bischöfen und Verwesern der Bisthümer besondere Gewalten ertheilt. Am 13. Juni schreibt der Papst an die Bischöfe Frankreichs; er ertheilt ihnen die Gewalt, die eingedrungenen Priester loszusprechen, und bezeichnet die Weise dieser Lossprechung. Dagegen behält sich der Papst die Gewalt vor, die eingedrungenen und die von ihrer Pflicht abgefallenen Bischöfe zu absolviren. Zugleich verwirft der Papst ein von den Schismatikern ihm angedichtetes Breve. Am 8. August schreibt Pius VI. an den erwählten römischen Kaiser Franz II., damit er den Religionswirren in Frankreich zu steuern suche. Schon war von Frankreich selbst der Krieg an Oestreich erklärt worden, schon hatte er seinen

Anfang genommen. Dem Kaiser müsse nichts wichtiger erscheinen, als seine und aller Mächte Todfeinde durch die Waffen zu bezähmen, den alten Zustand sowohl der Kirche, als des französischen Reichs wiederherzustellen, und den Papst wieder in den Besitz des ihm Entrissenen (Avignon und Venaissin) zu bringen. Die emigrirten Geistlichen Frankreichs nahm Pius VI. mit der größten Liebe im Kirchenstaate auf, und sorgte für den Unterhalt derselben, von denen mehrere Tausende zu ihm geflohen waren. Darüber erging am 10. October ein Kreisschreiben an alle Bischöfe des Kirchenstaates. Die Klöster und andere fromme Häuser in Rom haben nach der Anordnung des Papstes jenen Geistlichen Herberge und Nahrung mit einer solchen Liebe gewährt, welche der der ersten Jahrhunderte der Kirche ähnlich war. Weil diese Geistlichen nicht alle in Rom verpflegt werden konnten, so sollten auch die Klöster und frommen Häuser der Provinzen an diesem Liebeswerke sich betheiligen, und zwar die einzelnen Klöster nach der Schätzung ihres Vermögens. Die weiblichen Klöster sollen wenigstens mit ihrem Vermögen zu dem Unterhalte der Verbannten beisteuern. Am 21. November erließ der Papst ein Rundschreiben an die Erzbischöfe, Bischöfe, Aebte und Aebtissinnen, die Capitel und die gesammte Kloster- und Weltgeistlichkeit in Teutschland. Nachdem er der bewährten teutschen Gastfreundschaft Erwähnung gethan, fordert er die teutsche Geistlichkeit auf, die verbannten französischen Brüder aufzunehmen. In diesem Schreiben heißt es u. A.: „Wir können nicht umhin, nicht nur die katholischen Fürsten, Hirten und Nationen, die durch das Evangelium belehrt und vom Geiste der wahren Liebe entflammt, diese Bekenner des Glaubens gütig aufnahmen und auf ihre Kosten unterhielten, mit unbegrenzten Lobsprüchen zu erheben, sondern auch die unkatholischen Fürsten und Nationen, und unter diesen vorzüglich den König von Großbritannien, sowie die erlauchte Nation dieses Reichs, welche alle, wie der hl. Ambrosius sagt, von einem gewissen Geiste der Menschenliebe gegen ihren Nächsten geleitet, denselben Unterstützungen gewährten, indem sie im Ruhme mit den alten Römern wetteiferten, „die es für ehrenvoll hielten, daß die Häuser schätzbarer Männer schätzbaren Gästen offen stunden." Wirklich nahm das den Katholiken sonst so ungünstige England die vertriebenen Priester mit offenen Armen auf, es verpflegte über 8000 derselben auf die liebreichste Weise, so daß Pius VI. es für seine Schuldigkeit hielt, in dem erwähnten Ausschreiben dem Könige Georg III. und der edlen brittischen Nation öffentlichen Dank zu sagen. Was Teutschland selbst anbetrifft, so fanden im Norden und Süden, unter Protestanten wie unter Katholiken, die vertriebenen Priester die freundlichste Aufnahme. Allenthalben haben sich noch die Erinnerungen daran erhalten. Ferner erfahren wir aus obigem Schreiben, daß der Erzbischof von Paris, v. Juigné, sowie die Bischöfe von Comminges, von Nimes, von St. Malo, Treguier und Langres in Constanz und in den benachbarten Klöstern Kreuzlingen und Petershausen Aufnahme fanden, und daß diese am 1. November an den Papst schrieben, daß er die emigrirten Priester der teutschen Kirche anempfehle. — Auch in der Schweiz, in Spanien und in dem reformirten Holland fanden die Verbannten die beste Aufnahme. Die menschliche und die christliche Barmherzigkeit wetteiferten, die Opfer der republicanischen Freiheit für Alle aufzunehmen und zu pflegen, bis die über Frankreich gekommenen Strafgerichte vorübergegangen und diejenigen sich selbst zerfleischt und aufgerieben hatten, welche nach Beseitigung alles dessen, was Frankreich Edles von Geburt und Tugend besaß, daselbst herrschten. Mit den schrecklichen Septembertagen begann in Frankreich die Herrschaft des Convents und die Herrschaft des Schreckens. Im Verlaufe der beiden Schreckensjahre 1793 und 1794 wurden in Frankreich Hunderte von Geistlichen, welche entweder freiwillig im Lande zurückgeblieben, oder auch zurückgehalten worden waren, hingerichtet oder sonst erwürgt. Für die Menschen aber, welche mit der Guillotine über Frankreich regierten, und deren ganze Regierungsweisheit darin bestand, wie sie am geschicktesten ihre Gegner aus dem Wege räumen

konnten, gilt das Wort des Tacitus: „Perniciem aliis ac postremo sibi invenere" (vergl. M. de Barante, histoire de la convention nationale. T. I, p. 9. — 1851). Sie verfolgten, wie alle Freiheit, so auch alle Religion; ihre Religion war der Fanatismus des Unglaubens, der Gottlosigkeit. Wer einen Gott glaubte, geschweige denn einen Christus, den Sohn Gottes und den Erlöser der Welt, der war ihr Todfeind; und er mußte aus dem Menschengeschlechte ausgerottet werden. „Die Irreligiosität hatte in dieser Zeit den Charakter des Fanatismus angenommen. Die Philosophie und die Literatur des 18ten Jahrhunderts hatten in den Gemüthern nicht bloß die Gleichgültigkeit und den Zweifel in Sachen des Glaubens, sondern eine hoffärtige, absolute und intolerante Läugnung des Glaubens verbreitet. Die Schriftsteller wußten in ihrer Polemik, in der Hitze des Streites ohne Zweifel nicht, welche Verheerungen sie hervorriefen; sie glaubten nur den Unglauben zu lehren; die Invectiven waren für sie nur das Uebermaß einer heftigen Sprache; ihre unwürdigen Ausfälle bewiesen nur einen Mangel an Maß und Geschmack. Aber als man, wenn von Religion die Rede war, zwanzig Jahre geschrieben hatte: Erwürget die Infame (Écrasez l'infâme)! als man an den Punct gekommen war, zu sagen:

> Und meine Hände würden die Eingeweide des Priesters zusammenflechten
> Beim Abgange eines Strickes, um zu erdrosseln die Könige (Diderot);

als Schriften von diesem Geiste classisch für ein ganzes Menschenalter geworden waren, so mußte daraus folgen, daß die ungebildeten Geister nicht blos den Glauben und die Ehrfurcht, sondern die Sanftmuth, die Duldung und die Gerechtigkeit verloren. Die Heftigkeit der Sprache hatte die Einbildungskraft daran gewöhnt, vor keinem Uebermaße zurückzuschrecken. Der Janhagel der großen Geister konnte den Namen eines Priesters nicht mehr ohne einen Ausdruck des Schimpfes und der Erbitterung aussprechen; sie glaubten sich von einem tyrannischen Joche zu befreien, sie glaubten sich gegen eine Bartholomäusnacht und gegen die Scheiterhaufen der Inquisition sichergestellt zu haben, wenn sie unglückliche Priester verfolgten, welche verhaßt zu machen ihre Kleidung hinreichend war" (Barante, l. c. T. I. p. 197). Am 21. September wurde der Nationalconvent eröffnet. Sein erstes Geschäft war die Abschaffung der Monarchie und die Proclamirung der Republik, wobei der constitutionelle Bischof Grégoire eine hervorragende Rolle spielte (s. d. A.). Der Beschluß lautet: „Der Nationalconvent beschließt, daß das Königthum in Frankreich abgeschafft ist". (Barante, l. c. p. 281). Daran reihte sich der Beschluß, daß man von diesem Tage an das Jahr 1 der Republik zu zählen habe. Daran schloß sich der Proceß und die Hinrichtung des Königs — 21. Januar 1793. Ludwig starb wie ein Heiliger, und sühnte in seinem Blute die Sünden seiner Väter und seines Volkes. Der Priester Edgeworth, Generalvicar von Paris, der, weil er nicht geschworen, sich hatte verborgen halten müssen, war der geistliche Beistand des Königs. „Als Edgeworth zum Könige hineingeführt wurde, so wollte er sich ihm zu Füßen werfen, aber der König hob ihn sogleich auf, und vergoß mit ihm Thränen der Rührung. Er fragte ihn sodann mit lebhafter Theilnahme nach dem Schicksale der französischen Geistlichkeit, mehrerer Bischöfe und besonders des Erzbischofs von Paris, und bat den A. Edgeworth, den Erzbischof zu versichern, daß er — der König — in treuer Verbindung mit ihm sterbe" (Thiers, hist. de la révolution franç. T. III, p. 427). An dem Orte der Hinrichtung angekommen, hielt der König eine kurze Rede an das Volk. „Franzosen, rief er mit starker Stimme, ich sterbe schuldlos der Verbrechen, deren man mich beschuldigt; ich verzeihe den Urhebern meines Todes, und ich bete, daß mein Blut nicht über Frankreich komme." Er wollte noch mehr sprechen, aber alsbald wurde den Tambours der Befehl gegeben, zu schlagen; die Trommelschläge erstickten die Stimme des Königs, die Nachrichter ergriffen ihn, und M. Edgeworth sprach zu ihm die Worte: „Sohn des hl. Ludwig, steige zum Himmel empor." (Die letzten Worte werden von Andern in Abrede

gestellt.) Kaum war sein Blut geflossen, als Wüthende ihre Picken und ihre Taschentücher mit demselben benetzten, sich in der Stadt mit dem Rufe zerstreuten: es lebe die Republik! es lebe die Nation! bis zu den Thüren des Temple eilten, um die wilde Freude zu zeigen, welche die Menge bei der Geburt, bei der Thronbesteigung und bei dem Sturze aller Fürsten äußert" (Thiers, l. c. p. 434; Barante, l. c. T. II, p. 243). Das höchste Haupt in Frankreich war gefallen, das edelste Blut war geflossen. Aber jetzt erst verlangte die wilde Revolution unzählbare Häupter, jetzt erst lechzte sie nach Blut, immer nach mehr Blut; sie wurde blutdürstiger, je mehr sie getrunken hatte. Um das Königthum vollends zu vertilgen, beschloß der Convent, alle Erinnerungen an dasselbe zu vertilgen. Auf den 21. Januar folgte der 31. Mai bis 2. Juni, oder die Flucht und Gefangennehmung der Girondisten. Diejenigen, welche entflohen waren, kamen meistens auf eine schreckliche Weise um das Leben. Die Hinrichtung der gefangenen Girondisten aber wurde bis zum 31. October verzögert. Sie waren in das Carmeliterkloster eingesperrt, wo am 2. Sept. 1792 so viele Geistliche ermordet worden waren. Die seit dem J. 1793 verschlossene Thüre zu ihrem Gefängnisse wurde zum ersten Male wieder dem Verfasser der „Geschichte der Girondisten", Lamartine, geöffnet, und wir sind geneigt zu der Annahme, daß sich bei ihm die genauesten Details über ihr Ende finden (T. VII, p. 9). Dort fand Lamartine noch verschiedene Inschriften an den Wänden, z. B. die Freiheit, die Gleichheit oder der Tod! Diese meist mit Blut geschriebenen Inschriften zeigen uns die Girondisten als antike Republicaner und stoische Philosophen; es finden sich nur wenige christliche Inschriften. Von den Carmelitern wurden sie in die Conciergerie gebracht. In ihrer letzten Nacht hielten sie ein feierliches Todtenmahl, das man vielfach in Versen besungen hat; es dauerte bis gegen Morgen. Ein Priester, Namens Lambert, wartete draußen, ob sie nicht nach dem Troste des Christenthums verlangten. Er sah Alles, was vorging, und hat die Kunde ihrer letzten Augenblicke den Ueberlebenden mitgetheilt. „Seine Berichte sind wahrhaft wie das Gewissen, und treu wie das Gedächtniß eines letzten Freundes" (Lam. p. 31). Nicht wenige gefielen sich in einer affectirten Fröhlichkeit. „Diese erzwungene Lustigkeit im Angesichte Gottes und der letzten Stunde war ebenso unwürdig für das Leben, wie für die Unsterblichkeit." Brissot nahm von seinem Freunde Lambert nicht den Trost der Kirche an, den er ihm geboten. Die Mehrzahl der Uebrigen blieb gleichfalls unzugänglich der Einladung des Priesters. Einige warfen sich auf die Knie nieder, und erhielten nach einem kurzen Sündenbekenntnisse die Absolution. Der Abbé Emery suchte den (constitutionellen) Bischof von Calvados, Fauchet, gleichfalls einen Verurtheilten, auf; dieser ließ sich zur Beichte bewegen. Nachdem Fauchet absolvirt worden, hörte er die Beichte des Sellery. Auf dem Wege zur Hinrichtung sangen die Girondisten die Marseillaise; sie setzten den Gesang fort während des ganzen traurigen Actes. Der Letzte, der starb, war der berühmteste von Allen, Vergniaud, und „seine einzige Stimme setzte noch die Marseillaise fort." Kurz vor den Girondisten, am 16. October, war die Königin Marie Antoinette hingerichtet worden. Sie hörte auf ihrem letzten Gange mit Ruhe die Zusprüche des Geistlichen, der sie begleitete, und warf einen gleichgültigen Blick auf dieses Volk, das so oft ihrer Schönheit und Anmuth Beifall gerufen und heute mit demselben Eifer zu ihrer Hinrichtung Beifall rief. Auf dem Wege erhielt sie aus dem Fenster eines ihr bezeichneten Hauses die Absolution von einem (eidweigernden) Geistlichen. „Eine der Menge unverständliche Bewegung gab ihr den Priester zu erkennen. Sie schloß die Augen, neigte das Haupt, und da sie sich ihrer gefesselten Hände nicht bedienen konnte, so machte sie das Zeichen des Kreuzes auf die Brust durch drei Bewegungen ihres Hauptes. Die Zuschauer glaubten, daß sie allein bete. Eine innere Freude und ein stiller Frieden leuchteten von diesem Augenblicke an aus ihrem Angesichte" (Lamart. T. VI. p. 268). Der Herzog von Orleans, Philipp Egalité, endete am 6. November sein Leben unter der Guillotine. Er hatte

sein königliches Blut nicht aus seinen Adern fließen lassen können. Darum, obgleich er zum Schrecken seiner Freunde für den Tod Ludwigs XVI. gestimmt hatte, schickten ihn seine Freunde auf das Schaffot. Zwei Priester, der Abbé Lambert und der Abbé Lothringer, nahten sich ihm vor seinem Tode. Er wies beide hart zurück. Auf dem letzten Wege geleitete ihn der Abbé Lothringer. Der Karren, auf dem der Herzog gefahren wurde, hielt längere Zeit vor dem Palais Royal, seiner Wohnung, an. Dieser Anblick mag ihn erschüttert haben. Im Angesichte des Richtplatzes „neigte sich der Herzog vor dem Diener Gottes, und brachte einige Worte hervor, die sich in dem Geräusche der Menge und in dem Geheimnisse des Sacraments verloren. Er empfing in ehrfurchtsvoller und gesammelter Haltung die Verzeihung des Himmels, einige Schritte von dem Schaffote, von wo Ludwig XVI. seine Verzeihung seinen Feinden verkündet hatte" (Lamart. T. VII. p. 48). — Einige Tage später erfolgte die feierliche Abschwörung des Christenthums in Paris. Alle äußern Zeichen des Cultus wurden völlig vertilgt. Das Bild der hl. Jungfrau wurde überall weggeschafft; alle Madonnenbilder, welche sich in den Nischen der Häuser und an den Ecken der Straßen befanden, wurden durch Büsten von Marat und Lepelletier ersetzt (Thiers, l. c. T. V. p. 457). Gobel, der sogenannte Bischof von Paris, erschien mit seinen Großvicarien in dem Nationalconvente, und sprach: „Ich, ein geborner Plebejer, früher Pfarrer in Pruntrut, gesandt von meiner Geistlichkeit in die erste Versammlung, später zum Erzbisthume von Paris erhoben, habe keinen Augenblick aufgehört, dem Volke zu gehorchen. Ich habe die Verrichtungen angenommen, welche dieses Volk mir früher anvertraut hatte, und heute gehorche ich demselben wieder, indem ich komme, auf dieselben Verzicht zu leisten" (9. Nov.). Nachdem er diese Worte geendet, legte er seine Mitra, sein Kreuz und seinen Ring ab (l. c. p. 462). Ein Beschluß wurde in aller Form gefaßt, daß die katholische Religion für immer abgeschafft und durch den Cultus der Vernunft ersetzt werden solle. Auch die Sectionen von Paris traten zusammen, und erklärten, die eine nach der andern, daß sie auf alle Irrthümer des Aberglaubens verzichten, und daß sie nur noch einen einzigen Cultus anerkennen, den Cultus der Vernunft. Man beraubte alle Kirchen ihres Schmuckes, ihrer Kostbarkeiten, und die Gemeinden schickten Deputationen mit dem Golde und dem Silber, das in den Nischen der Heiligen oder in den durch eine alte Verehrung geheiligten Orten aufgehäuft worden war, in den Convent. An die Stelle des abgeschafften Christenthums setzte man eine Art Götzendienst der Vernunft. Bei den, sagen wir religiösen oder gottlosen? Versammlungen des neuen Cultus sollte das Wort Gottes ersetzt werden durch Erklärungen der Menschenrechte, durch Mittheilung der Neuigkeiten von der Armee, durch Erzählung merkwürdiger Ereignisse, die sich während der Woche zugetragen, durch Reden über Moral. Daran schlossen sich republicanische Hymnen und musicalische Productionen (Thiers, l. c. p. 467). — Die verlassenen Kirchen wurden wieder eine Zeit lang mit Neugierigen erfüllt. Theatralische Decorationen vertraten die Ceremonien der katholischen Kirche. Die Franzosen haben von jeher ein großes Geschick an den Tag gelegt, Comödie zu spielen. Weibspersonen, die man von der Straße auflas, wurden auf improvisirte Altäre gestellt, um die Göttinnen der Vernunft vorzustellen. Der verrufene Chaumette, indem er eine solche Göttin inaugurirte, sprach: „Wir haben verlassen die todten Götzenbilder für die Vernunft, für dieses lebendige Bild, das Meisterstück der Natur" (l. c. p. 468). Wir erinnern uns indeß, jüngst gelesen zu haben, daß eine dieser ehemaligen Göttinnen der Vernunft in einer Ortschaft des Elsasses mit Tod abgegangen sei; es ging ihr, wie Menschen, die man ohne Grund vergöttert, sie werden nur noch einmal genannt, wenn sie gestorben sind. Nicht bloß alle Denkmale, die an das Königthum erinnerten, sollten in Frankreich zerstört werden, und wurden zerstört, so weit es möglich war; auch alle christlichen und reinmenschlichen Denkmale der Vergangenheit waren der Vernichtung geweiht. Alle Kirchen sollten zerstört werden; Einige wollten sogar das Pantheon, weil es vor

Zeiten eine Kirche gewesen, aus dem Wege räumen. Wilde Banden zogen durch das Land, und zerstörten überall gegen den Willen der Einwohner die Denkmäler. So wurde die berühmte Kirche unserer lieben Frau zu Boulogne-sur-Mer, der Patronin der Matrosen, völlig niedergerissen. Eine Menge von Kirchen und nützlichen Anstalten verschwanden. An vielen Kirchen wurden die Sculpturen verstümmelt. Man berathschlagte mehrere Tage im Stadtrathe zu Paris, ob man nicht die weltberühmte königliche Bibliothek verbrennen solle. Springbrunnen und Bänke wurden zerschlagen, ganze Wälder niedergehauen. Die schönsten Alleen verschwanden. Es war eine eigentliche Raserei der Vernichtung in das Volk gefahren. Gott wollte zeigen, was aus einem gottlosen Volke werde; aber er kürzte die Tage der Trübsal ab, sonst wäre in Frankreich kein Stein auf dem andern geblieben. Nach solchen Vorgängen darf man sich nicht wundern, wenn die Revolution alle Rechte sowohl von Communitäten als auch einzelner Personen auf irgend einen Besitz, daß sie das Erbrecht, daß sie alle Familienrechte aufhob. „Das Vaterland" besaß allein, es erbte nicht, denn es hatte schon Alles; vor ihm gab es keine Eltern und keine Kinder, kein Recht der Eltern auf die Kinder, keine Pflicht der Kinder gegen die Eltern. Es gab keine Kinder und keine Familie mehr; denn Alle waren zumal Kinder des Staates, und der ganze Staat war eine Familie. Wem solches nicht gefiel, den machte die Guillotine unschädlich. Der Convent beschloß, daß das Vermögen der Spitäler und anderer wohlthätigen Anstalten dem Staate zugehöre, und daß es verwaltet oder verkauft werde nach den für die Nationaldomänen bestehenden Gesetzen (Decret vom 11. Juli 1794). Der Verkauf dieser Güter war eben im besten Zuge, als eine Reaction eintrat. Der Convent beschloß ferner, „die beweglichen und unbeweglichen Güter der Civilgemeinden sollen aufgenommen, verwaltet und verkauft werden, wie die übrigen Nationalgüter" (Gesetze vom 24. Aug. und 13. Septbr. 1793). Das war platter Communismus. Den 7. März 1793 beschloß der Convent, „daß die Freiheit, über seine Güter zu verfügen, sei es im Falle des Ablebens oder unter Lebenden, sei es durch vertragsmäßige Schenkung in der geraden Linie, abgeschafft sei"; so daß alle Descendenten ein gleiches Recht auf die Vertheilung der Güter ihrer Ascendenten haben sollen. Die außer der Ehe gebornen Kinder sollten gleiches Erbrecht mit den ehelichen Kindern haben (Decret v. 4. Juni 1793). Von diesen Gesetzen hatte eine große Zahl rückwirkende Kraft bis zum Jahre 1789. Daß die Ehe durch die Revolution entwürdigt, daß sie zu einem bloßen gesellschaftlichen Vertrage wurde, der nach Belieben zu jeder Stunde gelöst werden konnte, daß also die Ehe ihren eigentlichen Charakter verlor, läßt sich von der Gesetzgebung der Revolution ohnedem voraussetzen. Sollte alles Alte fallen, warum sollte denn die vieltausendjährige Ehe stehen bleiben? Die Schließung des ehelichen Contractes wurde vor der bürgerlichen Behörde erklärt. In Anbetracht der Wichtigkeit, die Franzosen die Freiheit der Ehescheidung, welche aus der individuellen Freiheit mit Nothwendigkeit entspringt, genießen zu lassen, und, weil die Unauflöslichkeit der Ehe ein Verlust des kostbarsten Gutes jedes Franzosen, nemlich seiner persönlichen Freiheit sein würde, mußte die Revolution mit innerer Nothwendigkeit von der Laune und der Leidenschaft der Einzelnen die Ehescheidung abhängig machen, und sie that es auch. Der erste Artikel des betreffenden Gesetzes lautete: Art. 1) „Die Ehescheidung findet Statt durch die gemeinschaftliche Einwilligung der Eheleute." Man sieht, daß bei dieser Bestimmung, um ja die individuelle Freiheit nicht zu verletzen, die Kinder völlig aus dem Spiele bleiben. „Die französische Gesellschaft von 1792, soweit sie nämlich durch die Nationalversammlung repräsentirt wurde, scheint sich mit derlei Gedanken nicht zu belästigen: sie glaubt um jeden Preis die individuelle Freiheit der Eheleute respectiren und ihnen so das Recht geben zu sollen, ihre erste Pflicht zu verletzen, die Pflicht, welche sie zusammen durch die innigsten Bande an Diejenigen knüpft, welchen sie das Leben gegeben haben" (Albert Du Boys, des principes de la révol. franç., p. 228). Diejenigen, welche sich scheiden

wollten, hatten lediglich vor derjenigen Behörde zu erscheinen, welche den Ehecontract aufnimmt, und auf das Verlangen der bisherigen Eheleute ist dieser Beamte gehalten, die Auflösung des Contractes auszusprechen, „ohne daß er in eine Untersuchung der Sache einzugehen hat" (Gesetz vom 20. Sept. 1792, Art. 4 und 5). Aber gesetzt den Fall, der eine Theil wolle die Ehescheidung nicht, wie wird das Gesetz ihm seine persönliche Freiheit bewahren? Nun, das Gesetz stellt sich auf die Seite Desjenigen, der die größere individuelle Freiheit, der die Scheidung verlangt. Der letztere Theil braucht nur als Grund seines Begehrens die Unverträglichkeit des Humors und des Charakters anzuführen, und er hat die Partie gewonnen. So wird der Ehecontract ausgezeichnet vor den übrigen Contracten; denn bei diesen gibt es keinen Widerruf, keine Zurücknahme des Vertrages, außer mit Einwilligung der beiden contrahirenden Theile. Bei dem Ehecontracte dagegen vernichten die Abneigung und die Uebersättigung des Einen der Contrahirenden jedes Versprechen und jede gegenseitige Uebereinkunft. Das hieß das Recht der Insurrection in den häuslichen Heerd einführen; das hieß das revolutionäre Chaos übertragen aus der öffentlichen Gesellschaft in den Schooß der Familie. Mit Recht sagt Montlosier: „Eine Frau, die Wittwe ist, während ihr Mann lebt; ein Mann, der Wittwer ist der Frau eines Andern; ein Sohn, verurtheilt dazu, nicht mehr seiner Mutter anzugehören; eine Mutter, verurtheilt dazu, ihren Sohn nicht mehr zu besitzen: an solchen Zügen erkennt man die Ehescheidung .... Mit der Ehescheidung hat das junge Mädchen nicht bloß ihre Altersgenossen, sondern alle Frauen zu Rivalinnen. Mit der Ehescheidung kann ein junger Mensch seine Gattin von nun an unter allen Gattinnen auswählen" (Montlosier, de la monarchie franç. T. IV. p. 280; Bonald, du divorce au 18 siècle. 1818. p. 182). Was folgte aus diesem Gesetze? Es war erlassen gegen Ende des J. 1792, und in den drei ersten Monaten des J. 1793 erhob sich die Zahl der Ehescheidungen in Paris auf den dritten Theil der in der gleichen Zeit geschlossenen Ehen. So zeigte die Revolution ihren auflösenden Charakter; sie zeigt zugleich, daß sie den Communismus und Socialismus der neueren Zeit vollkommen anticipirt hat. Es fehlte ihr nur die Zeit, ihn vollständig in das Leben einzuführen. Der Fortschritt wurde zu frühe von der Reaction unterbrochen. Die Angriffe der Revolution auf das Eigenthum und die Familie finden sich vortrefflich auseinandergesetzt in dem jüngst erschienenen Buche: „Des Principes de la Révolution française considérés comme principes générateurs du socialisme et du communisme." Par Albert du Boys, ancien magistrat. Lyon, 1851. Wie sich gegen Ende des J. 1793 überhaupt die Hinrichtungen vermehrten, so besonders die Hinrichtungen der Geistlichen, nicht mehr bloß in Paris, sondern in ganz Frankreich. Jeder unbeeidigte Priester, der entdeckt wurde und nicht deportirt worden war, wurde hingerichtet. Die Zahl der im December 1793 hingerichteten Geistlichen, deren Namen und deren Martyrthum in dem Werke Carrons: „Die Glaubensbekenner der gallicanischen Kirche" stehen, ist außerordentlich groß. Die Geistlichen, welche entweder nicht hatten fliehen können oder nicht wollen, weil sie ihre Pflegempfohlenen selbst in der Todesgefahr nicht verlassen wollten, wurden im ganzen Lande aufgespürt und guillotinirt. Neben Paris waren besonders zahlreich auch die Hinrichtungen in Lyon, welche Stadt nach einem Beschlusse des Convents völlig zerstört werden sollte (c. f. Gingènes ou Lyon en 1793 par Ed. Badon. 1847); ferner im Süden, in der Vendée und auch im Elsaß. Wir finden bei Carron folgende Namen, die im December allein im Elsasse hingerichtet wurden: 1) Joseph Thomas, aus dem Städtchen Gebweiler im Bisthum Basel, guillotinirt zu Colmar den 11. Dec. 1793; 2) Joh. Ludw. Fried. Beck, Pfarrvicar an der Cathedrale zu Straßburg, guillotinirt zu Straßburg den 26. December; 3) Daniel Frei, guillotinirt zu Straßburg den 31. Dec.; 4) Bernardin Saglio, Director des Seminars zu Straßburg, gestorben als Glaubensbekenner in dem Walde von Hagenau, 1793. Unvergleichlich zahlreicher waren freilich die Hinrichtungen in ganz Frankreich im

J. 1794. Indeß trafen dieselben auch jetzt schon nicht bloß die katholischen, sie trafen auch die constitutionellen oder geschwornen Priester. Schon war das Haupt des geschwornen Bischofs Fauchet gefallen; schon hatte auch Gouttes, der neben Grégoire von Blois so viel für das Schisma that, auf dem Schaffot geendet; Heraudin, Dillon und andere beeidigte Priester büßten in tiefen Kerkern. Selbst die Tage des Apostaten Gobel neigten sich zu ihrem Ende. — Am 1. December 1793 saßen allein in den Gefängnissen von Paris 4130 Gefangene. Am Ende dieses Jahres wurde auch die christliche Zeitrechnung abgeschafft, und die neue, datirt vom Septbr. 1792, eingeführt. Diese neue Zeit brachte es aber nicht auf zehn Jahre. Im Januar 1794 wurde der constitutionelle Bischof von Lyon, Lamourette, in Paris hingerichtet, während der katholische Erzbischof Marbeuf ein Asyl in der Fremde gefunden, und mit den in der Stadt gebliebenen Priestern einen Verkehr unterhielt. Fünf Monate dauerten die Hinrichtungen in Lyon; 3000 Personen wurden geopfert, besonders viele Frauen, welche Priestern einen Zufluchtsort gegeben; 1700 Häuser der Stadt wurden niedergerissen. — Am 1. Januar 1794 saßen schon 6000 Gefangene in den Gefängnissen von Paris. Der blutdürstige Robespierre war nun unbeschränkter Dictator; er tränkte den Boden von ganz Frankreich mit Strömen von Blut, bis sein eigenes schuldbeladenes Haupt unter dem Fallbeile fiel. Der 21. Januar, als der Todestag Ludwigs XVI., wurde als Nationalfest gefeiert. Während an diesem Tage an der Stelle der Hinrichtung Ludwigs XVI. sechs Köpfe unter der Guillotine fielen, sang der anwesende Convent und andere Behörden dazu die Marseillaise. Um dieselbe Zeit ließ Robespierre die Särge der Könige zu St. Denys herausreißen; die Skelette der Könige wurden herausgerissen und in Gruben voll ungelöschten Kalks geworfen. Alle Tage erschien Robespierre, um Zeuge dieser Arbeiten zu sein. In den Provinzen ahmte man Paris nach. Die Särge von Fürsten und berühmten Personen wurden verstümmelt, und die Ueberreste in die Lüfte ausgestreut (cf. Lamartine, les Girondins, T. VII, p. 204). Mit dem 15. Febr., an welchem Tage das sogenannte „Großpolizeigesetz“ verkündigt wurde, hatte Robespierre den Gipfel seiner Macht erlangt. Das Leben einer Nation von 27 Millionen lag in seinen Händen. Ob er Tausende von Häuptern fallen ließ, er durfte Niemanden darüber Rechenschaft ablegen. St. Just, der treue Gehilfe Robespierre's, denuncirte in seinem Berichte vom 13. März dreierlei Feinde der Republik, die Ultrarevolutionären, die Corrupten und die Gemäßigten. Unter diese Rubriken konnte Robespierre Alle bringen lassen, die er auf die Seite schaffen lassen wollte. Zur ersten Classe gehörten die sogenannten Hebertisten, welche in dem Gemeinderath von Paris dominirt, sich durch ihren häßlichen Cynismus, ihre Verfolgungen gegen alles und jedes Christenthum und ihren sogenannten Cultus der Vernunft, oder besser ihre Vergötterung des Lasters hervorgethan hatten. Den 24. März fielen 24 Häupter dieser „Ultrarevolutionären“; unter ihnen ragen hervor: Hebert (s. d. A.), das Haupt dieser „Bande, nicht Partei“ (Lam. l. c. p. 269), Anacharsis Clootz, der Weltphilosoph, Vincent, Ronsin, Momord. Ihnen folgten zunächst im Gefängnisse nach die Männer derselben Bande: Gobel, der mehrerwähnte ehemalige Bischof; ferner Chaumette, dessen „unruhige Augen, dessen Aeußeres ihm den Anschein eines Missionärs gaben; und er war in der That der Missionär des neuen Vernunftcultus gewesen“ (Thiers, T. VI, p. 185). Schon am 5. April wurden die „Corrupten“, unter ihnen der gewaltige, der schreckliche Danton, der Hauptschuldige an den Septembergräueln, auf das Schaffot geschickt. Es ist interessant, den vorgeblichen Grund der Hinrichtung Dantons und seiner Partei zu hören. Er lautet: „Der Nationalconvent, nach Anhörung des Ausschußberichtes der allgemeinen Sicherheit und des allgemeinen Wohles, setzt in Anklagestand Camille Desmoulins (dieser hatte über St. Just den Witz gemacht: il porte sa tête comme un saint — sacrement), Hérault (de Sechelles), Danton, Philippeaux, Lacroix, als überwiesen der Mitschuld mit Orleans und Dumouriez, mit Fabre d'Eglantine und

den Feinden der Republik sich in eine Verschwörung eingelassen zu haben, zum Zwecke der Wiederherstellung der Monarchie, der Vernichtung der Volksvertretung und der republicanischen Verfassung. Dem zu Folge verordnet sie ihre Stellung vor Gericht mit Fabre d'Eglantine." Vor Gericht gestellt und hingerichtet werden, war aber damals eine und dieselbe Sache. Nicht eine Stimme wagte, sich im Convent für Danton, den Mann des Schreckens, zu erheben. So sehr hatte der Schrecken Alle gelähmt, daß sein und seiner Partei Todesurtheil einstimmig angenommen wurde. Ein einziger Karren führte Danton mit dreizehn Gefährten zum Tode. Unter ihnen war auch der berüchtigte Excapuciner Chabot. Das Haupt Dantons fiel zuletzt. Seine letzten Worte an den Scharfrichter waren: „Du wirst mein Haupt dem Volke zeigen; es ist schon diese Mühe werth." Der Scharfrichter erfüllte seinen letzten Willen. „Das Volk klaschte in die Hände. So endigen seine Lieblinge" (Lamart. T. VIII, p. 45). Mit dem Tode Dantons, als des gefährlichsten Gegners des Robespierre, hoffte man, daß der Blutdurst des Letztern gesättigt sein, daß er die Gnade walten lassen werde. Sein Blutdurst schien aber noch mehr gereizt, als gestillt zu sein. Siebenundzwanzig Angeklagte aus den verschiedensten Parteien wurden zugleich zum Tode verurtheilt, unter ihnen Gobel, Chaumette und die Gemahlin Heberts, die früher eine Nonne gewesen war — 13. April. Aber auch die Nonnen, die ihren Gelübden treu geblieben, wurden schaarenweise zur Hinrichtung geführt. Die Zahl der täglichen Hinrichtungen wuchs immer mehr. Gegen Ende des Mai zählte man die Opfer nicht mehr. Alle Glieder des Parlaments von Paris, alle früheren Steuereinnehmer, der ganze Adel, der ganze Clerus, alle Magistrate von Frankreich wurden ihren Schlössern, ihren Altären, ihren Verstecken entrissen, in die Gefängnisse von Paris geworfen und dann zum Tode geführt. Einen Monat vor dem Tode Dantons waren allein 8000 Verdächtige in den Gefängnissen von Paris aufgehäuft (Lamart., T. VIII, p. 80). In einer Nacht warf man 300 Familien der Vorstadt St. Germain, alle großen Namen des historischen, kriegerischen, parlamentarischen und bischöflichen Frankreichs, in das Gefängniß. Ihr Name und ihr Stand war eine genügende Schuld des Todes. Es war ein allgemeiner Meuchelmord, dem Volke zum Schauspiele und zum Genusse vorgeführt. So fielen 4000 Häupter in einigen Monaten. Eines Tages wurde eine Schaar weißgekleideter Mädchen zur Hinrichtung geführt, deren älteste achtzehn Jahre zählte. Am folgenden Tage wurden alle Nonnen der Abtei Montmartre, sammt ihrer Aebtissin aus dem Hause der Montmorency, zum Tode geführt. „Umgebend ihre Aebtissin, stimmten sie, indem sie auf den Karren stiegen, mit ihren zarten Stimmen heilige Lieder an; sie sangen das Lob der seligsten Jungfrau und den Preis Gottes, und ihre süßen Gesänge tönten fort, bis das letzte Haupt auf dem Schaffot gefallen. Wie die Girondisten den Hymnus ihres eignen Tods gesungen, so sangen diese frommen Töchter, bis nur noch eine einzige Stimme ertönte, den Hymnus ihres Marterthums" (Lamart. l. c. p. 84). Von diesem Tage an wurde der Platz der Hinrichtung in die Vorstadt St. Antoine verlegt; und immer zahlreicher wurden die Hinrichtungen, oft wurden siebenzig bis achtzig Verurtheilte auf einmal hinausgeführt. Der Abbé Fenelon, Großneffe des berühmten Erzbischofs, hatte in Paris ein Asyl für arme Kinder der Savoyarden, die sich zahlreich in Paris angesammelt, eröffnet. Er war der Vater dieser verlassenen Kinder. Als sie hörten, daß er, ihr Versorger, ihnen entrissen werden sollte, kamen sie in Masse vor den Nationalconvent. Sie flehten, sie wimmerten, sie weinten. Als die Herzen der Schreckensmänner sich erweichen wollten, schrie der Unmensch Billaud-Barennes: „Seid ihr selbst Kinder, daß ihr euch durch Thränen rühren lasset?" Den 28. Juni wurde der achtzigjährige Greis zur Hinrichtung geführt. Noch auf dem letzten Wege predigte er Trost den Mitverurtheilten. Auf dem Schaffot angekommen, segnet er die um ihn knieenden Savoyarden; gibt den Verurtheilten die letzte Absolution. Selbst das zuschauende Volk wirft sich zur Erde nieder. „Die Thränen fließen, die Seufzer steigen empor. Die Hinrichtung

wird wie ein heiliges Opfer“ (Lam. l. c. p. 85; Carron, die Glaubensbekenner, Bd. II, S. 40). Von jetzt an stieg die Zahl der täglichen Opfer auf hundertundfünfzig. Noch lebten zwei Gefangene von königlichem Blute, zugleich zwei engelreine Seelen im Fleische; es war Elisabeth, Ludwigs XVI. Schwester, und Marie Therese, Tochter Ludwigs XVI., deren am 19. Octbr. des vorigen Jahres erfolgter Tod unseren Lesern noch in der frischesten Erinnerung ist. Wir schalten hier eine kurze Biographie derselben ein; es ist dieses der würdige Nekrolog, welchen das Journal des Debats der todten Herzogin von Angoulême widmete: „Ihre k. Hoh. die Frau Herzogin von Angoulême ist am 19. Oct. Vormittags 11 Uhr in Frohsdorf gestorben. Marie Therese Charlotte von Frankreich, Tochter Ludwigs XVI. und Marie Antonette's, war am 19. Decbr. 1778 zu Versailles geboren, und folglich 73 Jahre alt. Es sind fast auf den Tag sechzig Jahre, daß ihre edle und unglückliche Mutter das Schaffot des Terrorismus bestieg (16. October 1793). Die beiden Jahrestage können als einen gelten, denn das Leben der erlauchten Tochter Marie Antonette's ist nur ein langes und beständiges Martyrerthum gewesen. Selten ist ein Verhängniß öffentlicher Personen, was die Herzen erweicht und das Gefühl peinlich erregt. Es scheint, daß wir weniger bewegt und gerührt werden von diesen großen Mißgeschicken, die mit der Allgemeinheit und mit der Geschichte zusammenhängen, als von Privatleiden. Betrachtet man aber die unermeßliche Summe von Schmerz, die sich auf diese erlauchte Waise gehäuft, die Größe und Beharrlichkeit des Unglücks, das ihr Leben zu einem fortwährenden Opferdienst gemacht hat, so kann man sich des Eindrucks alles dessen, was die Empfindung des Mitleids Frommes und Ehrfurchtsvolles hat, nicht erwehren. Wohl mag man bei der Tochter Ludwigs XVI. und Marie Antonette's mit Bossuet staunen über die Menge der Thränen, welche die Augen der Königinnen enthalten können. Ihr Leben läßt sich in einem einzigen Worte zusammenfassen: Sie war vom ersten bis zum letzten Tage unglücklich. Marie Therese von Frankreich war dreizehn Jahre alt, als sie den Tempel betrat, um die Gefangenschaft ihres Vaters, ihrer Mutter, ihres Bruders und ihrer Muhme zu theilen. Sie sah nach und nach Alles fallen, was sie liebte: ihr Vater wurde guillotinirt am 21. Jan. 1793, ihre Mutter am 16. Octbr., ihre Muhme, Madame Elisabeth, am 9. Mai 1794; ihr Bruder, Tag für Tag gemordet, starb in seinem Gefängniß am 8. Juni 1795. Allein übrig geblieben von dieser Reihe von Opfern, erhielt die junge Prinzessin erst ihre Freiheit wieder im Monat December 1795, als sie gegen die Commissäre ausgewechselt wurde, welche Dumouriez den Oestreichern ausgeliefert hatte. Madame Royale, wie man sie nannte, begab sich zuerst nach Wien, dann im Mai 1798 nach Mietau zu ihrem Oheim, dem nachmaligen König Ludwig XVIII., und vermählte sich am folgenden 10. Juni mit ihrem Vetter, dem Herzog von Angoulême, dem ältesten Sohne des Grafen von Artois, des nachmaligen Carls X. Die Frau Herzogin von Angoulême machte alle Wechsel ihrer umherirrenden Familie auf dem Continent mit, und begleitete sie endlich nach England, wo sie zu Hartwell in tiefer Zurückgezogenheit bis zur Restauration lebte. Am 4. Mai 1814 kehrte sie mit Ludwig XVIII. nach Paris zurück; sie war zu Bordeaux, als der Kaiser in Cannes landete. Von Neuem zur Auswanderung genöthigt, kehrte sie nach England zurück, und kam wieder am 28. Juli 1815 nach Paris. Fünfzehn Jahre nachher, in diesem selben Monat Juli, gab eine neue Revolution sie dem Exil zurück, und endlich vor einigen Tagen schloß sie ein Leben voll Tugenden, Schmerz, Gebet und Opfer; an ihrem Sterbebette hatte sie den Grafen von Chambord, ihren geliebten Neffen, den Erben ihres alten und glorreichen Geschlechts. Wir erzählen hier nicht das politische Leben der Frau Herzogin von Angoulême. Man hat die Wahrheit entstellt, als man sonst sagte, sie mische sich thätig in die Geschäfte. Man hatte es auch von ihrer unglücklichen Mutter gesagt, und wir haben es jüngst aus treuen Berichten ersehen, wie sehr im Gegentheil die Königin Marie Antonette Widerwillen

und Abneigung gegen die Politik hatte. Die tragischen Katastrophen, inmitten deren die Gefangene des Tempels aufgewachsen war, hatten in ihrem Gemüth eine tiefe Verachtung des Irdischen gelassen. Im Testament Ludwigs XVI. finden wir diese einfachen und schönen Worte: „Ich empfehle meine Kinder meiner Frau. Ich empfehle ihnen die Größen dieser Welt (wenn sie verurtheilt sind, sie zu kosten) als gefährliche und vergängliche Güter zu betrachen, und ihre Blicke nach dem einzigen festen und dauerhaften Ruhm der Ewigkeit zu wenden." Die fromme Tochter Ludwigs XVI. hatte diesem höchsten Wunsche gehorcht. Sie zeigte ebensoviel heroischen Muth im Kampf, als Ergebung in Gottes Willen. Ihr Leben war eine lange und schmerzhafte Pilgerfahrt, man könnte sie den Weg des Kreuzes nennen. Es gibt prädestinirte Existenzen, welche von Gott bestimmt scheinen, die Träger der Fehler der Menschheit zu sein, es sind so zu sagen die auserwählten Opfer. In den schrecklichen Zeiten, welche die Tochter Ludwigs XVI. durchlief, waren ihre Thränen wie eine tägliche Opfergabe zur Sühne der Missethaten, die um sie vollbracht wurden. Es gibt in den Büchern keine edlere und schmerzlichere Gestalt und selbst in einer Epoche, wo durch die Anhäufung von Katastrophen und die Philosophie der Geschichte die Menschen zuletzt verhärtet sind, ist der Tod Marie Theresiens von Frankreich noch ein allgemeiner Schmerz" (s. Allgemeine Zeitung vom 30. Oct. 1851. Teutsche Volkshalle vom 26. Oct. Historisch-politische Blätter, XXVIII. Bd. S. 650. „Eine katholische Fürstin im Leben und im Tod"). Man kann schwer sich des Gedankens erwehren, daß Gott die vollendete Dulderin gerade vor einem Ereignisse zu sich rief, durch welches die Verbannung der bourbon'schen Familie aus Frankreich sich ins Endlose zu verlängern scheint. — Die Prinzessin Elisabeth wurde in Begleitung vieler Verurtheilten aus den edelsten Geschlechtern zum Tode geführt. Ihr einziger Wunsch, ihr einen treuen Priester vor dem Tode zu geben, wurde ihr verweigert. Unter 22 Opfern, die mit ihr starben, war sie das letzte. Das Volk, sonst versammelt um die Schlachtopfer zu verhöhnen, blieb stumm auf ihrem Todesgange. Die Schönheit der Prinzessin, noch verklärt durch den innern Frieden, ihre Schuldlosigkeit an allen den Unordnungen, die den Hof unpopulär gemacht, ihre Jugend geweiht der Freundschaft für ihren Bruder — machten sie zum reinsten Opfer des Königthums. Es war ruhmreich für die königliche Familie, dieses Opfer ohne Makel darzubieten (Lam. VIII. p. 96). Keusch in Mitte der Verführungen der Schönheit und der Jugend, fromm und rein an einem weltlichen Hofe, geduldig in der Gefangenschaft, demüthig in der Größe, hochherzig im Angesicht der Todesstrafe, ließ Madame Elisabeth durch ihr Leben und ihren Tod ein Muster der Unschuld auf den Stufen des Thrones zurück, ein Vorbild der Freundschaft, eine Bewunderung für die Welt, eine ewige Schmach für die Republik (cf. Lamart. l. c.). Zwei Tage vor dieser Hinrichtung hielt Robespierre im Convent eine Rede über das höchste Wesen, und ließ den Beschluß fassen: „Art. 1. Das französische Volk erkennt das Dasein des höchsten Wesens und die Unsterblichkeit der Seele an. Art. 2. Es erkennt an, daß die des höchsten Wesens würdige Verehrung die Ausübung der Pflichten des Menschen ist." Das eigentliche Fest des höchsten Wesens wurde den 20. Prairial (8. Juni) 1794 gefeiert. Dieses Fest war Robespierres höchster und letzter Triumph. Kurz vorher hatten Gerüchte von Angriffen auf sein Leben Glauben gefunden; man wartete bei dem erwähnten Feste nur auf eine Andeutung, auf ein Wort, daß von nun an Milde walten solle, aus seinem Munde, und seine Ernennung zur Dictatur wäre mit allgemeiner Befriedigung vernommen worden. Der Zug am Feste des höchsten Wesens ging zunächst in den Tuileriengarten. Robespierre hatte für sich eine hohe Tribüne, ähnlich einem Throne, errichten lassen. Alles, seine Absonderung, sein hoher Platz, sein größerer Blumenstrauß (denn auch die übrigen Conventsmänner trugen deren) gaben ihm das Aeußere des Herrschers. Das Volk meinte, man werde an diesem Tage die Dictatur ausrufen (Lamart. VIII. p. 132. Thiers, l. c.

VI. p. 262). Wenigstens für diesen einen Tag wurden die Hinrichtungen unterbrochen. Robespierres Rede war eine Sprache seines Stolzes; man fühlt es den Worten an, daß Robespierre sich über sein höchstes Wesen setzt, oder daß er sich wenigstens als der nächste, als der erste Plenipotentiär dieses Wesens ansieht. „Es hat, sagt der Redner, die Könige nicht erschaffen, um das menschliche Geschlecht zu verzehren; es hat die Priester nicht erschaffen, um uns anzubinden, wie elende Thiere, an den Wagen der Könige, und um der Welt das Schauspiel der Niedrigkeit, des Stolzes, der Treulosigkeit, des Geizes, der Ausschweifung und der Lüge zu geben. — Der Urheber der Natur hatte alle Sterbliche durch eine unendliche Kette der Liebe und der Glückseligkeit verbunden; es sollen zu Grunde gehen die Tyrannen, welche sie zu zerbrechen gewagt haben" (hat mit diesen Worten der Redner nicht sich selbst das Urtheil gesprochen?). Der Vortrag endet mit einer Anrede an das „höchste Wesen" des Robespierre: „Wesen der Wesen, wir haben dir keine unwürdigen Bitten vorzutragen; du kennst die Geschöpfe, die aus deinen Händen hervorgegangen sind; ihre Bedürfnisse entgehen so wenig deinen Blicken, wie ihre geheimsten Gedanken. Der Haß der Heuchelei und der Tyrannei brennt in unsern Herzen mit der Liebe der Gerechtigkeit und des Vaterlandes. Unser Blut wird vergossen für die Sache der Menschheit. Das ist unser Gebet, das sind unsre Opfer, das ist die Verehrung, die wir dir darbringen." Der Redner stieg sodann herab und zündete mit eigenen Händen symbolische Figuren an, welche den Atheismus vorstellen sollten. Jetzt ging der Zug nach dem Marsfeld. „Robespierre ging allein weit voraus. Er schaute oft um, um den zwischen ihm und seinen Collegen gelassenen Zwischenraum zu messen. Er hatte auf der Stirne den Stolz, auf den Lippen das Lächeln der Allmacht (Lamart. l. c. p. 135). Dort ließ er wieder verkündigen das neue Dogma, den neuen Glauben des französischen Volkes. Frankreich hatte einen neuen Heiland. Robespierre konnte auf dem Rückwege aus den Blicken und hingeworfenen Worten seiner Collegen, die an sein Ohr drangen, bemerken, daß sie auf das tiefste beleidigt seien. Bald brach der grimmige Haß seiner Gegner hervor. Schon im nächsten Monate wurde er endlich gestürzt und zu dem Blutgerichte geführt, wohin er so viele Tausende hatte führen lassen — 27. Juli. Verwünschungen geleiteten ihn auf seinem letzten Zuge. Robespierre stieg festen Schrittes die Stufen des Schaffots hinauf. Die Henker rissen ihm den Verband von der Wunde des Gesichtes, die ihm ein Grenadier Méda beigebracht hatte. Die obere Kinnlade trennte sich von der untern, das Blut floß stromweise herab und Robespierre erhob einen solchen Schrei des Schmerzens, daß er bis an die Enden des Platzes der Revolution gehört wurde. Es wurde Stille. Ein dumpfer Ton des Fallbeils folgte. Das Haupt Robespierres fiel. Ein langes Aufathmen der Menge, und dann ein ungeheurer Beifallssturm erfolgte." (Lamart. T. VIII. p. 245). Diejenigen, welche den Robespierre gestürzt, Tallien, Fréron, Vadier, Collot d'Herbois, Billaud-Varennes u. a. waren ebenso blutdürstig und abscheulich wie er. Sie hatten sich nur gegen ihn verschworen, weil er im Begriffe stand, sie hinrichten zu lassen. Wenn diese Leute etwas milder auftraten, so waren sie dazu durch die Haltung von Paris gezwungen. Mit Robespierre wurden auch seine Anhänger hingerichtet; und am 29. und 30. Juli bestiegen 82 Jacobiner das Schaffot. Die allgemeine Stimme erzwang nach und nach größere Mäßigung. Zwar wurde noch, wie früher, gegen die Priester gewüthet; wo man einen fand, wurde er hingerichtet. Doch vertheidigten jetzt schon hochherzige Männer das Leben und das Recht der Priester. Aus einer Uebersicht der Hinrichtungen der Priester nach Carron „die Glaubenszeugen", im J. 1794, wird man ersehen, daß diese Hinrichtungen auch nach dem Sturze Robespierres nicht unterbrochen wurden. Noch im J. 1793 wurden zu Nantes wenigstens mehrere 100 Priester in der Loire ersäuft, viele andere kamen sonst um oder wurden hingerichtet im Westen, besonders in dem Kriege gegen die Vendée. Die Zahl aller Umgekommenen in diesem schrecklichen Kriege, in diesem

Ausrottungskampfe eines ganzen Volkes wird auf 400,000 bis 500,000 angegeben (cf. Granier de Cassagnac, hist. du Direct. T. I. p. 27). Nach der teutschen Uebersetzung des Abbé Carron, deren vierter Theil Zusätze aus einem andern Werke von Abbé Guillon enthält, wurden im Jannar hingerichtet oder kamen sonst ums Leben: 12 Priester; 31 aber wurden den 21. Jannar zu Laval guillotinirt. Im Februar finden wir 5 Hinrichtungen, und eine vom Anfange des J. 1794. Vom Monat März finden wir 11; vom April 8; vom Mai 9 Hinrichtungen. Vom Monate Juni finden wir 12 Hinrichtungen; 20 bis 30 Priester aber wurden zu gleicher Zeit in Arras guillotinirt. Auf den Monat Juli finden wir 12 Hinrichtungen. Am 17. Juli wurden in Paris 18 Carmeliterinnen von Compiegne guillotinirt; sie erschienen in weißen Kleidern zur Hinrichtung, sangen Siegeslieder, beteten auf dem Hinwege die Sterbegebete; sangen am Fuße des Schaffots das Te Deum und „Komm heiliger Geist," und sprachen noch einmal ihre Ordensgelübde aus. Von dem Monate August finden wir 8 Hinrichtungen; vom September nur eine; vom October 3; sowie die Hinrichtung von 11 Ursulinerinnen zu Valenciennes; vom November 4, vom December eine Hinrichtung; aber es war ein edles Haupt, das am 15. December unter dem Fallbeile zu Lyon fiel. Der Generalvicar Castillon war bei der Abwesenheit des Erzbischofs Marbeuf das geistige Haupt, der Leiter und die Seele alles christlichen Lebens. In den größten Todesgefahren, jeden Augenblick erwartend seinen Martertod, hatte er Gott längst das Opfer seines Lebens gebracht und wurde endlich als widerspenstiger Priester mit dem Tode bestraft. Nebstdem finden wir zahlreiche andere Hinrichtungen, bei denen nur das Jahr 1794, nicht aber der Monat angegeben ist. — Ende desselben Jahres wurde auch der schreckliche Carrier, der die Massenersäufungen in Nantes eingeführt, und der in der Kunst Menschen auszurotten, alle seine Collegen übertraf, auf das Schaffot geschickt. — Wir gehen über zum Jahre 1795. Im October desselben löste sich endlich der Convent auf, und an seine Stelle trat die Regierung des **Directoriums** (October 1795 bis November 1799). Vor seinem Ende verbannte der Convent noch einmal alle deportirten, oder in das Gebiet der Republik zurückgekehrten Priester unter Todesstrafe 8. October. Wir können das Glück, das der Convent über Frankreich gebracht, nicht besser schildern, als mit den Worten des Granier de Cassagnac (in seinem eben erschienenen ersten Bande der „Histoire du Directoire"). „Der Nationalconvent löste sich auf den 26. Oct. 1795, nachdem er drei Jahre, einen Monate und vier Tage versammelt gewesen; er ließ Frankreich, als Zeichen seiner Wirksamkeit, das Elend, die Entvölkerung, die gesellschaftliche Auflösung und die Verfassung vom Jahre III." Im Einzelnen aber setzt Granier als die Folgen des Convents (und der ihm vorangegangenen 2 Versammlungen) auseinander: den Krieg gegen die Besitzenden, den Ruin des Ackerbaues, den Ruin der Industrie und des Handels, das Elend der Städte, das Pfund Brod im Preise von 25 Franken. Ferner eine Anzahl von 70,000 Ausgewanderten, gegen welche die Revolution kein Mitleid zeigen konnte, weil sie ihr Vermögen einziehen wollte; 150,000 Bauern des Elsaßes waren gezwungen auszuwandern, um sich der Guillotine zu entziehen. Er zeigt ferner, wie die revolutionären Armeen das Land völlig entvölkerten; wie sie die ansässige Bevölkerung hinwegnahmen und man selbst gezwungen war, unreife Knaben für den Kriegsdienst auszuheben; wie die Feldzüge von 1792, 1793 und 1794 — 800,000 Menschen das Leben kosteten; wie die Revolution an die Stelle der am 14. Juli 1789 niedergerissenen Bastille 48,000 andere setzte, wie die guillotinirten Bauern und Arbeiter achtmal zahlreicher als die Adeligen gewesen. Wie ferner Frankreich in eine vollständige Barbarei zurückgesunken sei, da es keine Advocaten, keine Aerzte, keine Notare, keine Canäle, keine Straßen mehr gegeben; da wilde Thiere das Land verwüsteten; so seien im J. 1797 allein 5351 Wölfe getödtet worden. Die ersten Fünfmänner, die für das Directorium bestimmt wurden, waren Barras, Carnot, Letourneur, Rewbell, La Révellière. Unter den Kriegen

aber, welche Frankreich nach Außen führte, tritt die Bedeutung und Stellung dieser Männer ziemlich zurück. Alle 5 Directoren gehörten zu den Königsmördern, und die öffentliche Meinung Frankreichs war mit deren Wahl keineswegs zufrieden. Die Fünfmänner setzten ein aus 6 Departementen bestehendes Ministerium ein. Die Directoren zeigten einen durchaus kirchenfeindlichen Geist, weßwegen sie den in Italien siegreichen General Bonaparte auch beauftragten, den Papst besonders hart zu behandeln (den weitern Verlauf siehe in dem Art. „Pius“ VI.). Auch im J. 1795 wüthete noch die Guillotine gegen die Geistlichen, obgleich sie weniger Opfer verschlang; im J. 1796 war die Zahl der Hingerichteten wieder größer, da das Gesetz vom 8. Oct. 1795 strenge gehandhabt wurde, und inzwischen viele ausgewanderten Priester nach Frankreich zurückgekehrt waren. Die Richter waren meistens milde und riethen den ergriffenen Geistlichen, vorzugeben, daß sie das betreffende Gesetz nicht gekannt; da aber manche Priester durch eine solche Unwahrheit ihr Leben nicht retten wollten, so verloren sie es, um dafür das ewige Leben einzutauschen. Im J. 1797 wurde der Rath der Fünfhundert um das gesetzliche Drittel erneuert; die Wahlen fielen im Ganzen conservativ aus. Schon den 17. Mai 1797 stellte Camille Jordan, Abgeordneter von Lyon, den Antrag, daß die frühern Beschlüsse gegen die Priester aufgehoben und die Freiheit des Cultus hergestellt werden solle. Nach drei Monaten beharrlicher Anstrengung ging dieser Antrag durch; den 24. August wurde ein neues vorübergehendes Gesetz erlassen, welches alle die Maßregeln aufhob, die sich auf die Deportation und überhaupt die Strafen der unbeeidigten Priester bezogen. Im Anfange desselben Jahres traten die sogenannten Theophilanthropen (s. d. Art.) unter dem Schutze des antichristlichen Directors La Révellière hervor. Sie wollten eine neue Religion einführen, die nur die zwei Dogmen der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele hatte, im Uebrigen auf eine trockene philosophische Moral hinauslief. In demselben Jahre trat der gemäßigte Barthelemy an die Stelle Letourneurs in das Directorium ein 26. Mai. Aber durch den Staatsstreich vom 4. Sept. (18. Fructidor 1797) kam die republicanische Partei wieder an das Ruder; die sogenannten Royalisten, unter ihnen die Directoren Carnot und Barthelemy, wurden zur Deportation verurtheilt; in das Directorium traten Martin von Douai und François von Neufchateau. La Révellière, den seine Collegen in seinem Fache des Cultus gewähren ließen, hatte einen tiefen Haß gegen das Christenthum und darum auch gegen die Priester, und er scheute vor keiner Maßregel der Verfolgung zurück, die sich unter den veränderten Verhältnissen noch durchführen ließ. So las er z. B. den 1. Mai 1797 in der Academie der moralischen und politischen Wissenschaften einen Aufsatz vor, in welchem er sagt: „das Christenthum steht im Gegensatze zu einer gesunden Moral,“ und fügte hinzu: „der katholische Cultus ist antisocial.“ Gegen die Priester wüthete der Director, da die Todesstrafe sich nicht mehr wie früher ausführen ließ, durch die Strafe der grausamsten Deportation. Die Fregatte „La Décade“ und die Corvette „La Bayonnaise,“ transportirten im J. 1798 dreihundert und achtzig Geistliche nach Guyana. Zwölfhundert andere Priester wurden auf verfaulten Pontons zusammengehäuft, und der größte Theil von ihnen starb elend dahin auf den Rheden der Inseln Oléron und Rhé. Dieß war die practische Moral des Hauptes der Theophilantropen, womit sich freilich die christliche Moral nicht verträgt (cf. Recueil des victimes de la loi de 19. Fructidor, par Tourpiolles). Als nämlich am 18. Fructidor (4. Sept.) 1797 die republicanische Partei wieder die Macht an sich gerissen, so beschloß die siegende Partei schon am folgenden Tage neue Verfolgungsmaßregeln gegen die Priester. Alle Priester sollten einen Eid des Hasses gegen das Königthum und Treue der Verfassung vom Jahre III. schwören. Den deportirten und emigrirten Priestern sollte die ihnen durch Beschluß vom 24. August d. J. gestattete Heimkehr untersagt sein; wer den verlangten Eid nicht schwöre, solle deportirt werden. So begann vom 4. September 1797 eine neue schreckliche

Verfolgung gegen die Geistlichen, welche ihr Ende nur mit dem Umsturze der erbärmlichen Verfassung vom Jahre III. fand. Der elende Révellière konnte jetzt eine Zeit lang seinen Haß gegen das Christenthum sättigen. Er zog sich zuletzt den allgemeinen Haß und die allgemeine Verachtung auch seiner Partei zu, und mußte seinen Posten noch vor der Rückkehr Napoleons aus Aegypten quittiren. Bedroht, aus dem Directorium, in der Sitzung des Rathes der 500 am 17. Juni 1799 ausgewiesen zu werden, wenn er sich nicht freiwillig zurückziehen wollte, begab sich der Director am 21. Juni in sein Haus nach Andilly, nahe bei Paris, und schickte von da seine Abdankung ein (Granier de C. l. c. p. 258). Das Directorium selbst bestand noch einige Monate. Napoleon kam aus Aegypten zurück, stürzte durch den Staatsstreich vom 18. Fructidor (9. November) das Directorium und die sogenannte Verfassung vom Jahre III.; „es endete das Directorium, die elendeste Regierung, unter welcher Frankreich je gestanden, das unterdeß auf die tiefste Stufe der moralischen Entartung herabgesunken war" (Mazas, Thl. II. S. 231). Am 10. November constituirte sich die Consularregierung, die aus drei auf je zehn Jahre gewählten Consuln bestehen sollte; in der That aber war jetzt schon Napoleon Alleinherrscher. Seine Regierung bestand unter dem Namen des Consulats bis zum 18. Mai 1804, wo dann das Kaiserthum an die Stelle der Würde des ersten lebenslänglichen Consuls trat. Sobald Napoleon einige Ruhe hatte, so stellte er durch das bekannte Concordat vom J. 1801 den Bestand der katholischen Kirche in Frankreich wieder her (s. die Art. Concordat, Frankreich, Pius VII.). Durch das Concordat vom J. 1801 wurden sowohl die Angelegenheiten der geschwornen Priester, wie der emigrirten und vertriebenen Bischöfe geordnet. Die letztern, von denen noch 81 lebten, mußten auf ihre Stellen Verzicht leisten; die erstern sollten resigniren, ihnen dagegen die Kirchenbuße erlassen, und sogar der vierte Theil der neucreirten bischöflichen Stühle mit constitutionellen Bischöfen besetzt werden, die sich zurückgezogen und Kirchenbuße gethan hätten. Die letztern, deren berühmtester Name damals Grégoire war, hatten schon längst verschiedene Wege eingeschlagen, um nicht auf die Seite geschoben zu werden. So hielten sie im J. 1797 eine sogenannte Nationalsynode zu Paris, zu der nicht bloß ihre Bischöfe, sondern auch ihre Pfarrer und Pfarrgehilfen geladen waren. Die erste Sitzung wurde den 15. August 1797 unter großem Zudrange von Menschen in der Cathedrale gehalten. Der Bischof von Rennes, Le Coz, hielt eine Predigt, in der er zum allgemeinen Anschlusse an das Concil und zur Aufhebung der Trennung aufforderte. In den bis zum 13. Nov. gehaltenen Sitzungen machte man Vorschläge und Versuche, wie eine Versöhnung mit dem Papste und den eidweigernden Priestern zu erreichen sei. Die Väter, deren Zahl sich auf etwa 90 belief, schrieben den 25. August an Papst Pius VI.; sie sagen, daß sie aus zwei Gründen zusammengetreten; sie wollen nämlich den Primat anerkennen und sich mit ihren andersdenkenden Brüdern aussöhnen; zu diesem Zwecke flehen sie den Papst als Vermittler und Friedensstifter an. „Wir haben zwar, sagen die Väter, im Jahre 1791 den bürgerlichen Eid geleistet, haben aber damit nichts anderes gethan, als was wir dem Vaterlande schuldig waren. Im Gegentheile würden wir die Wohlfahrt der Bürger, und selbst die Vortheile der Kirche auf das Spiel gesetzt haben, wenn wir den verlangten Eid von uns abgelehnt hätten. Vermuthlich würde das Amt der Priesterschaft in Frankreich gänzlich aufgehoben worden sein. An dem Unglauben weniger abgefallenen Bischöfe und Priester hat die Gesammtheit der beeideten Geistlichen keinen Antheil genommen." In demselben Tone hochmüthiger Verblendung schrieben die Väter am 15. August an die katholischen Bischöfe und Priester Frankreichs. Jene werden persönlich eingeladen, zu erscheinen; die Priester aber sollten aus jedem Bisthume einen Deputirten zum Werke der Versöhnung schicken. Am 24. Sept. erging von der Aftersynode ein förmliches Pacificationsdecret. In demselben werden die Glaubenslehren der Kirche anerkannt, besonders der Primat Petri, die Gewalt der Kirche, sich selbst

zu regieren, sowie der Unterschied zwischen der bischöflichen und priesterlichen Würde. Die Bischöfe sollten von nun an durch den Clerus und das Volk gewählt werden, der Erzbischof die Wahl bestätigen. Die Rechtmäßigkeit der seit dem J. 1791 functionirenden Priester soll von nun an nicht mehr angestritten werden. Stehen in einem Bisthume 2 Bischöfe neben einander, ein alter und ein neuer constitutioneller, so soll jener den Vorrang haben, dieser dagegen das Recht der Nachfolge. Ebenso soll es mit den Pfarrern gehalten werden. Bei diesen Verhandlungen betheiligten sich die (schismatischen) Erzbischöfe von Rennes, Toulouse und Rouen, 28 Bischöfe, sowie 60 Deputirte verschiedener Bisthümer. Die einzige Antwort, die man von katholischer Seite auf diese Anträge gab, war, daß man sie ignorirte. Auch der Papst ließ das Zuschreiben an ihn unbeantwortet. Im J. 1801 hielten die geschwornen Geistlichen ein anderes Nationalconcil. Sie traten zur Zeit der Verhandlungen über das zu schließende Concordat zusammen, weil sie befürchten mußten, daß man ihre etwaigen Ansprüche vergesse. Sie dünkten sich der Hinrichtung kaum entkommene Märtyrer zu sein. Im Juni traten sie unter dem Vorsitze des obenerwähnten Le Coz, Bischofs des Departements Ille und Vilaine zusammen, die Bischöfe sammt den schismatischen Pfarrern. Es brachen aber bald unziemliche Streitigkeiten unter ihnen aus, und Napoleon sandte seinen Adjutanten an sie, mit dem Befehle, sie sollen auf das Schleunigste auseinander gehen; an demselben Tage kam der Cardinal Consalvi (s. d. A.) in Paris an. Doch vergaß man, wie gesagt, die schismatischen Bischöfe nicht, und unter anderm wurde der erwähnte Le Coz durch Napoleon zum Erzbischofe von Besançon erhoben. Mit dem definitiven Abschlusse des neuen Concordats vom 15. Juli 1801 aber schließt die Geschichte der französischen Revolution, soweit sie das kirchliche Gebiet berührt. — Quellen: 1) de Maistre, Considérations sur la France, 1796. 2) Barruel, Geschichte der Clerisei in Frankreich während der Revolution, Münster 1794. 2 Thle. 3) Collectio Brevium atque instructionum — Pii Papae VI., quae ad praes. (gallican. eccl.) calamitates pertinent, Augustae Vind. 1796. 4) Dasselbe teutsch, Münster 1797, von Guilleaume. 5) Les confesseurs de la foi dans l'église gallicane, par l'abbé Carron, Tom. IV., Paris 1820. 6) Dasselbe teutsch mit Zusätzen von Räß und Weis, 1822—25. 7) Thiers, histoire de la révol. française, Paris 1825. 8) Lamartine, histoire des Girondins, Leipzig 1847. 9) Ed. Arnd, Geschichte der französischen Revolution von 1789—1799, Braunsch. 1851, 6 Bde. (bis jetzt 4). 10) Des principes de la révol. franç. (cf. oben) par Du Boys, Lyon 1851. 11) Histoire de la convention nationale, par Barante, Bruxelles 1851. 6 Tomes (bis jetzt 2). 12) Granier de Cassagnac, histoire du Directoire, Paris 1851. 4 Tomes (bis jetzt 1). [Gams.]

Rex Christianissimus, s. Allerchristlichster König.

Rezin, s. Rasin.

Rhabanus Maurus, s. Rabanus Maurus.

Rhegino von Prüm, s. Regino von Prüm.

Rhegium (Ῥήγιον Apstg. 28, 13) an der Meerenge von Messina in Unteritalien, die Hauptstation der Ueberfahrt nach Sicilien in der alten Welt wie heut zu Tage noch, war in Folge eines Göttersprüches von Chalcis in Euböa aus, jedoch stark mit Messeniern vermischt, gegründet worden. Die Regierung war ursprünglich eine oligarchische, der die Tyrannis des Anaxilas (Olymp. LXX—LXXV.) ein Ende machte. Obgleich die Colonie von außerordentlich vielen Unfällen getroffen wurde, so daß sie Schubert (Reise III, 538) entsprechend eine Wetterscheide der Völker nennt, so blieb sie doch nach Strabos Zeugniß (VI. S. 389) fast allein neben Tarent und Neapel der Sitz griechischer Eigenthümlichkeit in Italien, und erhielt sich trotz vielfacher Zerstörungen, Erdbeben und verheerender Seuchen im heutigen Reggio der Hauptstadt von Calabria ulteriore II. Der hl. Paulus landete auf seiner Fahrt nach Rom von Syracus in Rhegium und überwand bei

günstigem Südwinde glücklich die Gefahren der im Alterthume so gefürchteten Scylla und Charybdis.

Rheims, Erzbisthum in Frankreich. Das Volk der „Remi" erscheint bei Julius Cäsar (bell. gall. II, 3) als belgisches, den Galliern zunächst wohnendes Volk, das zu den Römern hält (cf. V, 54. VI, 4. VII, 63. VIII, 12.). Ebenso sind sie bei Strabo ein belgisches Volk, das westlich von den Trevirern und Nerviern wohnt, (L. IV, 5. ed. Kramer 1852. V. I. p. 220). Hauptstadt des römischen Belgiens war Trier. Unter Kaiser Diocletian oder Constantin M. wurde Belgien in das erste und in das zweite getheilt, und Rheims wurde die Hauptstadt des zweiten Belgiens. Kirchliche Metropole wurde es um das J. 350. Unter dem Kaiser Honorius standen eilf Bisthümer unter Rheims: 1) Soissons. 2) Chalons. 3) Jl Vermandors. 4) Arras. 5) Cambrai. 6) Tournay. 7) Senlis. 8) Beauvais. 9) Amiens. 10) Boulogne. 11) Teronene in Artois-Cassel. Doch wurden mehrere von diesen Bischofssitzen später vereinigt, aufgehoben, oder von Rheims getrennt. Der hl. Remigius (s. d. A.) gründete, mit Verkleinerung seines Erzbisthums, das Bisthum Laon. Papst Paul IV. aber erhob Cambrai zum Erzbisthum, und unterstellte demselben die Bisthümer Arras und Tournay; die Bisthümer Boulogne und Cassel oder der Moriner aber theilte er in drei, in Boulogne, das bei Rheims blieb, St. Omer, das zu Cambrai kam, und Ypern, welches zu Mecheln geschlagen wurde. Seit dem J. 1559, wo diese neue Eintheilung Statt hatte, standen unter dem Erzbischofe von Rheims die 8 Suffragane: Soissons, Laon, Beauvais, Chalons sur Marne, Noyon, Amiens, Senlis und Boulogne. Das Erzbisthum Rheims grenzte östlich an Trier, nördlich an Laon, südlich an Chalons, westlich an Soissons. Es hatte um die Mitte des 18. Jahrhunderts mehrere Decanate unter 2 Archidiaconaten, größere Pfarreien etwa 400, kleinere Pfarreien an 360; 24 Abteien, 7 Priorate, andere Klöster beider Geschlechter 27; Collegiatkirchen 8; Spitäler 8; 2 Seminarien; einfache Priorate und Kaplaneien eine große Zahl. Die Erzbischöfe von Rheims waren geborne Legaten des hl. Stuhls und Primaten des belgischen Galliens; im J. 940 erhielten sie von Ludwig dem Ueberseeischen den Grafentitel, nahmen aber später den Titel von Herzögen und Pairs von Frankreich an. — Bischöfe und Erzbischöfe von Rheims waren: 1) der hl. Sixtus ließ sich als erster Bischof nicht vor dem J. 290 in Rheims nieder. 2) Der hl. Sinicius. 3) Amantius. 4) Betausius wohnte im J. 314 einer Synode von Arles an. 5) Aper. 6) Dyscolius soll dem Concil von Sardica im J. 347 angewohnt haben. 7) Der hl. Maternianus regierte etwa von 348 bis 370. 8) Der hl. Donatianus. 9) Der hl. Viventius, „ebenso erhaben durch die Verdienste eines ausgezeichneten Lebens, wie durch seine hohe kirchliche Würde" (Flodoard). 10) Severus. 11) Der hl. Nicasius, vor Remigius wohl der berühmteste Bischof von Rheims. „Er war ein Mann von großer Liebe und großer Standhaftigkeit, der zur Zeit der Vandalenverfolgung in Gallien lebte" (l. c.). Als die Vandalen im J. 407 in Rheims eindrangen, wurde Nicasius in seiner eigenen Kirche zur hl. Maria von ihnen ermordet. Mit ihm starb seine Schwester Eutropia. Sie sind begraben in der sogenannten Nicasianischen Kirche. Um den Besitz seiner Reliquien herrschte in späterer Zeit in Rheims langer Hader. Nach 12) Baruc; 13) Barnabas; 14) und Bennadius wurde im J. 459 der hl. Remigius (15) Bischof von Rheims (s. d. A.). Seine ausführliche Lebensgeschichte gibt Flodoard in dem ersten Buche seiner Kirchengeschichte von Rheims, cp. X—XXVI. Als im J. 1845, kurz vor seinem Tode, K. Maximilian Droste zu Vischering, Bischof von Münster, sein 50jähriges Bischofsjubiläum hielt, wurde unter den wenigen Beispielen einer so langen Amtsführung, welche die Kirchengeschichte darbiete, besonders auf das mehr als 50jährige Episcopat des hl. Remigius hingewiesen. Das längere interpolirte Testament des Heiligen findet sich bei Flodoard a. a. O., das kürzere ächte u. a. bei Migne, Patr. t. 65. p. 970, wo auch die übrigen „opuscula" desselben, bestehend in 4

Briefen, aufgenommen sind. „Der Apostel der Franken" starb um das J. 533, die Bischöfe 16) Romanus; 17) Flavius; 18) Mapinius folgten ihm zunächst. Den 19) Bischof Aegidius hat Venantius Fortunatus besungen wegen seines Eifers als Seelenhirt, seiner Beredtsamkeit und werkthätigen Nächstenliebe (carm. bei Migne, t. 88. p. 140). Aber nach solchen Anfängen nahm Aegidius ein um so traurigeres Ende. Er wurde der Theilnahme einer Verschwörung gegen König Childebert II. von Austrasien beschuldigt. Es war im November des J. 590, da Childebert eine Versammlung von Bischöfen zu Metz veranstaltete, um über Aegidius zu richten. Dieser wurde als schuldig überwiesen, so daß er selbst seine Schuld zugestehen mußte. „Da nun die Bischöfe, die berufen waren, dieses hörten und sahen, daß ein Bischof des Herrn bei solchen Uebelthaten Helfershelfer gewesen sei, bekümmerten sie sich sehr und erbaten sich einen Aufschub von drei Tagen, um über diese Dinge zu Rath zu gehen. Sie hofften nämlich, Aegidius würde indessen zur Besinnung kommen und irgend einen Ausweg finden, wie er sich wegen der Vergehen, die ihm vorgeworfen worden, vertheidigen könnte. Da aber der dritte Tag anbrach, kamen sie wieder in der Hauptkirche zusammen und forderten den Bischof auf, wenn er irgend etwas zu seiner Vertheidigung anzugeben wüßte, es zu sagen. Er aber war ganz außer Fassung und sprach: „Zögert nicht länger, über mich schuldigen Mann das Urtheil zu sprechen, denn ich weiß, daß ich als Majestätsverbrecher den Tod verdient habe, da ich immer gegen das Wohl dieses Königs und seiner Mutter (Childebert II. und Brunehilde) gehandelt habe, und auf meinen Rath wiederholentlich Kriege begonnen sind, welche viele Gegenden Galliens verwüsteten." Da dieß die Bischöfe vernahmen, betrauerten sie tief die Schmach ihres Bruders. Sie erwirkten ihm das Leben, stießen ihn aber, nachdem die Bestimmungen der Kirchengesetze verlesen waren, aus dem priesterlichen Stande aus. Er wurde darauf verwiesen und sofort nach der Stadt Argentoratum, die jetzt Straßburg heißt, verbannt (Gregor von Tours, K. G. der Fr. X. 19. übers. von Giesebrecht 1851). Romulfus, der Sohn des Herzogs Lupus von Champagne, wurde ihm zum (20) Nachfolger gegeben. Nachdem er der Kirche von Rheims große Schenkungen gemacht, starb er schon um 593. Bischof (21) Sonnatius bedachte gleichfalls seine Kirche mit reichen Gaben und Gütern. Im J. 625 hielt er zu Rheims mit mehr als 40 fränkischen Bischöfen eine Synode (Flodoard führt die Namen der Anwesenden mit ihren Sitzen, sowie die heilsamen von ihnen getroffenen Bestimmungen an, a. a. O. Bd. II. 5). Dieser „sehr verdiente" Bischof starb im J. 631, und wurde in der Kirche des hl. Remigius beigesetzt; im J. 1204 aber wurden seine Reliquien, in Gegenwart des Cardinals von Präneste, Wido, in die Cathedrale Notre-Dame übertragen, wo sie bald darauf in Folge eines Brandes zu Grunde gingen. Der Bischof (22) Leudegisil lebte zu Zeiten des Königs Dagobert (641). Nach (23) Bischof Anglebert (645) regierte (24) Lando, der nach dem Vorgange seiner Amtsvorfahren, die Kirche von Rheims als seine Erbin einsetzte; als Begräbnißstätte wählte er sich die Kirche des hl. Remigius. Nach ihm regierten drei hl. Bischöfe die Kirche von Rheims, 25) Nivardus; 26) Reolus, der 46 Jahre seine Kirche leitete, und 27) Rigobertus. Der letztere wurde im J. 721 von Carl Martell seiner Würde entsetzt und lebte in Aquitanien einige Jahre in der Verbannung. Sodann kehrte er nach Rheims zurück, wo der von Carl eingesetzte Milo sich in der Gewalt erhielt, Rigobert aber in Zurückgezogenheit den Rest seines Lebens dem Herrn und seiner Kirche weihte. Milo ein tonsurirter Laie, wußte sich an 40 Jahre im Besitze der Erzbisthümer Rheims und Trier zu halten, während Bischof Lando die geistlichen Geschäfte von Rheims besorgte. In der von dem hl. Bonifacius, im Einverständnisse mit Papst Zacharias und Pippin dem Kleinen zu Liftinä im J. 743, oder zu Soissons im J. 744 gehaltenen Synode, oder wie Rettberg (K. G. Bd. I. S. 361) und andere meinen, in Folge „persönlicher Amtshandlung" setzte der hl. Bonifacius den Abel als (28) Erzbischof von Rheims

ein. Aber Milo hielt sich mit Gewalt im Besitzstande und Abel konnte zu seiner Würde nicht gelangen; er starb noch vor Milo, dessen Tod erst im J. 753 erfolgte. Gegen Ende dieses Jahres wurde Tilpin — auch Turpinus (29) Erzbischof von Rheims, der diese Kirche mehr als 40 Jahre verwaltete. Von Carlmann erhielt er schon im J. 768, dem ersten Jahre der Regierung desselben, die Immunität für seine Kirche. Derselbe erhielt im J. 775 von Papst Hadrian I. auf Verwenden Carls d. Gr. das Pallium für Rheims. Zugleich bekräftigte und erweiterte dieser Papst die Rechte und die Gewalt der Kirche von Rheims. Von dieser Zeit bis zu dem J. 1559 hatte Rheims 11 Suffragane. Tilpin starb im J. 794 und Hincmar setzte ihm später ein Epitaphium. Nach ihm regierte (30) Ulfarius, vielleicht erst seit oder nach 808, weil Carl d. Gr. die Güter der Kirche von Rheims eine Zeit lang zu anderweitigen Zwecken verwendet hatte. Im J. 814 hielt Ulfar eine Synode mit 8 seiner Suffragane, wo ein Grenzstreit über die Bisthümer Noyon und Soissons geschlichtet wurde. Im J. 816 wurde Ebbo (31) Erzbischof von Rheims, der in diesem Lexikon besonders behandelt ist. Ueber seine Mission bei den Dänen vergl. chronicon Nortmannorum etc. ed. Kruse 1851. p. 81 und: „Rückert, über das Leben des Erzbischofs Ebbo von Rheims," Berlin 1844. Nach langen Kämpfen folgte auf Ebbo (32) der berühmte Hincmar von Rheims, der gleichfalls schon in diesem Lexikon behandelt ist. Nach seinem Tode (882) regierte (33) Fulco die Kirche von Rheims. Im J. 893 krönte er Carl den Einfältigen zu Rheims. Im J. 898 übernahm er die Geschäfte eines Kanzlers von Frankreich und seitdem haben die Erzbischöfe von Rheims diese Würde begleitet. Im J. 900 wurde er von den Anhängern des Grafen Balduin von Flandern ermordet. Der Erzbischof (34) Herveus wird von Flodoard mit hohem Lobe erwähnt, a. a. O. L. IV. 11. Er that sehr viel für die Bekehrung der Normannen (922). Der bisherige Archidiacon (35) Seuslus wurde Erzbischof. Er soll an Vergiftung gestorben sein (925 oder 926). Jetzt wußte der Graf Heribert von Vermandois seinen unwürdigen Sohn (36) Hugo der Kirche von Rheims aufzudrängen; Papst Johann X. aber übertrug dem Bischofe Abbo von Soissons die geistliche Verwaltung des Erzbisthums. Heribert schaltete mit Willkür und Grausamkeit. Unter den Opfern seiner Rache befand sich auch der Geschichtschreiber Flodoard (a. a. O. l. IV. 20). Bei einem entstandenen Tumulte wurden zwei Cleriker von den Soldaten Heriberts ermordet. Als um diese Zeit die Ungarn bis gegen Rheims vordrangen, wurden die Reliquien des hl. Remigius vor ihnen geflüchtet. Im J. 931 oder 932 brach Feindschaft zwischen dem Grafen Heribert und dem Könige Rudolph von Burgund aus, in Folge welcher dieser Rheims einnahm und eine Synode von 18 Bischöfen aus Francien und Burgund versammelte, welche den Artaldus, Mönch aus dem Kloster des hl. Remigius zum (37) Erzbischofe wählten. Wieder gewann Heribert im J. 940 Rheims und zwang den Artaldus zur Abdankung. Im J. 941 wurde sein Sohn Hugo als Erzbischof geweiht und eingeführt. Im J. 942 erhielt er das Pallium von Papst Stephan IX. Im J. 946 wurde Rheims belagert von Otto dem Großen, Ludwig dem Ueberseeischen und Conrad, dem Könige von Burgund. Hugo der Graf entkam aus der Stadt. Die Sieger ließen den Artald wieder als Erzbischof einsetzen. In zahlreicher Synode wurde der Bischof Hugo im J. 948 seiner Stelle entsetzt und excommunicirt. Hier endet die Geschichte Flodoards von Rheims. Artald verwaltete von jetzt an seine Kirche im Frieden bis zu seinem Tode (961). Wieder wollte sich Hugo, obgleich vergeblich eindrängen. Odolricus wurde mit dem Wunsch des Königs Lothar (38) gewählt, und wurde bald darauf Kanzler Lothars. Nach sieben Jahren einer gutgeführten Regierung starb er im J. 969 und wurde als der erste in der Cathedralkirche beigesetzt. Unter ihm starb im J. 966 der berühmte Geschichtschreiber Flodoard (s. d. A.). „Durch den Adel seiner Sitten hervorragend und in kirchlicher Zucht auferzogen, wurde durch die Gunst und Fürsorge des Königs Lothar Adalbero (39) auf den bischöflichen Stuhl

von Rheims erhoben.“ Er hielt die Canoniker strenge zum gemeinschaftlichen Leben und dazu an, daß sie ihre Wohnungen innerhalb eines geschlossenen Raumes haben sollten. Er stellte den Glanz der Schulen von Rheims wieder her, indem er bei seiner Rückkehr von Rom im J. 970, dieselben dem gelehrten Gerbert, „dem Orakel seines Jahrhunderts,“ übergab. Nach der Beseitigung der Carolinger in Frankreich krönte Adalbero im J. 987 den Hugo Capet zum Könige von Frankreich. Bald darauf starb er nach einer kräftigen Regierung von 19 Jahren. Arnulf (40) folgte ihm durch Verwenden des Königs Hugo Capet, wurde aber bald darauf wegen angeblicher Untreue gegen letztern seiner Stelle entsetzt, und (41) Gerbert erlangte seine Stelle, der später unter dem Namen Sylvester II. Papst wurde. Nach der Entfernung Gerberts und dem Tode des Königs Hugo Capet (996) entließ sein Sohn Robert den frühern Bischof Arnulf seiner Haft und dieser nahm sein Erzbisthum Rheims wieder in Besitz, in welchem er blieb bis zu seinem Tode (1021). Die spätern Erzbischöfe heißen nicht mehr Kanzler von Frankreich. Der Erzbischof (42) Ebal krönte im J. 1027 den König Heinrich I. von Frankreich und starb im J. 1033. Zum Nachfolger hatte er (43) Guido I. der im J. 1049 mit großer Feierlichkeit Papst Leo IX. in Rheims aufnahm. Ueber die Verhandlungen der zu Rheims gehaltenen Synode s. d. A. „Leo der IX.“ Zu der dort angeführten Literatur ist jüngst hinzugekommen: „Leo der Neunte und seine Zeit,“ von Hunkler, Mainz 1851, von welcher Schrift das achte Capitel ausführlich über den Aufenthalt des Papstes in Rheims handelt. Guido wurde, zu seiner Vertheidigung wegen Anklage auf Simonie für das folgende Jahr vor eine Synode nach Rom geladen. „Es scheint übrigens, als habe sich Guido vollkommen gerechtfertigt, denn er blieb bis zu seinem sechs Jahre später erfolgenden Tode Erzbischof von Rheims.“ (Hunkler, a. a. O. S. 134). Sein Nachfolger (44) Gervasius erfreut sich fast allgemeinen Lobes, er war Erzbischof von 1055 bis 1067. Im J. 1059 salbte er Philipp I. in Gegenwart seines Vaters Heinrich, in Gegenwart von 24 Bischöfen und von Gesandten des Papstes Nicolaus II. zum Könige von Frankreich. Der (45) Erzbischof Manasses I. wurde erst im J. 1069 consecrirt. Wegen seines ungeistlichen Treibens wurde er auf dem Concil zu Autun (1077) durch die Legaten des Papstes Gregor VII. mit mehreren andern französischen Bischöfen abgesetzt. Das Weitere über Manassas sehe man in dem Art. „Bruno“ der Carthäuser. Nach der Vertreibung des Manasses (1081) wußte sich Elinandus, Bischof von Laon, 2 Jahre als Erzbischof von Rheims zu halten. Ihm wurde Rainaldus I. zum (46) Nachfolger in Rheims gegeben, der von 1083 bis 1096 regierend, die der Kirche geschlagenen Wunden wieder zu heilen suchte. Von dem Erzbischof (47) Manasses II. schreibt Ivo von Chartres an Papst Urban II. „daß jene Kirche unter allen ihren Söhnen keinen hätte finden können, der ergebener dem hl. Stuhle und nützlicher für seine Kirche hätte sein können. Wie nothwendig es aber für die römische Kirche sei, daß sie auf diesem Stuhle einen ihr ergebenen Hirten habe, darüber habe ich eure Einsicht nicht erst zu belehren, da ihr wisset, daß dieser Stuhl die Krone des Reichs habe und beinahe allen Kirchen Frankreichs das Vorbild des Falles oder der Auferstehung ist“ (ep. ad Urbanum II.) Nach seinem Tode (1106) und einer zwiespältigen Wahl wurde (48) Radulphus von Papst Paschalis II. als Erzbischof bestätigt. Im J. 1119 hielt Papst Calixt II. eine berühmte Synode in Rheims (s. d. A.). Radulph selbst hielt im J. 1121 eine Synode gegen Abälard (s. d. A.), und starb im J. 1124. Odoricus Vitalis sagt nach einem längern Lob desselben: „Nach vielen preiswürdigen Werken ist er in hohem Alter abgeschieden. Nach ihm hat (49) Rainald II., Bischof von Angers, in Vielem seinem Vorfahrer ungleich, den Stuhl von Rheims erlangt.“ Von dem Concil, das Papst Innocenz II. im J. 1131 zu Rheims gehalten, war an betreffendem Orte die Rede. Rainald starb hochbetagt im J. 1138. Er that sich durch feste Anhänglichkeit an Papst Innocenz II., gegen den Afterpapst Anaclet, hervor. Nach zweijähriger Sedisvacanz, wogegen auch der

hl. Bernhard eiferte, wurde (50) Sanson zum Erzbischof geweiht. Ihn nennt Bernhard, „nicht einen von den übrigen, sondern vor den übrigen, der geehrt werden müsse, weil er ein Gefäß zur Ehre sei." Im J. 1148 hielt Papst Eugen III. eine große Synode zu Rheims (s. d. A. Eugen III.; Gilbert von Poitiers; Bernardus), dort entbrannte auch heftiger Streit um den Vorrang der Stühle von Trier und Rheims. Dem Sanson folgte im J. 1162 (51) der bisherige Bischof von Beauvais, Henricus I., ein treuer Anhänger des Papstes Alexander III. Er, Bruder des Königs Ludwig VII. von Frankreich, führt zuerst den Titel „Herzog und Pair von Frankreich" (1173). Ihm folgte (52) Wilhelm I. von Champagne, früher Bischof von Chartres und Erzbischof von Sens. Dieser würdige Prälat wohnte im J. 1179 der III. lateranensischen Synode an, wo er zum Cardinal der hl. Sabina ernannt wurde. Von Alexander III. erwirkte er eine Bulle, unter Bestätigung des Königs Ludwigs VII., die ihm allein das Recht zusprach, die Könige von Frankreich zu weihen. Im J. 1180 salbte er, nach Frankreich zurückgekehrt, Philipp August, Ludwigs VII. und seiner Schwester Adela Sohn, zum Könige von Frankreich, unter Assistenz fast aller französischen Bischöfe. Seit dieser Zeit hatten die Rheimser Erzbischöfe den Vorrang unter den Erzbischöfen und Pairs von Frankreich. Im J. 1183 wurde er erster Minister bei Philipp August. Im J. 1185 war Wilhelm im Conclave der Cardinäle, welche Papst Urban III. wählten. Als Philipp August seinen Kreuzzug unternahm, war er mit seiner Schwester Adela Reichsverweser. Er starb zu Laon, 68 Jahre alt, im J. 1202. Nach 2jähriger Sedisvacanz wurde Guido II., Bischof von Präneste und päpstlicher Legat (53) Erzbischof von Rheims, von Papst Innocenz III. eingesetzt, der aber schon im J. 1206 starb. Derselbe Papst gab ihm den Alberich zum (54) Nachfolger. Im J. 1210 verbrannte die Cathedrale von Rheims, und schon im nächsten Jahre wurde der Bau der neuen angefangen, welche nach 20—30 Jahren vollendet wurde. An den Kämpfen gegen die Albigenser nahm Alberich lebhaften Antheil. Er wohnte im J. 1215 dem IV. Laterancconcil an. Ebenso nahm er Theil an dem Kreuzzuge von 1217. Auf dem Rückwege starb er im J. 1218. Der Bischof von Langres, (55) Wilhelm II., leitete die Kirche von Rheims von 1219 bis 1226. Im J. 1123 salbte er zu Rheims den König Ludwig VIII. und seine Gemahlin Blanca. Er starb auf einem Kreuzzuge gegen die Albigenser. Während der Erledigung des Stuhles wurde Ludwig der Heilige im J. 1226 von dem Bischofe von Soissons zu Rheims als König geweiht. Der Erzbischof (56) Heinrich II. eiferte mit aller Kraft für die kirchliche Freiheit, worin er dem Könige Ludwig IX. gegenüber zu weit gegangen zu sein scheint (1227—1240). Erst im J. 1244 wurde ihm in der Person des Juhellus ein (57) Nachfolger gegeben, welchen Papst Innocenz IV. ernannte (1250). Der (58) Erzbischof Thomas regierte bis zum J. 1263. Johannes I. wurde im J. 1266 (59) Erzbischof. Er begleitete im J. 1270 Ludwig IX. auf seinem Kreuzzuge nach Tunis, starb aber auf demselben. Im J. 1271 wurde Philipp III. von dem Bischofe von Soissons in Rheims zum Könige gesalbt. Erst im J. 1274 erhielt Rheims in der Person des Petrus I. wieder einen (60) Hirten, der in demselben Jahre dem II. Concil von Lyon anwohnte, wo ihm Papst Gregor X. eine neue Bestätigung aller Rechte und Güter seiner Kirche ertheilte. Im J. 1286 salbte er in seiner Cathedrale Philipp den Schönen zum Könige von Frankreich. Als im J. 1297 Ludwig IX. heilig gesprochen wurde, erwiesen ihm die Erzbischöfe Petrus von Rheims und Heinrich von Lyon den ersten Cult. Im folgenden Jahre starb Petrus und hatte zum (61) Nachfolger Robert I. (1299—1324). Im J. 1317 weihte er Philipp V. zum Könige in Rheims; ebenfalls im J. 1322 Carl IV., den Schönen. Der frühere Bischof von Bayeux, (62) Wilhelm III., folgte ihm (1324). Er weihte im J. 1328 Philipp VI. von Valois, zum Könige, dessen Erzieher er gewesen war. Der (63) Erzbischof Johannes II. hielt erst im J. 1339 seinen Einzug in Rheims. Im J. 1350 salbte er Johann den Guten

zum Könige, und starb im folgenden Jahre. Ihm folgte der Bischof von Laon (64) Hugo (1352); und diesem (65) Humbertus (1355). Der (66) Erzbischof Johannes III. wurde von dem Bisthume Mans nach Rheims transferirt. Im J. 1364 salbte er Carl V. zum Könige. Er starb zu Paris 1373. Der König Carl V. beförderte den Bischof von Bayeux, Ludwig I. zum (67) Erzbischofe von Rheims, nach dessen baldigem Tode (1374) Richardus (68) Erzbischof wurde (1379). Der (69) Erzbischof Ferricus starb schon im J. 1390 an Vergiftung, und hatte den (70) Guido III. zum Nachfolger, der ein hartnäckiger Anhänger des schismatischen Papstes Benedict von Luna war. Im J. 1409 kam er auf dem Wege zur Synode von Pisa auf klägliche Weise um das Leben. Im 15. Jahrhundert saßen auf dem Stuhle von Rheims: (71) Simon (1413); (72) Petrus II. (bis 1413); (73) Reginaldus III. (bis 1444); diesem war es beschieden, im J. 1429 Carl VII., in Gegenwart der Jungfrau von Orleans, zum Könige von Frankreich zu salben (s. d. Art. Orleans, Jungfrau von); (74) Jacobus (bis 1449); (75) Johannes IV. (bis 1473); (76) Petrus III. (bis 1493); (77) Robertus II. (bis 1497); (78) Wilhelm IV. (bis 1507). Carl Dominicus (79) leitete die Kirche von Rheims bis zum J. 1508; (80) Robert III. bis zum J. 1532. Diesem folgte (81) Johannes V. von Lothringen, welcher im J. 1538 zu Gunsten seines Neffen, des berühmten Cardinals (82) Carl von Lothringen abdankte. Er salbte im J. 1547 König Heinrich II. in Rheims. In der Kirchen- und in der politischen Geschichte seiner Zeit steht er in hervorragender Stellung, worüber man die Artikel Beza, Bluthochzeit, Hugenotten u. a. m. vergleiche. Im J. 1548 gründete er eine Universität in Rheims. Er wohnte den Papstwahlen Julius III., Marcellus II., und Paul IV. an. Im J. 1564 hielt er in Rheims eine Synode behufs der Anerkennung des Tridentiner Concils. Es war dieses die erste unter allen in Folge der Trienter Beschlüsse gehaltenen Provincialsynoden. Ueber 22 Bestimmungen für die Verbesserung der Kirchenzucht wurden getroffen. 19 Versammlungen wurden gehalten. In der 11. wurde verhandelt über die Angelegenheit des vom Glauben abgefallenen Cardinals Otto von Coligny, Bischofs von Beauvais. Die Versammlung beschloß, in dieser Angelegenheit an den König zu schreiben, damit er ihn als einen der Häresie Ueberwiesenen der Verwaltung seines Bisthums verlustig erkläre (Nat. A. S. XVI. p. 6). Im J. 1566 entging Carl mit Mühe den Nachstellungen der Hugenotten. Im J. 1568 hielt er gegen das Umsichgreifen der Häresie eine Procession in seiner Stadt, in der die Reliquien der Heiligen, besonders des hl. Remigius, getragen wurden. Der Cardinal ging in dieser Procession, gleich dem hl. Carl Borromäus, mit bloßen Füßen, und reichte am folgenden Tage dem größern Theile der Bürgerschaft die Communion am Altare der hl. Magdalena, wo er sich seine Grabstätte ausgewählt hatte. Einer ähnlichen Procession wohnte er in demselben Jahre in Paris mit den Cardinälen Bourbon und Guise an, wo er das heiligste Sacrament trug. Im J. 1570 krönte er zu St. Denys die Elisabeth, Gemahlin des Königs Carl IX. und Tochter Kaisers Maximilian II. Im J. 1571 gründete er ein neues Seminar in seinem Bisthum. Nach dem Tode Papst Pius V. (1572) eilte er nach Rom, doch war Gregor XIII. bei seiner Ankunft schon gewählt. Carl starb im J. 1574, noch nicht 50 Jahre alt. In seiner erhabenen Persönlichkeit vereinigten sich die äußern Vorzüge mit den innern. Die katholische Kirche in Frankreich aber schuldet ihm einen unvergänglichen Dank. Im folgte als (83) Erzbischof sein Neffe Franz, Cardinal von Guise, geboren im J. 1555. Im J. 1578 wurde er Cardinal durch Gregor XIII., und im J. 1579 erhielt er die Priesterweihe. Im J. 1583 erhielt er die Bischofsweihe, und in demselben Jahre veranstaltete er eine Provincialsynode zu Rheims, welche 5 Sitzungen hielt. Zuerst verhandelte man über den katholischen Glauben, nach der von Pius IV. vorgeschriebenen Form; dann wurden 27 Decrete zur Verbesserung der Sitten erlassen, u. a. gegen die Simonie (Natalis A. l. c.

und „l'Ami de la religion“ vom 20. Januar 1852). Wie sein Oheim, ging der Cardinal Ludwig barfuß bei den Processionen, und hielt eine besonders feierliche im September 1584, zur Abwendung der dem Reiche drohenden Gefahren. Im J. 1588 fiel auch er, ein Opfer des Verraths Heinrichs III., wie sein Bruder Heinrich von Guise (s. Hugenotten). Nachdem sein Bruder zu Blois ermordet, er selbst gefangen war, siegte die Ansicht derer, die seinen Tod verlangten. Ludwig war eingesperrt mit dem Erzbischof von Lyon, und beide bereiteten sich durch innige Gebete, durch gegenseitigen Zuspruch zur Standhaftigkeit, und durch gegenseitig abgelegte Beicht zum nahen Tode vor. Der Hauptmann Dugast, von Heinrich III. gesandt, erklärte am Morgen des 24. December dem Cardinal, er solle sich sogleich zum Tode vorbereiten, er habe nicht mehr lange zu leben, der Cardinal bat nur noch um die Gnade, sein Gewissen erforschen zu dürfen, fiel auf seine Kniee nieder, betete sehr inbrünstig, aber kurz, und sagte dann mit festem entschlossenem Tone: „Wohlan! so vollstrecken Sie denn die Befehle ihres Herrn!“ — Alsbald stießen ihn vier Soldaten auf den Wink ihres Anführers mit ihren Partisanen nieder, und trugen dann seinen Leichnam zu dem des Herzogs, seines Bruders (s. „Sixtus V. und seine Zeit“, von Johannes Lorentz, Mainz 1852, S. 375). Die Leichname der beiden Brüder wurden von ungelöschtem Kalk verzehrt; ihre Gebeine wurden verbrannt, und die Asche in die Lüfte gestreut. — Erst im J. 1592 wurde Nicolaus von Pellevé (84) Erzbischof von Rheims, ein Gegner Heinrichs IV., der schon im J. 1594, starb, 77 Jahre alt. Pius V. hatte ihn zum Cardinal ernannt. Heinrich IV. ernannte den Bischof von Nantes, Philipp von Bec, zum (85) Erzbischof; dieser starb im J. 1605, im 85. Lebensjahre. Sein Coadjutor (86) Ludwig III., von Lothringen, folgte ihm, empfing aber nie die heiligen Weihen, sondern blieb Subdiacon. Paul V. ernannte ihn im J. 1615 zum Cardinal. Im J. 1621 starb er im Kriege gegen die Hugenotten, „mit Reue über sein vergangenes Leben“. Der bisherige Generalobere der englischen Benedictiner in Frankreich, (87) Wilhelm V. oder Gabriel a sancta Maria, folgte ihm, ein hochverdienter und berühmter Mann, der seit 1618 für seinen Vorgänger die bischöflichen Geschäfte verwaltet hatte. Nach einer weisen und eifrigen Amtsführung starb er im J. 1629. Henricus III. von Lothringen, Guise, geboren im J. 1614, (88) folgte ihm als Erzbischof, erhielt aber nie die hl. Weihen. Im J. 1641 legte er seine Würde nieder, und trat in den Laienstand zurück. In demselben Jahre wurde ihm Leonorius, Bischof von Chartres, zum (89) Nachfolger gegeben. Im Bezirke von Sedan stellte er den katholischen Glauben wieder her (1651). Ihm folgte (90) Heinrich IV. von Savoien-Nemours, erst 26 Jahre alt. Er erhielt die hl. Weihen nicht, dankte im J. 1657 ab und heirathete. Antonius von Barberini (91) bezog die Einkünfte von Rheims bis zum J. 1667, und trat seine Würde erst in diesem Jahre an. Er starb im J. 1671 in Italien. Carl Moriz le Tellier war der 92 Erzbischof von Rheims. Im 1686 gründete er ein großes Priesterseminar. Im J. 1699 verdammte er mit seinen Suffraganen das Buch des Erzbischofs von Cambrai: „Maximen der Heiligen“. Er starb im J. 1710 zu Paris. Franz von Mailli (93) wurde im J. 1719 Cardinal, starb aber schon 1721. Ihm folgte (94) Armand Julius von Rohan, der im J. 1722 Ludwig XV. in Rheims (25. Oct. 1722) zum König salbte. — Als Erzbischof regierte nach ihm (95) Carl Anton de la Roche-Aymon. Er war im J. 1697 geboren in der Diöcese Limoges, wurde Erzbischof von Rheims und Großalmosenier. Er erhielt von Clemens XIV. den Cardinalshut. Er war in den letzten Augenblicken des Königs Ludwig XV. zugegen, und sagte, als man am 7. Mai 1774 dem Könige die Sterbsacramente reichte, ganz laut zu den Anwesenden: „der König habe ihn beauftragt, zu erklären, wie wehe es ihm thue, Aergerniß gegeben zu haben.“ Der Cardinal selbst starb zu Paris im J. 1777, 81 Jahre alt, „nachdem er lange Zeit den Episcopat durch seine Weisheit, seine Rechtschaffenheit, die Reinheit seiner Sitten, und durch alle

seinem Stande angemessenen Kenntnisse geziert hatte" (Hist. des souv. pontifes von Artaud de Montor, T. VII. p. 312). Sein (96) Nachfolger war Alex. Angelicus von Talleyrand-Perigord, geboren zu Paris im J. 1736; 1766 wurde er Coadjutor von Rheims, und im J. 1777 Erzbischof daselbst. Er war in der constituirenden Versammlung einer der tüchtigsten Vorkämpfer der Kirche, emigrirte im J. 1791; im J. 1804 berief ihn Ludwig XIV. in seinen Rath nach Mietau; er ging mit dem Könige nach England, wurde Großalmosenier, und kehrte mit ihm im J. 1814 nach Frankreich zurück. Bei der Abschließung des neuen Concordats von 1817 war er besonders thätig, verzichtete nach dem Wunsche Pius VII. auf Rheims; wurde im J. 1817 Cardinal und Erzbischof von Paris, und starb im J. 1821. Zur Zeit der Revolution war Rheims ebenso bedrängt und verfolgt, wie das übrige christliche Frankreich (s. d. Art. Revolution). Im Concordate von 1801 sehen wir, auffallend genug, das ehrwürdige Rheims völlig verschwinden. Nach verschiedenen Verhandlungen zwischen Pius VII. und Ludwig XVIII. (s. d. Art. Frankreich) kam es endlich bis zu der neuen kirchlichen Eintheilung Frankreichs vom J. 1821, nach welcher das Erzbisthum Rheims vier Suffragane hat; Soissons, Châlons, Beauvais, Amiens. Erster Erzbischof von Rheims nach der neuen Eintheilung war (97) de Coucy, welchem im J. 1824 (98) de Latil folgte. Er war geboren im J. 1761; weigerte in der constituirenden Versammlung den Civileid, emigrirte, wurde im J. 1800 Almosenier, im J. 1805 Beichtvater des Grafen von Artois (nachmals Carl X.), und war dessen steter Begleiter. Im J. 1814 wurde er Großalmosenier, nahm vielen Antheil an dem Concordate von 1817 und wurde Bischof von Chartres. Im J. 1822 wurde er Pair, im J. 1824 Erzbischof von Rheims; im J. 1825 krönte er Carl X. zu Rheims, wurde 1826 Cardinal, war im J. 1829 beim Conclave in Rom, aus welchem die Wahl Pius VIII. hervorging; und begleitete Carl X. in seine Verbannung. Nach dem Almanach du Clergé von 1834 hatte Frankreich neben ihm noch 2 Cardinäle, de Croi, Erzbischof von Rouen, und d'Isoard von Auch. Das Erzbisthum Rheims hatte 410,302 Seelen, und zwar in dem Departement der Marne 120,680; in dem der Ardennen 289,622 Seelen. Es gab 11 Canoniker, 41 Pfarrer (curés), 354 Unterpfarrer oder Desservants, 6 Vicare, 9 Almoseniers, 12 Directoren und Professoren, zusammen 433 Geistliche. Dem Cardinal de Latil folgte Thomas Gousset als (99) Erzbischof von Rheims. Er wurde geboren am 1. Mai 1792 zu Montigny les Cherlieu, einem Dörfchen des Dep. Haute-Saone. Bis ins 17. Jahr half er seinen Eltern in ihren ländlichen Geschäften. Erst im J. 1809 begann er seine Studien in einer Privatschule zu Amance. Vom J. 1812 besuchte er die Academie und das große Seminar zu Besançon, wo er sich in Kurzem auszeichnete. Am 22. Juli 1817 erhielt er die heiligen Weihen von dem Bischof von Amyclea i. p., de Latil, nachmaligem Erzbischof von Rheims. Nachdem er 9 Monate die Vicarie zu Lüre verwaltet, wurde er Professor der Moraltheologie zu Besançon, welches Amt er 14 Jahre bekleidete. Im J. 1830 ernannte ihn der Cardinal de Rohan zum Großvicar, was er auch unter den beiden folgenden Erzbischöfen von Besançon blieb. Am 6. Oct. 1835 wurde er als Bischof zu Perigueux erwählt, consecrirt am 6. März von dem Erzbischofe Quelen in Paris. Durch königliche Ordonnanz vom 25. Mai 1840 wurde er zum Erzbischof von Rheims ernannt, und als solcher am 26. August eingesetzt. Im J. 1851 den 10. April, wurde ihm der Cardinalshut von S. H. Pius IX. ertheilt (D. Volkshalle vom 6. Febr. 1852 und „l'Ami de la religion" vom 17. und 24. April 1851). Der Cardinal Gousset hat viele geschätzte Schriften über Dogmatik, Moral, Kirchenrecht und Liturgik verfaßt. Sein Handbuch der Moral, nach der siebenten Auflage auch in's Teutsche übersetzt, hat in Frankreich 7, in Beligien 4 Auflagen in 6 Jahren erlebt und ist in mehr als 40,000 Exemplaren verbreitet. Der Cardinal Gousset, „geborener Legat des römischen Stuhles, Primas von Belgisch-Gallien", ist unsers Erachtens

seit der letzten Zeit eine der hervorragendsten kirchlichen Persönlichkeiten in Frankreich gewesen. Neben Gousset gibt es zur Stunde noch 4 französische Cardinäle, Dupont, Erzbischof von Bourges, Cardinal seit 1847, de Bonald, Erzbischof von Lyon, Cardinal seit 1841, Mathieu, Erzbischof von Besançon, Cardinal seit 1850. Der letzte Prälat, welcher mit dem Purpur bekleidet ward (päpst. Consistorium März 1852) ist Donnet, Erzbischof von Bourdeaux. Der Cardinal Gousset hat im J. 1849 mit seinen Suffraganen zu Soissons eine Provincialsynode gehalten, wo u. a. der möglichst enge Anschluß an die römische Liturgie einen Gegenstand der Berathungen machte. Als Resultat dieser Berathungen liegt uns u. a. der Hirtenbrief des Msgr. de Garsignies, „Bischofs von Soissons und Laon, ersten Suffragans der Kirchenprovinz von Rheims" vor, in welchem er die Wiedereinführung der römischen Liturgie in seinem Bisthume verordnet (l'Ami de la religion vom 22. Januar 1852). Der Cardinal Gousset hielt in Rheims selbst im J. 1850 eine Diöcesansynode. Sie wurde am 1. Mai 1850, sechs Monate nach dem Provincialconcil von Soissons, eröffnet, und dauerte 8 Tage. Siehe Histoire du Synode de Reims de l'an 1850; par l'abbé Delan, und „der Katholik", Sept. und Oct. 1850. Eine weitere Diöcesansynode hielt der Cardinal Gousset, und zwar zum ersten Male als Cardinal, zu Rheims im J. 1851. Sie begann am 24. Sept. und dauerte 6 Tage. Die Verhandlungen dieser Synode (s. l'Ami de la rel. vom 27. Sept., 2. und 7. Oct. 1851 und „Theologische Monatschrift", Dec. 1851) sind ebenso erfreulich als erbaulich. Wahrlich, wenn es wahr ist, was Ivo von Chartres sagt, daß die Kirche von Rheims allen Kirchen Frankreichs das Vorbild entweder der Auferstehung oder des Falles ist, so ist die Kirche Frankreichs heutzutage auf dem Wege zur Auferstehung begriffen. Ein Decret des Präsidenten Louis Napoleon vom 13. Januar 1852, authorisirt, mit Rücksicht auf ein päpstliches Decret vom 12. April 1851, den Bischof von Beauvais, Jos. Arm. Gignour, welcher im April 1851 den Cardinal Gousset auf seiner Reise nach Rom begleitet hatte, sowie dessen Nachfolger, den Titel zu führen: „Bischof von Beauvais, von Noyon und von Senlis". Vergl. über Rheims die mehrerwähnte Schrift von Flodoard, die Schrift von W. Marlot über die Kirche von Rheims; den 9. Tom. der „Gallia christiana"; und „Les actes de la province écclesiastique de Reims, publiés par Gousset archev. de Reims 1842. — Ueber die Cathedrale von Rheims siehe den folgenden Artikel, und: „Chapny, la France monumentale et pittoresque" Paris 1826. „Denkmäler der Kunst, von Guhl und Caspar" Stuttgart 1851. [Gams.]

Rheims, Cathedrale in. Sie gilt so ziemlich allgemein als das reinste Denkmal des ersten Ogivalstyls im 13. Jahrhundert. Der Grundstein ward 1211 gelegt und das herrliche Gebäude schon 30 Jahre nachher unter Leitung Roberts von Coucy, eines der hervorragendsten Meister des großen Jahrhunderts, vollendet, was von wenigen Schöpfungen dieser Größe und Wichtigkeit gilt. Die Anlage ist eine der vollständigsten. Zwei Thürme, unvollendet aber nicht störend, erheben sich über der Hauptfaçade, deren reicher Bilderschmuck vielleicht die erste Stelle aller Cathedralen verdient. Ueber der Kreuzkuppel ist ein dritter Thurm, zwei andere an den Enden des südlichen und zwei an den Enden des nördlichen Kreuzbalkens. Das Innere ist prachtvoll und wohl würdig auch später wieder zur Krönung und Salbung der Monarchen Frankreichs zu dienen. Nur darf es nicht mehr auf Unkosten der Kunst geschehen wie bei König Carls Krönung. Viele Standbilder waren wankend geworden, und um einem etwaigen Unglück bei Gelegenheit der Krönungsfeier zuvorzukommen, stürzte der anordnende Architect eine gewisse Anzahl Bilder und beiläufig 200 Köpfe von Bildern von der Höhe herab! Es war dieß wohl eine der letzten vandalischen Thaten auf Frankreichs Boden der classischen christkatholischen Kunst. — Die christliche Symbolik ist im Bilderepos der Façade auf's Schönste vertreten, und findet ein nicht unähnliches Seitenstück in der Cathedrale von Amiens. Die Seiteneinschnitte der drei Portale tragen 35

colossale Steinbilder; es sind die sinnbildlichen Vorläufer Christi des A. B. Der Pfeiler (trumeau) des mittleren Portals trägt das Bild der Himmelskönigin, der die Kirche geweiht ist, und die Seiten des Pfeilers sind mit Sculpturen, den Fall des Menschen vorstellend, geziert. In den Spitzbogenrundungen entfaltet sich der ganze alte und neue Bund, von der Erschaffung an bis zum Messianischen Reiche, der Verbreitung des Glaubens unter den Völkern und dem Weltgerichte. Die Himmelfahrt Mariä schließt das Ganze sehr würdig, und als Patronin des Gottesbaues feiert sie ihren Triumph in den obersten Feldern des Portals. Rheims ist, ungeachtet mancher Verstümmelungen, glücklicher gewesen als unter andern Straßburg, wo der Münster den größten Theil seines Bilderreichthums in der Schreckenszeit einbüßte. An Alter hat die Cathedrale den Vorrang vor allen derartigen teutschen Monumenten. — Wir haben nie begreifen können wie Teutschland den Spitzbogenstyl mit dem Namen des germanischen belegen konnte. Dieser historische Irrthum schreibt sich wohl von Göthe her, dessen Kunsterfahrungen nicht über das Straßburger Münster hinausreichten, und der keinen Begriff der gothischen Denkmäler Frankreichs hatte. Solches ist völlig unstatthaft; Frankreich und England sind Teutschland vorausgegangen, und ersteres besaß namentlich eine Reihe der schönsten gothischen Kirchen, als man in der nächsten Nähe, längs des Rheins, durchgängig noch romanisch baute. Solches anerkennt der verdienstvolle Kugler wenn er sagt: „daß uns in Frankreich und zwar in den nördlichen Theilen, die erste Entwicklung des germanischen Baustyls entgegentrete". — Daß „in Teutschland etwas (?) später der germanische Styl zur Entfaltung und allgemeinen Anwendung kam als in Frankreich und England", — und „daß der eigentlich germanische Styl in Teutschland seine Entstehung zunächst einem auswärtigen, vornehmlich dem französischen Einflusse verdanke" (Kuglers Kunstgeschichte S. 529, 546, 547 etc.). Wie man nun auch ferner den Spitzbogen germanisch, und den vollendeten Ogivalstyl germanischen Styl heißen dürfe, ist mir stets ein Räthsel geblieben. Teutschland hat den Abriß seiner schönsten gothischen Dome (Straßburg, Cöln) in Frankreich geholt, und dem Kenner der Kunst beider Länder liegt solches außer Zweifel. Es ist dieß um so mehr geschichtlich klar, als Teutschland keine eigentliche Uebergangsperiode zwischen der letztromanischen Bauweise und der erstgothischen hat; es läßt jene fallen und nimmt diese auf der Stufe, worauf sie indessen in Frankreich sich erhoben. So ist die Anlage von St. Gereon zu Cöln (1212—1227) noch romanisch und plötzlich wird das Gebäude ogival. So auch der Dom zu Magdeburg. In Cöln wird romanisch an einer Kirche gebaut, und zugleich das Fundament des Domes gelegt, der ein rein gothisches Denkmal werden soll. An Alter, dieß ist unbestritten, sind die Cathedralen Frankreichs (Normandie, Maine, Orléanais, Touraine, Pays charteain, Ile de France, Champagne), denen Teutschlands überlegen, sowie an Schönheit, obschon auch der teutsche Ogivalstyl seine Eigenthümlichkeiten hat, die als schöne Vorzüge gelten können. Wenn man mit Kugler sagt (ibid. S. 514), daß nicht deßhalb dieser Styl germanisch heiße, weil er ausschließlich den reingermanischen Nationen angehöre, da er anderswo früher als in Teutschland, aber unentwickelt erscheine, sondern darum weil es der Germanismus ist, dem er seine Nahrung verdankt, und sich am lautersten ausbildet, wo der germanische Volksgeist vollkommen rein auftritt; so ist dieß wohl nicht im Ernste gesagt, oder es ist eine nationale Befangenheit. Wie man einen Styl unentwickelt heißen könne, der den Cathedralen von Chartres, Notredame zu Paris, Rheims, Amiens etc. aufgeprägt ist, die ihres Gleichen nicht finden, begreife ich nicht. Der Spitzbogenstyl geht aus dem Rundbogen hervor in Frankreich, wo reger als anderswo die christliche Kunst betrieben ward. Dieß that nicht der germanische, sondern der französische Volksgeist. Dem christlichen Eifer verdankt diese Bauweise ihre Nahrung und Vollendung, dem Geiste, der einen Ludwig IX. beseelte. Teutschland trat löblich in diesen Pfad ein, aber dem Nachbarlande gebührt

der Preis der ersten und schönsten Vollendung des Styls. Die Franzosen waren somit ziemlich im Rechte, ihn den französischen zu heißen, sie thun es indessen nicht, sie nennen ihn Ogivalstyl, oder den vollendeten christlichen Styl, und theilen ihn in den englischen, französischen und teutschen ein. Es steht fest, daß die ältesten, zahlreichsten, schönsten Ogivaldome in Frankreich sind. Dieß genügt, und hoffentlich werden die Teutschen — Göthes und J. von Görres' ungeachtet — dem Lande die Ehre geben, dem sie gebührt, und den Spitzbogenstyl nicht mehr absolut den germanischen heißen. [V. Guerber.]

Rheinbund. So wurde der am 12. Juli 1806 von mehreren Fürsten des südlichen und westlichen Teutschlands unter Napoleons Protectorat geschlossene Bund genannt, durch welchen die bisherige tausendjährige Verfassung des teutschen Reiches mit einem Schlage aufgelöst wurde. Durch denselben wurden alle teutschen Reichsgesetze, so weit sie die nunmehrigen Mitglieder des Rheinbundes, deren Unterthanen und Staaten oder Theile derselben angingen, für die Zukunft als nichtig und wirkungslos erklärt. Die Conföderirten verzichteten auf diejenigen ihrer Titel, welche irgend eine Beziehung auf das teutsche Reich ausdrückten, und erklärten sich unter den Titeln von Königen, Großherzögen und Fürsten, der bisherige Churerzkanzler des Reiches unter dem eines Fürsten Primas des Rheinbundes, als souverän und unterwarfen ihrer Souveränität die von Napoleon ihnen zugewiesenen Gebiete derjenigen ihrer bisherigen Mitstände, welche als Theilnehmer an dem Bündnisse nicht zugelassen waren. Der teutsche Kaiser legte in Folge dessen am 6. August 1806 die teutsche Kaiserkrone nieder und erklärte alle Churfürsten, Fürsten und Stände und alle Reichsangehörigen von ihren Pflichten, womit sie an ihn, als das gesetzliche Oberhaupt des Reiches, durch die Constitution gebunden waren, für entbunden, und alle nicht zum Rheinbund gehörigen oder dessen Mitgliedern unterworfenen bisherigen Stände und Angehörigen des Reiches wurden von ihm, so wie von dem Kaiser der Franzosen und allen europäischen Mächten als vollkommen unabhängig und souverain anerkannt. Die Bedeutung dieses Ereignisses in religiöser und kirchlicher Beziehung kann nicht bündiger ausgedrückt werden, als mit den Worten der vom päpstlichen Nuntius unter dem 14. Juni 1815 beim Wiener Congreß überreichten Protestnote, worin derselbe sich beklagt, daß „das heilige römische Reich, dieser Mittelpunct der politischen Einheit, dieses ehrwürdige Werk des Alterthums, consecrirt durch den erhabenen Charakter der Religion, und dessen Umsturz eine der beklagenswerthesten Zerstörungen der Revolution war, aus seinen Trümmern nicht wieder aufgerichtet worden". Klüber bemerkt darüber in seiner Uebersicht der diplomatischen Verhandlungen des Wiener Congresses (S. 477): „In dem Mittelalter hatte die Politik der Päpste die Idee von einem allgemeinen Christenstaat oder christlichen Weltstaat aufgestellt, und ihr practischen Werth zu verschaffen gewußt, besonders auf den allgemeinen Kirchenversammlungen und bei den Kreuzzügen. In dem ganzen christlichen Weltstaat, behaupteten sie, sei geistliche und weltliche Einheit durch Kirche und Kaiserthum; der Papst sei das geistliche, der Kaiser das weltliche Oberhaupt der ganzen Christenheit, dieser jedoch, um Gottes willen, jenem untergeordnet für den heiligen Zweck der Kirche; und durch diese Verbindung mit dem heiligen Stuhl und Kirche, sei das römische Reich geheiligt. Wegen dieses consecrirten Mittelpunctes politischer Einheit forderte der hl. Vater auf dem Wiener Congreß Wiederherstellung des heiligen römischen Reiches". In einer Note zu den Worten: „Oberhaupt der ganzen Christenheit" bemerkt Klüber weiter: „Daher das sog. Imperium christianitatis, welches ältere Publicisten dem römisch-teutschen Kaiser beilegten. In der goldenen Bulle Carls IV. von 1356 ward der Kaiser temporale caput populi christiani genannt; in dem Reichsabschied von 1530 heißt er der oberste Vogt der ganzen Christenheit; und noch in der neuesten Wahlcapitulation von 1792, in dem ersten §, mußte der Kaiser versprechen, daß er sein „Amt und Regierung der

Christenheit, den Stuhl Petri, päpstliche Heiligkeit, und christliche Kirche, als derselben Advocat, in Schutz und Schirm halten wolle". Es begreift sich, daß der Protestant und Philosoph Klüber (wie so viele seiner Vorgänger und Nachfolger) diese Stellung und Bedeutung des durch den Rheinbund zerstörten teutschen Reiches und Kaiserthums als ein Werk der Politik der Päpste betrachtete und erklärte. Die Auffassung ist aber eine gänzlich falsche und grundlose. Denn einerseits lag der ganzen Rechtsverfassung der germanischen Völker von jeher die Ansicht zum Grunde, daß die Welt ein Gottesreich, der Germane zur Aufrechthaltung dieses Reichs mittels der Waffen berufen sei und von der Erfüllung dieses Berufes seine Freiheit und Ehre in diesem, seine Glückseligkeit im künftigen Leben abhänge (Phillips, teutsche Geschichte Bd. I. § 4 bis § 15); andererseits zeigt der ganze Verlauf der Geschichte, vom ersten Eintritt germanischer Völker in die römischen Provinzen und in die römischen Heere bis zum Sturze des Augustulus durch Odoaker, daß diese Völker nie mit dem Gedanken umgingen, das römische Reich als solches zu zerstören, sondern nur das herrschende Volk in demselben zu werden und durch ein von ihren Fürsten anerkanntes Oberhaupt dasselbe fortzusetzen begehrten. Carl der Große realisirte in dieser Beziehung nur was schon von Odoaker und deutlicher und erfolgreicher noch von dem Ostgothen Theodorich war angestrebt worden. Die Idee des heiligen römischen Reiches teutscher Nation ging also aus der ureigensten Weltanschauung und der Geschichte der germanischen Völker von selbst hervor. Die Vorstellung eines rein weltlichen Rechtes war diesen Völkern von jeher fremd gewesen; es war daher natürlich, daß sie sich von den Priestern der nun von ihnen angenommenen christlichen Religion ihr Recht, so weit es der Umbildung nach christlichen Grundsätzen bedurfte, weisen ließen. Sie wurden aber darin um so mehr bestärkt, als in den Stürmen der Völkerwanderung und der damit eingetretenen Verwirrung nur die Macht der religiösen Motive noch den übersprudelnden Leidenschaften einen wirksamen Damm entgegenzusetzen vermochte, so daß das Bußwesen der Kirche, in den Pönitentiarbüchern nach und nach alle Verhältnisse des Privat- und öffentlichen Lebens umfassend, eine Zeit lang fast ausschließlich die Aufgabe der Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung zu lösen bekam. Erst nach dem Vorbilde der geistlichen Gerichte und des canonischen Verfahrens hat sich ja, zumal in Civilsachen, das weltliche Gerichtswesen im Mittelalter allmählig ausgebildet. Dabei war es ein uralter Gebrauch der germanischen Völker, daß sowohl in den einzelnen Familien die Uebertragung der Gewehre und des Mundiums, als im Volke die Uebertragung der Oberhauptswürde, womit im Heidenthum die Darbringung der Opfer für das Haus und das Volk und somit eine priesterliche Stellung verknüpft war, durch Wahl an den Tüchtigsten und Wehrhaftesten erfolgte (Phillips a. a. O. § 5 und dessen Abhandlung über die Verbindung des Wahl- und Erbrechts bei den Germanen in den Abhandlungen der Münchner Academie der Wissenschaften). Demnach lag es offenbar ganz und gar in der ursprünglichen Sinnes- und Denkweise der germanischen Völker, daß sie in dem Oberhaupte des römischen Reiches und der in ihm herrschenden teutschen Nation vor Allem den berufenen Wächter und Beschützer des Heiligthums, der Kirche und der von dieser ausgehenden göttlichen Ordnung auf Erden und somit in der Würde eines Kaisers ein heiliges Amt erblickten, das nur von demjenigen begleitet werden könne, der von dem Oberhaupte der Kirche als dazu tauglich erkannt wäre. Diese Auffassung, welche der ganzen weltlichen Ordnung das christliche Gesetz zur Grundlage der Politik, in der Ausbreitung dieses Gesetzes über den ganzen Erdboden ihr höchstes Ziel anwies und, unter der Einwirkung der Päpste, naturgemäß dahin strebte, alle Völker des Erdballs allmählig zu einer großen brüderlichen Genossenschaft unter Einem obersten Richter und Schirmer des Gesetzes zu vereinigen, sie war unläugbar ein großer Fortschritt, nicht nur für die Realisirung des Reiches Gottes auf Erden, sondern auch für die Entwicklung der

Gesittung und der materiellen Wohlfahrt der Völker. Ihr verdanken wir das heutige europäische Völkerrecht mit allen Wohlthaten, die aus seiner Anerkennung und wie immer mangelhaften Befolgung den Völkern beider Hemisphären erwachsen sind. Diese Auffassung wurde aber frühzeitig getrübt durch den Zwiespalt der weltlichen Macht mit der geistlichen Auctorität und durch die Einwirkung bloß weltlicher Parteiinteressen auf die Kaiserwahl. Aus der Trübung entstand eine tief gehende Zerrüttung, als mit dem weltlichen Interesse, seit dem Aufleben der classischen Studien sich eine heidnische Weltanschauung verband, die endlich im Herzen von Teutschland selbst am Protestantismus und auf dem weiten Gebiete der europäischen Politik an Frankreich ihre von Tag zu Tag mächtigern Organe fand, die Hand in Hand an der Untergrabung des päpstlichen Ansehens und der kaiserlichen Macht rastlos arbeiteten. Den endlichen Triumph dieser Richtung und den hinfälligen Versuch, auf den Grund der Herrschaft der weltlichen Gewalt über die geistliche Auctorität und alle religiösen Motive menschlichen Handelns ein neues Weltreich mit den Trümmern des alten christlichen Kaiserthums zu errichten, erblicken wir im Rheinbund. Die kurze Zeit seiner Dauer, vom 12. Juli 1806 bis zur Leipziger Schlacht (18. und 19. October 1813), war eine Periode tiefer Demüthigung und Verwirrung für die Kirche. Die Säcularisation der teutschen Hochstifter durch den Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 (s. d. A.), wodurch die Bischöfe und ihre Capitel als Staatspensionäre in die Willkür der mit ihren Territorien entschädigten Regierungen und ihre Sprengel in Unordnung geriethen, die Verwirrungen, welche die beständigen Kriege und Territorialveränderungen ohnehin mit sich brachten, die Gefangenschaft des Papstes, die Nachwirkung der unkirchlichen Lehren, welche in den letzten Zeiten des Reiches von einigen teutschen Kirchenfürsten selbst waren gehegt und verbreitet worden, und die Beispiele endlich des Fürsten Primas (s. d. Art. Dalberg), und noch mehr, des Generalvicars von Wessenberg im Bisthum Constanz bewirkten eine gänzliche Lähmung und Unmacht der geistlichen Auctorität, an deren Stelle die weltlichen Regierungen, in allen geistlichen Dingen nach ihrem Gutdünken und Dafürhalten willkürlich schalteten. Allmähliges Erlöschen alles religiösen Bewußtseins im Volke und schamloses Hervortreten der allerschlechtesten Motive in der Führung der politischen Angelegenheiten, worin nur noch Gewalt und List den Ausschlag gaben, waren die natürlichen und nothwendigen Folgen dieses Zustandes. Charakteristisch für die Periode des Rheinbundes ist es, daß ein Geistlicher, der frühere Churerzkanzler, als Fürstprimas des rheinischen Bundes und Vorsitzender im Rathe der Könige, zugleich dem alten Gelüste nach Loslösung der teutschen Kirche von Rom, schmeicheln und den Befehlen des französischen Protectors an die teutschen Fürsten zum Organ und Vermittler dienen sollte. Damit erfüllte sich das Wort der Schrift: In quo peccaveritis, in eo puniemini. Uebrigens hatte der Rheinbund, abgesehen von dem Heile, das in der Züchtigung selbst lag, für die Katholiken und die katholische Kirche in Teutschland das Gute, daß die durch den westphälischen Frieden zwischen den Confessionen aufgerichtete politische Scheidewand durch denselben zertrümmert und die Gleichstellung der Katholiken mit den Protestanten, wenigstens dem Princip nach in allen teutschen Ländern herbeigeführt wurde. Der Sturz des Rheinbundes endlich hatte eine neue, wenn auch höchst unklare und unpractische Anerkennung der Grundsätze, auf welchen das heilige römische Reich beruht hatte, zur Folge in der Stiftung der sogenannten hl. Allianz, welche wieder die Grundsätze des Christenthums für die ausschließliche Richtschnur der Politik der großen weltgebietenden Mächte erklärte. [v. Moy.]

Rhemoboten, auch Sarabaiten genannt, waren eine Gattung ägyptischer Mönche, welche der hl. Hieronymus neben den zwei übrigen Mönchsgattungen, den Cönobiten und den Anachoreten, in seinem 22. Briefe an die Eustochium beschreibt. Nach seiner Schilderung waren diese Rhemoboth (Umherschweifende,

wahrscheinlich vom griechischen ῥεμβός = vagus homo, erro entstanden) die schlimmste und am wenigsten geachtete Art von Mönchen, welche, wie er sagt, in seiner Provinz die zahlreichste oder fast einzige Gattung war. Obschon nicht deutlich ist, was Hieronymus mit den Worten: in „nostra" provincia sagen will: so scheint er damit doch weit eher sein Pannonien, oder auch Italien, als Palästina oder Syrien zu meinen, da ja den letztern Ländern die Blüthenzeit des Mönchthums angehört. Ihrer zwei oder drei, schreibt Hier. von den Rhemoboten, nicht leicht mehrere, wohnen beisammen, unabhängig und nach eigener Willkür; von ihren Arbeiten bestreiten sie den gemeinschaftlichen Tisch. Sehr viele von ihnen wohnen in Städten und Schlössern; was sie verkaufen, hat einen höheren Preis, gleichsam als sei nur ihre Kunst heilig, nicht ihr Leben. Oft entstehen unter ihnen Zänkereien, weil sie von ihrer eigenen Nahrung leben, und Niemand unterworfen sein wollen. Allerdings pflegen sie auch das Fasten zu einem Gegenstande des Wettstreites unter sich zu machen, und eine geheime Uebung als einen Sieg zu feiern. Doch ist Alles bei ihnen gezwungen; weite Aermel, Pluderhosen, ein dickes Kleid, häufige Seufzer; Besuche bei Jungfrauen, üble Nachreden von Geistlichen; und wenn einmal ein Festtag kömmt, essen sie sich bis zum Erbrechen satt. Mit dieser Beschreibung des Hieronymus stimmt jene Cassians (Coll. XVIII. c. 7) überein. Derselbe gibt ihnen den Namen Sarabaiten, welchen sie deßwegen bekommen hätten, weil sie sich von den Klöstern absonderten, und einzeln für ihre Bedürfnisse sorgten. Nach eben demselben Berichterstatter waren diese Mönche eine traurige Nachahmung des unglücklichen Beispiels, welches Ananias und Saphira gegeben, indem sie einen Theil ihres Besitzes zurückbehielten, und doch den Schein der apostolischen Vollkommenheit haben wollten. Sie entschlügen sich, sagt er, der Klosterzucht und des Gehorsams gegen einen Abt, damit sie desto freier leben und umherschweifen könnten; sie wohnten in Städten, und selbst in ihrem väterlichen Hause, und häuften Vorrath auf viele Jahre, entweder aus Geiz, oder um viel verzehren zu können. Günstig hingegen ist das Bild, welches Hieronymus von den Cönobiten (s. d. A. und d. A. Mönchthum) entwirft. Diese wohnten gemeinschaftlich, und hatten zur obersten Regel, den Obern unbedingten Gehorsam zu leisten. Ihr Name schon (ἀπὸ τοῦ κοινοῦ βίου) weist ihnen ihre Stelle unter den ältesten Mönchen an, denn ihr gemeinsames Leben war nur eine Nachahmung der in der Apostelgeschichte geschilderten Lebensweise der ersten Christen überhaupt. Die einsam in der Wüste lebenden Mönche, die Anachoreten (ἀπὸ τοῦ ἀναχωρεῖν, recedere), sind spätern Ursprungs; nach dem Tode der Apostel ließ nämlich der erste in der Gemeinsamkeit des Besitzes sich kundgebende Liebeseifer der Christen mehr und mehr nach, je mehr ihre Zahl sich verstärkte, und die Kirche sich ausbreitete. Diejenigen nun, welche sich vom Geiste einer höheren Vollkommenheit noch angeweht fühlten, mußten die Gesellschaft der Menschen, besonders die Städte, verlassen, und abgelegene Orte aufsuchen, um hier in strenger Einsamkeit dem Gebete, der Betrachtung und Abtödtung zu leben, und die Erdengüter vollkommen von sich zu weisen, nachdem der gemeinsame Genuß derselben nicht mehr thunlich war. Indessen hatte auch das Anachoreten-Leben seine Gefahren und Bedenklichkeiten für die Schwäche des Menschen, der seiner Mitmenschen bedarf, um standhaft im Guten zu verbleiben, oder sich wieder aufzurichten, wenn er gefallen ist. Daher gab selbst der hl. Hieronymus, der durch mehrjähriges Bewohnen der Wüste seine Vorliebe für das Anachoretenthum bewiesen hatte, zuletzt doch wieder dem gemeinschaftlichen Leben den Vorzug (s. d. A. Cönobiten). Was die Rhemoboten anbelangt, so entzog man ihnen, als dem Auswuchse des ächten Mönchsthums, später sogar den Mönchsnamen. [Dür.]

Rhense, Churverein daselbst. Nach dem großen Siege der Päpste über die Hohenstaufen und dem Umsturze des alten Kaiserthums, wie es von Otto I. bis Friedrich II. bestanden, folgte eine Periode, in welcher die Päpste ohne einen Kaiser zur Seite zu haben, die Oberleitung der Angelegenheiten der Christenheit allein

besorgten. Sie dauerte von der Absetzung Friedrichs II. 1245 bis zum Tode Papsts Bonifacius VIII. Mit des Letzteren Tode beginnt langsam der Verfall der päpstlichen Macht, herbeigeführt nicht bloß durch die Verlegung des römischen Stuhles nach Avignon, sondern auch durch die Hinfälligkeit des Kaiserthums, dessen Wiederherstellung, und damit den Versuchen, dem Papstthume jene Rechte wieder zu entziehen, welche dasselbe in der Zeit der Ohnmacht des Kaiserreiches an sich gerissen hatte, jetzt die Päpste selbst am eifrigsten widerstrebten, während ihr wahres Interesse die Aufgebung einer doch nicht durchzuführenden, zuletzt in Schisma ausartenden Allgewalt verlangte. Schon unter Kaiser Heinrich VII. dem Luxemburger ward ein Conflict mit dem Papste fast unvermeidlich; die Verfügungen aber, welche Papst Clemens V. nach dem frühen Tode dieses Kaisers traf, konnten bereits zur Genüge beweisen, daß der römische Stuhl nicht daran denke, die erlangten Vortheile so leichten Kaufes wieder herzugeben. Wäre nun ein kühner, energischer, consequent vorwärtsschreitender Mann Kaiser geworden, der, was dem Papstthum gemäß seiner kirchlichen Institution rechtmäßig zukam, demselben bewahrte, andererseits die kaiserlichen Rechte zu schützen und zu wahren suchte, eine Wiederherstellung des Kaiserthums wäre noch immer möglich gewesen. So aber fiel die teusche Nation, kaum daß sie nach dem Tode Albrechts I. einen teutschen König einträchtig gewählt (Heinrich VII.), nach dessen Tode schon wieder in das Schisma zurück, dem sie von nun an auch bis zu Albrecht II. treu blieb und nur diesem ihrem eigenen Zwiespalte hatte sie es zu verdanken, wenn unter der nachfolgenden Regierung Ludwig des Bayern das Kaiserthum Demüthigungen erlitt, wie keine Krone der Welt. Johann XXII. hatte das Kaiserreich geradezu auf Teutschland zu beschränken gesucht, wodurch die Kaiserkrone als auf der lombardischen wie auf der teutschen Krone beruhend, ein Schatten des früheren Glanzes geworden wäre. Papst Benedict, welcher nicht den Muth eines Martyrers besaß, hatte die Aussöhnung mit Ludwig (wider Willen und nur durch die Drohungen Philipps von Valois genöthigt) nicht bewerkstelligt; aber erst nach langem Streite entschlossen sich die Fürsten für den Kaiser einzutreten und das Reich wider die Uebergriffe des römischen Stuhles resp. dessen Oberleiters, des Königs von Frankreich, zu schützen. Erst nahmen der Erzbischof von Mainz mit 9 Bischöfen das Geschäft der Aussöhnung (zu Speyer) in ihre Hand; dann als auch dieses zu keinem Ende geführt, versammelte Ludwig den großen Reichstag zu Frankfurt und legte diesem den Stand der Sache, das Verderben des Reiches, die Fruchtlosigkeit der gemachten Anstrengungen vor, Teutschland den kirchlichen Frieden wieder zu schenken. Auf diesem Reichstage erklärte sich denn auch die Nation mit einer seltenen Einstimmigkeit für den teutschen König und wurde den Churfürsten der Auftrag ertheilt, in Bezug auf die Ordnung des Reiches das Nähere zu berathen und zu beschließen. Es versammelten sich daher (15. Juli 1338) die drei Erzbischöfe zu Mainz, Trier und Cöln, der Pfalzgraf Rudolph, mit Bruder, Neffen und dem Herzog Stephan von Bayern, Herzog Rudolph von Sachsen, Markgraf Ludwig von Brandenburg, somit von den sieben Churfürsten alle bis auf den Böhmenkönig, zu Rhense, schlossen daselbst am 16. Juli das Churfürstenbündniß „das Rich und vnser fürstlich er (Ehre) an der Kur des Riches handhaben, beschurn und beschirmen zu wollen“ und erklärten eidlich die Rechte, Ehren, Güter, Freiheiten und Gewohnheiten des Reiches männiglich gegen Jedermann nach Kräften vertheidigen zu wollen. Und da nun durch die wider ihren Herrn den Kaiser Ludwig eingeleiteten Processe Papst Johanns XXII. diesen Rechten großer Abbruch geschehen, kamen sie in dem Beschlusse überein, daß derjenige, welcher bei Erledigung des Kaiserthums einstimmig oder durch die Mehrzahl der Churfürsten erwählt worden, von allen als König der Römer zu halten sei, zur Verwaltung der Güter und Rechte des Kaiserthums (imperii) oder zur Annahme des Königstitels der päpstlichen Bestätigung nicht bedürfe; sie baten ferner den Papst die Processe Papsts Johanns zurücknehmen zu wollen und mit ihren Abgeordneten sich in Unterhand-

kungen einzulassen, damit sie nicht unlieb gezwungen würden, andere Mittel zu ergreifen. — Sieht man auf diese Ausdrücke, die dann erst auf dem Reichstage zu Frankfurt, März 1339 eine Erweiterung in der Constitution Ludwigs de imperii juribus et excellentia et de potestate electi Romanorum regis erhielten, so hatte die hochberühmte Versammlung eigentlich und zunächst keinen andern Zweck, als, nachdem die Versuche des französischen Hofes die Päpste zu einer neuen Translatio imperii a Germanis ad Gallos zu bewegen, weltkundig geworden, dem römischen Stuhle in einer nichts weniger als unbescheidenen Weise zu erklären, nicht er, sondern die Churfürsten Teutschlands hätten den römischen König zu erwählen, und da dieser Kaiserrechte auszuüben berechtigt sei, habe der jedesmalige Papst den Gewählten auch zu krönen. Während aber König Ludwig nun gleich einen Schritt weiter ging, die Natur des von dem römischen Könige zu leistenden Königseides bestimmte und die Satzung über das päpstliche Reichsvicariat erließ (Frankfurter Reichstag, August 1338), im nächstfolgenden Jahre noch hinzufügte, jeder kathol. Bischof könne den rechtmäßig Gewählten, wenn der Papst nicht wolle, krönen, während der Vorzug des römischen Kaisers bisher wesentlich darin beruhte, daß ihn den Nachfolger der Cäsaren nur das allgemeine Oberhaupt der Christenheit krönen konnte, während sich die (niedriger gestellten) Könige von Frankreich, Spanien, selbst der teutsche König als solcher von den Landesbischöfen krönen ließen, so hält sich die Erklärung des Churvereines an den Papst Benedict XII. (Olenschläger erläuterte Staatsgeschichte des R. Kayserthums 1755. Urk. n. LXIX) in sehr gemessenen Ausdrücken, vindicirt den Churfürsten nur ein nichtzubeanstandendes Recht und wünscht, den Grund der teutschen Zerwürfnisse, die Processe Papsts Johanns, entfernt zu sehen. Mir will es scheinen, als habe man aus diesem Congresse und Churvereine zu Rhense bei weitem mehr gemacht, als wirklich an ihm ist. Er hinderte Papst Clemens VI. nicht im Mindesten, noch viel ärgere Processe gegen Ludwig den Bayern zu verhängen, als Johann XXII. gethan; er hinderte auch die Absetzung Ludwigs und die Wahl Carls IV. als Gegenkönigs nicht; mir erscheint er mehr als ein Zeugniß der Ohnmacht als der Stärke, ganz im Charakter der teutschen Nation gehalten, welche in den wichtigsten Fragen so oft meint, wenn sie nur eine Meinungsäußerung abgegeben habe, so brauche es auch nicht mehr. Damit sei auch schon alles in Ordnung. [Höfler.]

Rhodus (Ῥόδος 1 Macc. 15, 23. Apg. 21, 1 heut zu Tage Rhodis) eine kleine, bekannte, gebirgige Insel des ägäischen Meeres nicht ferne von der asiatischen Küste, dem alten Lycien und Carien gegenüber (36° Br. 46° L.), wohin Paulus auf seiner dritten Missionsreise kam. Sie hat 21 □ M. im Umfange, liefert Schiffholz aus ihren Waldungen und ist von Alters her berühmt durch ihren Wein und Honig, ihr Obst und mildes Klima. Getreide wird verhältnißmäßig wenig gebaut. Die alten Rhodier, eine dorische Colonie (Strabo XIV. S. 965), hatten eine so ausgedehnte Schifffahrt, daß sie selbst im fernsten Westen (Rhode in Iberien und den balearischen Inseln) Niederlassungen gründeten (vergl. Hermann, Lehrb. d. griech. Staatsalterthümer, Heidelb. 1836. § 78), und ihre Unabhängigkeit, wenn gleich mit manchen Beschränkungen, bis auf Vespasian behaupteten. Die sehr feste Hauptstadt gleichen Namens liegt auf einem Hügelabhange an der nordöstlichen Spitze der Insel mit einem ziemlich guten Hafen. Der einst so berühmte Coloß von Rhodus, welcher aber schon zur Zeit Strabo's in Trümmer lag, stand auf dem Molo, der den äußern Hafen vom innern trennt. Ueber die Eroberung dieser Insel durch die Johanniter im J. 1310 siehe den Art. Johanniter. Ueber die Lesart רֹדָנִים statt דֹּדָנִים siehe Art. Dodanim.

Rhynsburger, s. Collegianten.

Ribadeneira, Petrus, Jesuit, s. Orlandini.

Ribeira, Franz de, geboren zu Villecastin in Alt-Castilien, studirte zu Salamanca, vorzüglich die Sprachen, wurde dann Priester und trat in einem Alter

von 30 Jahren in den Jesuitenorden. Er lehrte darauf zu Salamanca, wo er 1591 in einem Alter von nur 54 Jahren starb; er galt dort als einer der gelehrtesten Theologen seiner Zeit. Wir haben von ihm Commentare über mehrere Bücher der hl. Schrift, so über die 12 kleinen Propheten, über den Hebräerbrief (Salamanca 1598, Cöln 1600; von Ribeira ist der Commentar nur bis C. 5. V. 5, das Uebrige hat ein Freund nach seinem Tode ergänzt), über die Apocalypse (Salamanca 1591, Douay 1623), über das Evangelium des hl. Johannes (erst nach Ribeiras Tode erschienen); ferner ein Werk de templo et de iis quae ad templum pertinent, de sacrificiis, festis etc. in 5 Büchern (Salamanca 1591, mehrere Mal abgedruckt); Meditationen über das Leben Christi, ein spanisch geschriebenes Leben der hl. Theresia u. s. w.

Ribla (רִבְלָה (Fruchtbarkeit) eine Stadt im Gebiete von Hamath an der nordöstlichen Grenze von Palästina (Num. 34, 11), durch welche die Karawanenstraße aus Jerusalem auf dem rechten Ufer des Sees von Tiberias über Damascus nach Tapsacus am Euphrat, dem alten Knotenpuncte der syrischen, babylonischen, medischen und persischen Handelszüge führte. Nebucadnezar hatte daselbst wohl wegen der wichtigen Lage des Ortes sein Hauptlager aufgeschlagen (Jer. 39, 5). Schon Gesenius (Thes. s. v.) hält nach einer Angabe von Buckingham das heutige Dorf Rebla für das alte Ribla, und Robinson bestätiget es. Rebla liegt 10—12 Stunden südwestlich von Hums (Emesa) am Flusse el Asy (Orontes) im nördlichen Theile des großen Thales el Bukaa (Robinson, Paläst. III. 744).

Ricci, Lorenz, Jesuitengeneral, geboren 9. September 1703, stammte aus einer angesehenen Familie von Florenz. Er wurde als Weltmann erzogen und studirte in dem florentinischen Collegium die schönen Wissenschaften; hier faßte er Zuneigung für die Gesellschaft Jesu und trat selbst in diesen Orden. Während einiger Zeit lehrte Ricci die Theologie in Rom, zeichnete sich durch ascetische Richtung aus, bekleidete verschiedene Ordensämter und wurde den 21. Mai 1758 durch die Generalcongregation zum General der Gesellschaft Jesu erwählt. — Ricci's Generalat fiel in die schwierigsten Zeiten. In Frankreich, in Portugal, in Spanien, in Neapel und Sicilien erhoben sich allbereits Gewitterwolken, welche jeden Augenblick einen Blitzstrahl gegen das Gebäude loszuschleudern drohten, an dessen Spitze der 55jährige Mann gestellt war. — Als Leitstern hatte die Generalversammlung dem neugewählten Oberhaupte in diesen wirrenvollen Umständen die Regel eingeschärft: „Wie mehr der Orden verfolgt wird, desto strenger ist die Ordensregel zu beobachten. Wenn Gott in seinen unerforschlichen Rathschlüssen die Verfolgung unserer Gesellschaft zuläßt, so wird er gewiß die ihm treu Anhängenden nicht verlassen; deßwegen soll vor allem die treue Handhabung der Ordensregeln und Gesetze angestrebt und allen Mitgliedern die eifrige Erfüllung der Gebote der Religion und der Menschenliebe nahegelegt werden; die beste Stütze im Unglück ist eine reine Seele und ein aufrichtiges Herz" (19. General-Congr. XI. Dec.). — Mit diesem Auftrage gewappnet begann Ricci seine Amtsführung; in dieser Weisung liegt zugleich auch der Geist seiner Handlungsweise in den folgenden Stürmen ausgesprochen. — Gleich im Beginn seines Generalats brachen die Schleußen des Ungewitters; im J. 1759 wurde der Orden in Portugal, im J. 1764 in Frankreich, im J. 1767 in Spanien, im gleichen Jahr in Sicilien und Neapel, im J. 1768 in Parma gewaltsam durch Befehl der Staatsregierungen unterdrückt (das Nähere hierüber siehe im Art. Jesuiten Bd. V. S. 565). Bald aus diesem bald aus jenem Land sah der General vertriebene Mitbrüder in Italien anlanden und bei ihm Hilfe suchen, einzig aus Spanien kamen auf einmal 6000 Jesuiten an, welche wie Sclaven im Schiffe zusammengepfropft waren (Riffel S. 177 u. s. w.) und die von allem entblößt, bei Ricci Rettung verlangten und durch Mithilfe des theilnehmenden Papstes Clemens XIII. auch fanden. Allein im J. 1769 starb Clemens XIII. und mit ihm die letzte Stütze des Jesuitengenerals: der Nach-

folger, Clemens XIV., gedrängt durch die Staatsregierungen, gab die Gesellschaft Jesu von vornenherein Preis, durch dieses Opfer die Revolution zu begütigen hoffend, allein dadurch — wie dieß bei Concessionen an das Böse gewöhnlich der Fall ist — den Heißhunger der Umsturzpartei nur steigernd. Die Aufnahme, welche Ricci bei dem neuen Oberhaupt der Kirche fand, war kalt; zweimal soll er gar nicht empfangen worden sein. Ricci machte sich über die Bedeutung seiner Lage keine Täuschung; er fühlte, daß das Todesurtheil über seinen Orden schon gefaßt, nur noch nicht ausgesprochen sei. In den Briefen eines seiner vertrautesten Freunde (des P. Garmier) lesen wir hierüber folgende denkwürdige Aufschlüsse: „Die Jesuiten wissen, daß man ihre Aufhebung betreibt; allein der Papst bewahrt über diese Angelegenheiten ein unverbrüchliches Stillschweigen.“ (Bf. v. 6. März 1770). — „Die Jesuiten helfen sich nicht, sie können sich nicht einmal helfen, denn die Maßregeln gegen sie sind sehr gut eingeleitet. In Rom, wie in Paris heißt es, daß der Schlag schon geschehen sei“ (Brief vom 20. Juni 1770). — „Man fragt, weßhalb die Jesuiten sich nicht vertheidigen? Sie können sich nicht vertheidigen, alle mittelbaren und unmittelbaren Canäle sind ihnen abgeschnitten, verschlossen und vermauert. Nicht die geringste Denkschrift können sie an den rechten Ort gelangen lassen, denn Niemand ist hier, der deren Vorlegung übernehmen könnte“ (Brief vom 19. Januar 1773). Unter solchen Umständen blieb dem Ordensgeneral Ricci nichts übrig, als mit Ehren zu sterben; diese Umstände erklären und rechtfertigen auch hinlänglich dessen viel besprochenen Spruch: „Sint ut sunt aut non sint“. — Den 23. Juli 1773 unterzeichnete Papst Clemens XIV. das Breve, welches die Aufhebung der Gesellschaft Jesu „dem Frieden zu Lieb“ verordnete, den 19. August 1773 wurde dasselbe öffentlich bekannt gemacht und in Rom sogleich vollzogen. Eine eigene Commission begab sich mit Schergen und Bewaffneten in das Haus der Jesuiten, kündete das Aufhebungsdecret an, legte sogleich Beschlag auf alles Vermögen und vertrieb die Ordensglieder aus dem Hause. General Ricci und seine Ordensbrüder fügten sich ohne Widerrede mit einer heldenmüthigen Geduld und gaben durch diesen glänzenden Gehorsam das schönste Zeugniß ihrer Unschuld. Wirklich erklärte auch Papst Clemens XIV. am gleichen Abende, daß die Unterwerfung der Jesuiten ihn sehr erbaut habe (Brühl S. 641). Allein noch gleichen Tags änderte sich die Stimmung; gegen den General Ricci, seine Assistenten, seinen Secretär und noch drei andere Jesuiten wurden Verhaftbefehle erlassen und alle diese Patres in die Engelsburg abgeführt. Diese Verhaftungen wurden und werden verschieden erklärt. Einige behaupten, man habe dadurch die Jesuiten als staatsgefährliche Leute darstellen, und dadurch das Aufhebungsdecret in den Augen der Welt rechtfertigen wollen; Andere schreiben die Einkerkerung der Executions-Commission zu, welche in dem Collegium große Reichthümer zu erbeuten gehofft und nur Schulden gefunden habe, wieder Andere vermuthen, daß man dadurch jede weitere Rechtfertigung dem Orden habe abschneiden wollen. Wir lassen alle diese Vermuthungen in ihrem Werth oder Unwerth dahingestellt und halten uns einfach an die Geschichte. Zweifelsohne ohne Wissen, jedenfalls gegen den Willen des Papstes, schalteten und walteten diese Commissarien in den Jesuitenhäusern auf eine nicht zu benennende Weise. Einer derselben eignete sich sofort die schätzbare Bibliothek des Generals Ricci als Privateigenthum zu, ein Anderer nahm von der Statue der Maria eine kostbare Perlenschnur und verschenkte sie an ein sittenloses Weib, der Reliquienkasten und andere Ornamente in der Sakristei wurden zusammengeschlagen und so Unfug und Greuel ohne Namen getrieben, welches um so bedauernswerther ist, da dessen Thäter als Abgeordnete des Papstes auftraten. — Solcher Frevel mußte bei allen Christen große Aufregung hervorrufen; zur Abwendung dieser Mißstimmung scheinen die Commissarien die Einkerkerung des Generals und seiner Assistenten ausgesonnen zu haben: so führt eine Unthat zur andern; auch im Bösen gibt es einen Fortschritt! (Chrétineau — Joli Clemens XIV. und Hist. de

la Compagnie de Jesu T. V. p. 145—413). — In der Engelsburg erhielt General Ricci ein verschlossenes von zwei Schergen bewachtes Zimmer, seine sechs Mitbrüder wurden in abgesonderte Kerker gesperrt, welche ihr Licht nur durch ein sechs Zoll breites Dachfenster erhielten und deren Boden durch Unrath und Wasser feucht war; alle wurden sehr streng behandelt, schlecht ernährt, erhielten nie warme Speise, sahen nie ein Feuer, konnten nie einen Menschen sprechen, den Wachen war unter Galeerenstrafe jedes Gespräch mit den Gefangenen verboten. Auf die unverzeihlichste Weise wurde die Untersuchung in die Länge gezogen und dabei von den Commissären kein Mittel unversucht gelassen, um den General und seine Gefährten in der öffentlichen Meinung zu verdächtigen und zu stürzen. Einer der Commissäre äußerte dem Aldobrandini: „Die Verbrechen der Gefangenen sind der Art, daß unsere Strenge nur zu milde ist.“ — „In dem kleinsten Theile dieses Processes — sagte ein Anderer — findet sich mehr als genug, um die Gefangenen lebendig verbrennen zu lassen“ — „die Sache kann nur mit der Trennung des Hauptes vom Rumpfe enden.“ Durch solche Aussagen der Commissäre (vergl. Brühl S. 643) wurde die öffentliche Meinung gegen den General aufgereizt; das planmäßige Verdächtigungssystem gelang in solcher Weise, daß durch eine besondere Verordnung allen Jesuiten die Ausübung jeder gottesdienstlichen Verrichtung in Rom untersagt und denselben geboten wurde, während des Landaufenthaltes des Papstes sich wenigstens sechs Meilen von der päpstlichen Villa fern zu halten, gleichsam als wären sie Räuber oder — Mörder. Unter den nichtswürdigsten Gründen wurde der Proceß bis zum J. 1775 fortgeschleppt und dann plötzlich — nach Clemens XIV. Tod — ohne Urtheil niedergeschlagen. Die Gefangenen wurden in Freiheit gesetzt, mußten jedoch das eidliche Versprechen ablegen: „ihre Verhöre nie bekannt zu machen“, auf diese Weise hofften die Untersuchungscommissäre ihre Schande auf ewig im Dunkel der Vergessenheit zuzudecken. Allein dieser letzte, aber größte Frevel gelang ihnen nicht. Nicht nur wurden einzelne Protocolle dieses schauerlichen Processes bekannt, sondern auch der Bericht Riccis, welchen der edle Dulder im Gefängniß eigenhändig niedergeschrieben, erschien im J. 1775 zu Rom im Drucke. — General Ricci, durch die Kerker- und Seelenleiden gebeugt, starb nämlich in der Engelburg den 24. Nov. 1775, er hatte den Eid des Stillschweigens nicht geleistet und so stand der Veröffentlichung seines Berichtes keine eidliche Verpflichtung entgegen. In diesem Berichte betheuerte Ricci seine und seines Ordens Unschuld auf das feierlichste; die gleiche Betheurung wiederholte der General auf dem Sterbebette im Augenblick, wo die Pforten der Ewigkeit sich vor ihm öffneten und er vor dem Richterstuhle des allwissenden Gottes erscheinen mußte. Als Ricci anfangs November 1775 den Tod herannahen fühlte, empfing er die hl. Sterbsacramente und gab dann mit fester deutlicher Stimme den Umstehenden folgende Erklärung: „Auf dem Puncte, vor den Richterstuhl der untrüglichen Wahrheit gestellt zu werden, und nachdem ich demüthig meinen barmherzigen und unerbittlichen Richter gebeten, er möge nicht zugeben, daß ich mich von irgend einer Leidenschaft hinreißen lasse; ohne Bitterkeit des Herzens, sondern einzig und allein nur, weil ich mich verpflichtet halte, der Wahrheit und Unschuld Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, lege ich folgende zwei Erklärungen und Zeugnisse ab: Erstens, ich erkläre und bezeuge, daß die unterdrückte Gesellschaft Jesu keinen Grund zu ihrer Vernichtung gegeben; ich erkläre und bezeuge es mit der moralischen Gewißheit, die ein Vorsteher, der wohl über die Vorfälle in seinem Orden unterrichtet ist, haben kann. Zweitens, ich erkläre und bezeuge, daß ich nie auch nur den geringsten Grund zu meiner Gefangenschaft dargeboten; ich erkläre und bezeuge es mit der höchsten Gewißheit und Evidenz, die jeder Mensch von seinen eigenen Handlungen haben kann. Das letztere bezeuge ich einzig wegen des Rufes der Gesellschaft Jesu, deren General ich bin. Uebrigens will ich nicht, daß man, auf diese Erklärung gestützt, dem Urtheile Gottes vorgreife, und irgend Jemanden von denen, die der Gesell-

schaft Jesu oder mir geschadet, für schuldig erkläre; sowie ich mich selbst dergleichen Urtheile enthalte, indem Gott allein die Geister und die Regungen des Herzens kennt. Und um die Pflicht eines Christen zu erfüllen, erkläre ich, daß ich mit Hilfe der Gnade immer verziehen habe und aufrichtig allen jenen verzeihe, die mich beleidiget, erstens durch das der Gesellschaft Jesu zugefügte Unrecht, dann durch die Vernichtung derselben und die sie begleitenden Umstände, endlich durch meine Gefangenschaft und die damit unzertrennlich verbundene Schändung meines Rufes. Ich bitte den Herrn durch die Verdienste Jesu Christi, mir die Menge meiner Sünden zu verzeihen und ebenso allen Urhebern und Mithelfern der genannten Unbilden und Ungerechtigkeiten. Ich will sterben mit diesen Gefühlen und dieser Bitte im Herzen." (Siehe das Actenstück bei Riffel, Aufheb. d. J.-O.) Was Ricci bezüglich seiner Unschuld auf dem Todesbette bezeugt und erklärt, das fand in der Folge öffentlich die feierlichste Anerkennung. Papst Pius VI. erließ sogleich den Befehl, den Leichnam des hingeschiedenen Generals mit außerordentlicher Pracht zu beerdigen und so der Unschuld und Tugend des Verstorbenen ein öffentliches Zeugniß zu geben; der Papst wollte durch eine feierliche Begräbniß die Verunglimpfungen gut machen, welche der Person des Generals während der letzten Jahre seines Lebens so reichlich zu Theil wurden. — Das Cardinalscollegium, mit der Untersuchung der gegen die Gesellschaft Jesu vorgebrachten Anschuldigungen beauftragt, gab noch im gleichen Jahre (1775) die Erklärung ab: „daß bei der Aufhebung der Gesellschaft Jesu weder das göttliche, noch das kirchliche, noch das weltliche Recht beobachtet, daß die heiligsten beschwornen Gesetze verletzt worden seien, daß die Anschuldigungen nur auf haltlosen Anklagen, schamlosen Verläumdungen und falschen Behauptungen beruhen" (Brühl, S. 639). — Papst Pius VI. erlaubte sodann den ehemaligen Jesuiten wieder das Zusammenleben in Rußland &c. Papst Pius VII. endlich stellte den Orden durch eine feierliche Bulle wieder her (s. d. A. Jesuiten V. Bd. S. 569.), erklärte die im J. 1773 gegen den Orden vorgebrachten Anschuldigungen öffentlich und förmlich als nichtig und falsch (Bulle: Sollicitudo omnium ecclesiarum) und vollendete so die Zahl der glänzenden Rechtfertigungen, welche dem General Ricci nach seinem Tode und der Gesellschaft Jesu nach ihrer Aufhebung ebenso reichlich, als vor derselben die Verunglimpfungen, zu Theil wurden. — So lebte, so starb der 18te Jesuitengeneral Ricci. Man hat demselben hie und da den Vorwurf gemacht, daß er durch zu starres Festhalten den Untergang des Ordens herbeigeführt: heutzutage, wo die Fäden der großen Verschwörung des 18ten Jahrhunderts offen zu Tage liegen, hat dieser Vorwurf keine Bedeutung mehr; die Gesellschaft Jesu, „diese Vormauer der Auctorität" (wie J. v. Müller sagt), mußte zuerst fallen, dann erst konnte die Revolution siegen. Durch unmännliche Nachgiebigkeit hätte der General seinen Orden, über welchen die siegreiche Revolution das Todesurtheil gefällt, doch nicht gerettet, damit aber seines Ordens und seine eigene Ehre verloren. Daß übrigens Ricci keineswegs in starrer Unthätigkeit dem Untergange zugesehen, das beweisen seine Briefe vom J. 1772 und 1773, aus welchen wir zum Schlusse folgende, den General charakterisirende Stelle anführen: ... „Ich weiß, daß einige unserer Ordensbrüder sagen: „die Obern thun nichts" &c., daß sie aus eigener Bewegung Schritte unternehmen. Ich anerkenne ihren Eifer, und so lange sie nur harmlose Schritte thun und den Namen der Obern nicht mißbrauchen, so mag es geschehen. Uebrigens sind sie im Irrthume, denn die Obern hören auf den Rath sehr kluger Personen hier und auswärts und darum unternehmen sie keine unweisen Schritte; sie haben gethan, was immer sie kluger Weise thun konnten." (Ricci's Briefe an P. Pintus vom 30. Januar 1773.) [Th. Scherer.]

Ricci, Matthäus, s. China.

Ricci, Scipio, s. Pistoja.

Richard I., Löwenherz, König von England. Wenn Mackintosh die

zehnjährige Regierung dieses Fürsten mehr die Geschichte eines Kreuzzuges als einer Regierung, ihn selbst den zweiten König Englands aus der wilden Dynastie der Plantagenet, mehr einen fahrenden Ritter als einen König nennt, so möchte die Wahrheit nichts weniger als verletzt worden sein. Handlungen und Scenen der Gewalt bezeichnen seine Regierung (1189—1199) vom Anfange bis zum Ende, von der Judenschlächterei bis zu seinem Tode vor Chaluz. Jedes Land, wohin er kam, Sicilien, wie Cyprus oder Palästina, war der Schauplatz seiner Gewaltthätigkeiten; sein Streit mit Philipp August, König von Frankreich, half mit, den dritten großen Kreuzzug vereiteln, indem erst der französische König das hl. Land verließ, dann Richard nach jenen Heldenthaten, die ihm die Bewunderung der Saracenen verschafften, zwar den dreijährigen Vertrag mit Sultan Saladin abschloß (1192), aber auch, ohne den Endzweck der ungeheuren Anstrengungen des christlichen Europa's erreicht zu haben — die Wiedereroberung Jerusalems — sechs Monate vor Saladins Tod, der dieses Ziel hätte erreichen lassen, Palästina verließ, ohne auch nur das hl. Grab besucht zu haben. Es war die bitterste Strafe, welche, wie den Verfolger der Päpste, so auch den aufrührerischen, gewaltthätigen Sohn Heinrichs II. treffen konnte, daß sie die hl. Stadt in den unreinen Händen der Saracenen lassen mußten, welche ein göttliches Verhängniß noch immer für reiner anzusehen schien, als die zwar christlichen Fürsten, welche durch ihre Thaten sich so wenig christlich erwiesen. Als Richard durch Sturm nach Marseille verschlagen worden, entschloß er sich, so sehr war Alles ihm gram, über Dalmatien nach Hause zu gehen, fiel aber auf der Reise in die Hände des Herzogs Leopold von Oestreich, den er, wie so viele Andere, durch seinen Uebermuth auf das Tiefste beleidigt hatte, und wurde nun erst von ihm im Schlosse von Dürrenstein an der Donau aufbewahrt, dann dem Kaiser Heinrich VI. überliefert und in Trifels gefangen gesetzt, bis die unablässigen Bemühungen Papst Constantins II. und ein Lösegeld, das England verarmen machte, ihm die Freiheit wieder verschafften. Am 13. Mai 1194 landete er, aus der Gefangenschaft befreit, in England; anstatt aber nun den Kreuzzug wieder zu beginnen, wie er bei seiner Abreise gelobt hatte, oder England in Ruhe zu regieren, führte er den Kampf, welcher im Oriente mit Philipp August entbrannt war, im Occidente fort, bis päpstliche Vermittlung auch hier eintrat und ihn endigte. Jetzt aber entstand um eines gefundenen Schatzes willen ein neuer Streit mit Widemar, Vicegrafen von Limoges, und als in diesem Richard von Bertram von Gourdon einen Pfeilschuß erhalten, führte die Unkenntniß des Wundarztes am 6. April 1199 den Tod des 42jährigen Fürsten herbei, nachdem er zuerst noch dem gefangenen Bertram, dessen Vater und Bruder er erschlagen, obgleich fruchtlos, die Freiheit zuerkannte. [Höfler.]

Richard von St. Victor. Es ist Schade, daß man von den Lebensverhältnissen eines Mannes, wie Richard war, so Weniges weiß. Ein Scote von Nation, verließ er sein Vaterland und reiste nach Paris, wo er in das Kloster der Regular-Canoniker zu St. Victor trat und zu seinem Lehrer den berühmten Hugo von St. Victor hatte, dem er im Amte eines Lehrers und Priors nachfolgte und dessen speculative Mystik er weiter führte (s. d. A. Hugo von St. Victor). Merkwürdig ist, daß er seine zahlreichen philosophisch-theologischen und mystischen Schriften unter ganz unerquicklichen und undisciplinirten Verhältnissen seines Klosters verfaßte. Er starb 1173. Seine Schriften kann man in vier Classen eintheilen. In die erste Classe kann man die Abhandlungen stellen, welche sich auf die Trinität und das Erlösungswerk beziehen; dahin gehören: libri VI de Trinitate; de tribus appropriatis personis in Trinitate ad Bernardum abbatem Claraevallensem; liber de incarnatione Verbi ad eundem Bernardum; libri II de Emmanuele; quomodo spiritus sanctus sit amor Patris et Filii; tractatus de superexellenti baptismo Christi; Sermo de missione Spiritus sancti; de comparatione Christi ad florem et Mariae ad virgam; quomodo Christus ponatur in signum populorum. In die zweite Classe

kann man die mystischen Schriften im engeren Sinne einreihen: tractatus de exterminatione mali et promotione boni; tractatus III de statu interiori hominis; de eruditione hominis interioris; de praeparatione animi ad contemplationem; libri V de gratia contemplationis; de gradibus charitatis; de quatuor gradibus violentae charitatis. In die dritte Classe kann man seine exegetischen Schriften setzen, die zum Theil auch der zweiten Classe angehören, insoferne nämlich unsere Theile der hl. Schrift im mystischen Sinne erklärt werden; in diese dritte Classe gehörige Schriften sind: declarationes nonnullarum difficultatum s. Scripturae ad Bernardum; de differentia sacrificii David et Abrahae; de differentia sacrificii Abrahae a sacrificio B. M. Virginis; expositio difficultatum suborientium in descriptione tabernaculi foederis; de templo Salomonis ad litteram; de concordia temporum regum conregnantium super Judam et Israel ad s. Bernardum; explanatio psalmorum aliquot; in cantica canticorum; de visione Ezechielis; de templo Ezechielis; decisio aliquot dubiorum Apostoli; libri VII in apocalypsin; explanatio mystica in Danielem. In eine vierte Classe kann man jene Schriften einreihen, die sich in den obigen drei nicht unterbringen lassen, wie: tractatus exceptionum, distinctus in libros IV (eine Reproduction des didascalion seines Lehrers Hugo); de potestate ligandi atq. solvendi; de differentia peccati mortalis et venialis etc. etc. Schröckh urtheilte noch ziemlich geringschätzig von den Schriften Richards, allein ein Tennemann, Engelhard u. A. m. reden ganz anders von Richards Leistungen auf dem Gebiete der christlichen Philosophie und Mystik. Er war, sagt Tennemann (Gesch. d. Philosophie VIII., erste Hälfte, S. 247 ꝛc. Leipzig 1810), ein scharfer Denker, ein feiner Beobachter des menschlichen Geistes, ein trefflicher Moralist, und bei allem Eifer für die Erhaltung des rechtgläubigen Systems, bei aller Erhebung seines Gemüthes zu Gott in religiöser Schwärmerei (?) doch ein sehr humaner und bescheidener Religionsphilosoph, dessen manigfaltige Schriften durch einen besseren Gehalt und durch eine bessere Sprache vor vielen dieser Zeit sich auszeichnen; seine in ein System gebrachte Mystik erscheint in einer sehr empfehlenden Gestalt, ist mit dem natürlichen Vermögen des menschlichen Geistes so innig verbunden, mit so vielen treffenden und gesunden Urtheilen und mit den Lehren der geoffenbarten Religion verwebt, daß weder die positive Theologie, noch die Vernunft etwas dagegen mit Grund erinnern zu können scheinen, beide vielmehr sich der Erweiterung und Erhöhung der Naturkräfte freuen müssen. Vergl. Engelhards Richard von St. Victor und Johann Ruysbroek, Erlangen 1838. Ein Abriß des Systems der christlichen Mystik, wie es auf Hugo's Grund von Richard, einem noch schärfer fassenden, tiefer eindringenden Geiste aufgestellt wurde, befindet sich in der christlichen Mystik von Görres, I., 301—303. Schließlich verdient noch eigens hervorgehoben zu werden, daß Richards Werk von der Trinität ein Meisterwerk des Scharfsinns, des Gedankenreichthums und einer klaren und bündigen Sprache sei. [Schrödl.]

Richardus Anglus (Anglicus) ist einer der ältesten und berühmtesten Doctoren der Universität zu Bologna. Johannes Andreä, Johannes Nicolatus (vulgo Imola), Wilhelm Durantis (s. d. Art.) zählen ihn unter die ältesten Erklärer des päpstlichen Rechtes; der Archidiacon Tancred von Bologna will, daß er zuerst über die päpstlichen Decretalbriefe in dieser Weise gehandelt habe; nach ihm hätte Pillius denselben Stoff bearbeitet, woraus sich auf die Zeit schließen ließe, in welcher Richard lebte und schrieb. Des Pillius Thätigkeit fällt in die zweite Hälfte des zwölften Jahrhunderts, er war um 1207 noch am Leben, so mußte also Richard gegen Ende desselben Jahrhunderts gelehrt und geschrieben haben. Johannes Andreä vermuthet, daß Bernhard de Botono (Parmiensis s. d. Art.) die Arbeit des Richard benützt habe, doch findet sich in den gedruckten Glossen keine Spur von einer Interpretation Richards. Die Sigla R (die älteren Doctoren gaben gewöhnlich ihre Namen mit einem oder zwei Buchstaben an), kann ebensogut Rufinus, Roboicus wie Richard heißen. Unrichtig hält man ihn

für eine Person mit Richard Poore (Richardus pauper), Bischof von Chichester, ein Protopseudos, das in alle Kirchenrechts-Lehrbücher übergegangen. Richard Poore soll, an Allem Mangel leidend, an die Schule zu Bologna gekommen sein, wovon ihm Lebenslang der Name Poore geblieben. Panciroluserzählt, mit welchem Grunde bleibt dahingestellt, daß mit Richard noch zwei andere Engländer zu Bologna die Stube getheilt hätten, die alle drei mitsammen nur Ein Capitium besaßen, ohne welches auszugehen den Scholaren verboten war, weßhalb sie die Collegien abwechselnd besuchten; er erwähnt weiter, daß Richard nach seiner Heimkehr von der Schule zum Bischof von Chichester gewählt worden sei. In der That wurde ein Richard Poore, vordem Decan zu Salisbury, 1214 auf den bischöflichen Stuhl von Chichester erhoben, der, nachdem er dreien Diöcesen (Chichester, Durham und Salisbury) mit Ruhm vorgestanden, 1237 starb (Godwin de praesulib. Angl. p. 739). Sarti, der ausführlich von Richard berichtet, zweifelt schon, ob dieser Richard Poore eine und dieselbe Person mit dem Glossator sei. Er habe in den reichhaltigsten Bibliotheken, namentlich Englands, keine Spur einer glossatorischen Arbeit dieses Richard gefunden, weßhalb ihm der Schluß sehr nahe liegt, daß der berühmte Canonist fern von Englands Küsten, vielleicht irgendwo in Italien gelebt und geschrieben habe. Richard schrieb Distinctionen nach der Weise der damals üblichen Summen (s. d. Art. Glossen) zum gratianischen Decret, die auch der berühmte Tancred benützt haben soll, Glossen zu den Decretalbriefen der Päpste, wie es damals unter den öffentlichen Lehrern gebräuchlich war und einen Ordo judiciarius (Proceßordnung), ein Beweis, daß er im weltlichen und geistlichen Rechte gleich bewandert war, was damals gerade nicht oft vorkam. Sarti, De claris archigymn. Bononiens. professoribus Bon. 1769. Tom. I. P. I. p. 310 & 311. Vergl. Permaneder, Handb. d. K.-R. § 158. 3. S. 222 und § 167. 6. S. 234. Phillips, K.-R. IV. Bd. § 180. S. 175. [Eberl.]

Richelieu, Cardinal. Armand du Plessis-Richelieu, geboren den 5. Sept. 1585 zu Paris, stammte aus einer alten, in ihren Vermögensumständen zurückgekommenen Familie. Er sollte sich dem Kriegsdienste widmen, während der ältere Bruder Alphons für das der Familie fast zugehörige Bisthum Luçon bestimmt wurde. Da aber Alphons sich entschließt, Carthäuser-Mönch zu werden, so widmet sich Armand Jean der Gottesgelehrsamkeit, um das Bisthum Luçon erlangen zu können. Nachdem er seine Studien an der Sorbonne beendigt, ging er nach Rom, und wurde dort im J. 1607, erst 22 Jahre alt, zum Bischofe geweiht, nachdem er in einer feierlichen Disputation den Doctorgrad erlangt hatte. Richelieu verließ nach einigen Jahren sein Bisthum Luçon, und blieb bei dem Hofe. Er erlangte die Gunst der Regentin Marie von Medicis, welche ihn zum Großalmosenier, und bald darauf zum Staatssecretär des Kriegs und der auswärtigen Angelegenheiten (Novbr. 1616) ernannte. Im J. 1617 wurde die Königin-Mutter nach der Ermordung des Marschalls d'Ancre nach Blois verbannt, und in ihren Sturz wurde auch Richelieu verwickelt. Er folgte freiwillig der Königin nach Blois. Da man seinen Einfluß auf sie fürchtete, so wurde er in sein Bisthum Luçon verwiesen. Hier lebte er einfach und musterhaft, verbesserte die kirchlichen Zustände, verfaßte zu Belehrung der Hugenotten mehrere Schriften, und führte viele derselben zur Kirche zurück. In der Charwoche des J. 1618 wurde er nach Avignon verbannt. Aus dieser Verbannung wurde er jedoch bald wieder durch Vermittelung des Capuciner-Provincials P. Joseph befreit, der dann auch später seine rechte Hand wurde. Im folgenden Jahre bediente man sich seiner, um die Königin-Mutter, die damals in Angouleme wohnte, mit ihrem Sohne Ludwig XIII. zu versöhnen. Dieses gelang ihm, und zum Lohne erhielt er durch ihre Vermittelung den Cardinalshut — 1622. Trotz des Widerstrebens des Königs, der den Richelieu fürchtete, wurde er im J. 1624 an Vieuville's Stelle Staatsminister, und lenkte von dieser Zeit an bis

zu seinem Tode 18 Jahre lang mit unbedingter Machtvollkommenheit die Geschicke Frankreichs und theilweise Europas. Im J. 1629 erhielt er den Titel eines Premierministers. Was Richelieu gegen die Hugenotten leistete, wie er ihren Staat im Staate brach, und durch das Edict von Nimes ihnen ihre religiösen Freiheiten bestätigte, das sehe man in dem Art. Hugenotten. Es scheint uns, daß wir in diesen Thaten Richelieu's seine größten Verdienste anzuerkennen haben, und daß nach dem Siege über diese Gegner der Cardinal mehr und mehr seiner angebornen Herrschsucht verfiel. Was er gegen Teutschland und die katholische Kirche in Teutschland gethan, wie er den Schwedenkönig nach Teutschland berufen, ihn unterstützt mit Geld und Truppen, damit er die Religion unterdrücke, für welche Richelieu als Cardinal sein Blut und Leben zu lassen schuldig war, darüber sehe man den Art. „Dreißigjähriger Krieg." Die Königin-Mutter hatte im J. 1630 bei Ludwig XIII. die Entlassung Richelieu's durchgesetzt. Der letztere wollte sich schon zurückziehen, da machte er auf den Rath des Cardinals La Valette einen letzten Versuch, den König zu gewinnen, und Ludwig ließ sich wieder fesseln, weil er den Cardinal fürchtete, ja er überließ seiner Rache seine Gegner. Dieser Tag, „la Journée des dupes" bis heute genannt, war der Tag von Richelieu's absoluter Macht. Der Siegelbewahrer Marillac und sein Bruder, der Marschall, verloren beide das Leben, der eine in dem Gefängnisse, der andere auf dem Schaffot. Der Bruder des Königs, Gaston, Herzog von Orleans, verließ Frankreich, und begab sich zu dem Herzog von Lothringen, indem er erklärte, daß er nicht zurückkehren werde, so lange der Cardinal Richelieu herrsche. Damals war die Ehe Ludwigs XIII. noch kinderlos, und Gaston war präsumtiver Thronerbe. Die Anhänger Gastons wurden als Majestätsverbrecher erklärt. Der Marschall von Bassompierre wurde gefangen gehalten, so lange Richelieu lebte. Der Marschall von Montmorenci erhob sich für Gaston gegen Richelieu; er wurde verlassen und starb auf dem Schaffot 1632. Die Königin-Mutter, Marie von Medicis, zog sich nach Brüssel in die freiwillige Verbannung zurück, wo sie einen kleinen Jahrgehalt bezog; im J. 1640 ging sie nach Cöln, wo sie in Dürftigkeit in einer Dachstube starb, 1642. Der Commandant von Jars und Andere, angeklagt, mit Gaston und der Königin-Mutter Einverständnisse zu unterhalten, wurden zum Tode verurtheilt; jener wurde auf dem Schaffote begnadigt, die Anderen mußten sterben. Der Herzog von Lothringen, Carl IV., verlor wegen Gaston seine Staaten. Eine Ehe zwischen Gaston und Margaretha von Lothringen, die man in Rom als gültig erklärt, ließ Richelieu durch einen Parlamentsbeschluß cassiren. Im J. 1636 wollte der Graf Chalais den Cardinal Richelieu ermorden; er wurde hingerichtet und Richelieu erhielt eine eigene Garde. Selbst die Königin wurde als Gegnerin Richelieu's wie eine Schuldige behandelt und verhört. Im J. 1641 bildete sich eine neue Verbindung des Grafen von Soissons, des Herzogs von Bouillon, des Herzogs von Orleans und des Edelmanns Cinq-Mars gegen Richelieu. Der Graf von Soissons fiel bei Sedan, 6. Juli 1641; Cinq-Mars, des Königs Günstling, wurde gestürzt; Richelieu schleppte ihn als Schlachtopfer eine Zeit lang mit sich herum, und ließ ihn, sowie seinen Freund de Thou, den letztern gegen allen Schein des Rechts, enthaupten. Richelieu starb 4. Decbr. 1642 in Paris. Sein Tod war erbaulich. Gefragt, ob er allen seinen Feinden vergebe, antwortete er: „Ich habe niemals andere Feinde gehabt, als die des Staates und meines Herrn." Und wieder sagte er: „Ich bitte Gott, mich zu verdammen, wenn ich während meines Ministeriums mir einen andern Zweck vorgesetzt, als den Nutzen der Religion und des Staates." Wir sind hier nicht in der Lage, ein Gesammturtheil über die Politik und Persönlichkeit Richelieu's abzugeben. Am meisten stoßen sich die Katholiken an „dem Cardinal," der sich mit den Feinden der Kirche verband. Richelieu sagte selbst: „Nach gefaßtem Entschlusse handle ich kühn, bringe zu meinem Ziele, werfe Alles zu Boden, mähe Alles nieder, und bedecke dann Jegliches mit meinem Cardinalsmantel." Mit diesen Worten

hat sich Richelieu selbst am besten bezeichnet. Man muß also, um die vermißte Einheit in dem Wesen und der Politik Richelieu's zu finden, den Cardinalsmantel als etwas Oberflächliches hinwegheben, und man wird nur den großen exclusiv französischen Staatsmann finden, der Frankreich beruhigt, befestigt und im Innern entwickelt, und der sich mit allen Revolutionären und allen Feinden der Kirche in Europa verbindet gegen die katholischen Mächte, damit Frankreich, damit er allein herrsche. Man schreibt ihm den Plan zu, daß er sich nach dem Tode Ludwigs XIII. zum Regenten und Patriarchen von Frankreich habe machen wollen. Damit wäre das Schisma verbunden gewesen. Uebrigens hat er, so lange er regierte, der Kirche in Frankreich gute Bischöfe gegeben. Seine Politik war im Großen und Ganzen für das damalige Frankreich segensreich; ob auch für das spätere Frankreich, wagen wir nicht zu behaupten. Dagegen war seine Politik gegen das Ausland ebenso unchristlich, wie verderblich. Sie hat Ludwig XIV. die Wege gebahnt; denn der letztere ist nur in die Fußstapfen Richelieu's getreten. Vgl. über Richelieu: Anbery, hist. de C. Richelieu, 1660; Sein „Leben“ von Jean le Clerc, 1696; Eine Vergleichung des Richelieu mit Ximenes, von Richard, 1705; Daniel, Gesch. Frankreichs u. s. w.; Hefele, „der Cardinal Ximenes“, 2te Aufl. 1851, das 30ste Capitel. — Richelieu hat sich auch als Schriftsteller einen Namen gemacht, besonders wird sein politisches Testament gerühmt. Während er alle Hände voll zu thun hatte, um seine Pläne durchzuführen und sich seiner Feinde zu erwehren, fand er doch noch Zeit zu den großartigsten Anstalten, die seinen Namen verherrlichten und ihn selbst überlebten. Er hinterließ dem Könige einen gefüllten Staatsschatz. Er gründete die königliche Druckerei, legte den Jardin des Plantes, genannt „der Garten des Königs“, an, baute das Palais-Royal, und vermachte es dem Könige; er erneuerte die Sorbonne, und stellte die Kirche derselben mit wahrhaft königlicher Pracht her; dort bestimmte er sich sein Grab, und dort errichtete ihm Girardon ein Denkmal. Vor Allem aber ist er der Stifter der französischen Academie, deren Gründer und Beschützer zu sein er sich zum höchsten Ruhme rechnete. Nachdem sie sich im J. 1629 als Privatverein begründet, erhob sie Richelieu im J. 1635 zur Academie; sie besteht aus 40 Mitgliedern und beschäftigt sich vorzugsweise mit der Landessprache, der Beredtsamkeit und Dichtkunst; sie gab zuerst im J. 1684 das Wörterbuch der französischen Sprache heraus. Sie ist zu unterscheiden von der im J. 1666 durch Colbert gestifteten Academie „des sciences“; die letztere dient besonders den Naturwissenschaften, die erstere der Literatur. Nebstdem gibt es noch eine Anzahl anderer Academien. Die Geschichte der französischen Academie hat Pelisson geschrieben und dessen Werk der Abbé d'Olivet fortgesetzt. Bergl. darüber: „Dictionnaire général et grammatical“ von Napoléon Landais. 11. Aufl. Paris 1851. s. h. v. — Am 5. Februar dieses Jahres wurde der Herr v. Montalembert in die französische Academie eingeführt. Der Sitz Nr. 36, den er erhalten, hat vor ihm seit dem J. 1635 acht Besitzer gehabt. Richelieu selbst wies denselben dem Herrn Gomberville zu; im J. 1674 erhielt ihn Huet, Bischof von Avranches (s. d. A.); im J. 1721 Johann Boivin; im J. 1727 Paul de Beauvillier, Pair von Frankreich; im J. 1740 Ch. P. Colardeau; im J. 1776 J. F. de la Harpe; im J. 1806 Lacretelle, der ältere; im J. 1824 H. Droz; im J. 1851 Herr v. Montalembert (l'Ami de la Rel. 20. Jan. 1852). Besonders hat uns gefreut die bei der Einführung Montalemberts von Guizot dem französischen Clerus gezollte Anerkennung. Sie bestätigt das und drückt es besser aus, was wir im Anfange unseres Artikels „Revolution“ über denselben Stoff gesagt haben. „Für Jene, welche der französischen Kirche mit Härte vorwerfen, daß sie (zur Zeit der Revolution) einem weltlichen und erschlafften Geiste verfallen war,“ sagt Guizot, „hat dieselbe zwei Antworten: sie hat mit einem heroischen Muthe und einer heroischen Aufopferung ein unerhörtes Mißgeschick getragen; und sobald sich der Boden etwas befestigt, hat sie sich aus ihren Trümmern wieder erhoben, und in wenigen Jahren

hat sie dem christlichen Frankreich einen Clerus gegeben, der seiner ganzen Achtung würdig ist. Eine Kirche, welche in einem Vierteljahrhundert so viele fromme Blutzeugen dem Schaffot und so viele heilige Priester dem Altare geliefert hat, war sicher nicht einem Uebel ohne Heilung anheimgefallen oder in einen wirklichen Verfall gerathen" (l'Ami de la Religion. 7. Febr. 1852). [Gams.]

Richer, Edmund, Defensor der sog. gallicanischen Freiheiten (s. d. Art. Gallicanismus), bekannt durch seine Schriften gegen die päpstliche Gewalt, wurde zu Chource in der Champagne geboren 1560, studirte zu Paris und wurde Professor an der Sorbonne. Von heftigem Temperament wagte er es, in einer seiner im Octbr. 1591 vertheidigten Thesen den Königsmörder Jac. Clement in Schutz zu nehmen. Nachher schloß er sich an den zum Katholicismus übergegangenen König Heinrich IV. an. Um diese Zeit fing sich in ihm die fixe Idee zu bilden an, daß die römische Curie alle Freiheiten der gallicanischen Kirche sammt den königlichen Hoheitsrechten umzustürzen trachte und die Jesuiten zur Erreichung dieses Zweckes die Helfershelfer des Papstes seien. Es war ihm daher sehr willkommen, daß 1595 die Jesuiten aus Frankreich vertrieben wurden, und er hatte daran keinen geringen Antheil. Ein Freund Paul Sarpi's (s. d. A. Pallavicini) leistete er diesem Advocaten der Republik Venedig gegen Papst Paul V. durch Abfassung einer Schutzschrift für Gerson gegen Bellarmin getreuen Succurs. Im J. 1608 wurde er Syndicus der Sorbonne; seitdem steigerte sich seine Antipathie gegen die römische Curie und gegen die Jesuiten immer mehr und versäumte er keine in seiner Stellung sich ihm darbietende Gelegenheit, für die sog. Freiheiten der gallicanischen Kirche zu kämpfen und den 1609 in Frankreich wieder aufgenommenen Jesuiten alle Uebel zu Land und zu Wasser, auf Erden und unter der Erde, am Hofe und in den Familien zuzuschreiben. Dennoch fehlte es selbst nicht an französischen Prälaten, welche an Bellarmins Werk „de potestate summi Pontificis in temporalibus" (Romae 1610) Geschmack fanden, an deren Spitze der Cardinal Duperron (s. d. A.). Demnach fand es nun Richer um so nöthiger, zumal von dem ersten Präsidenten des Parlaments aufgefordert, die ächte alte Lehre der Sorbonne über die Gewalt des Papstes und die Freiheiten der gallicanischen Kirche in einer Schrift zu entwickeln. Und so entstand seine (1611 in Paris herausgegebene) Abhandlung „de ecclesiastica et politica potestate." In dieser Schrift wird der Satz aufgestellt, daß die ganze kirchliche Gewalt zuerst eigentlich und wesentlich der Kirche zukomme, dem Papste aber und den Bischöfen nur mittelbar und nur als Werkzeugen und Dienern und rücksichtlich der Vollstreckung; sodann werden aus diesem Satze alle sog. gallicanischen Freiheiten abgeleitet, namentlich die päpstliche Gewalt (jedoch ohne Läugnung des Primats) sehr geschmälert, die Nothwendigkeit häufiger allgemeiner Concilien und deren Superiorität über den Papst adstruirt und der weltlichen Gewalt bezüglich der Kirche ungemessene Rechte eingeräumt, wie daß der Fürst der rechtmäßige Richter der Appellationen von Mißbräuchen der kirchlichen Gewalt sei. Durch diese Schrift zog sich Richer viel Ungemach zu; sie wurde durch die Synoden von Sens und Aix verdammt und von dem römischen Stuhle proscribirt, und ihr Verfasser verlor das Syndicat und wurde sogar auf einige Zeit gefangen gesetzt. Uebrigens gab er die Erklärung ab, er habe nie im Sinne gehabt, durch seine Schrift die Lehre vom päpstlichen Primat zu läugnen. Kurz vor seinem Tode, der am 28. Novbr. 1631 erfolgte, erschien ein förmlicher Widerruf seines Buches, der ihm jedoch abgezwungen worden sein soll, wie Einige sagen, aber nach Andern ganz freiwillig geleistet wurde. Unter den andern von Richer verfaßten Schriften ist die „historia Conciliorum generalium, in 4 l. distributa" vor allen zu nennen, die in der Absicht verfaßt wurde, zu zeigen, daß es in älteren Zeiten die allgemeinen Synoden, nicht aber die Päpste gewesen seien, welche die eigentliche Regierung und Gesetzgebung der Kirche verwaltet hätten. [Schrödl.]

Richter in geistlichen Sachen: der Papst, die Erzbischöfe und Bischöfe

(s. Competenz, Bd. II. S. 733). I. Die bischöfliche (und erzbischöfliche) Jurisdictionsgewalt a) nach ihrer subjectiven Competenz begreift: 1) die ordentliche Jurisdiction (s. Gerichtsbarkeit, Bd. IV. S. 460 f.); 2) die übertragene (s. Delegirte Gerichtsbarkeit, Bd. III. S. 89 f. und Mandirte Gerichtsbarkeit, Bd. VI. S. 793 f.); und b) beschäftiget sich nach ihrer objectiven Competenz 1) mit geistlichen Streitsachen, von denen jedoch heutzutage fast nur die Ehestreitsachen, und selbst diese meist in beschränktem Maße, den Erzbischöfen und Bischöfen zur Cognition und Entscheidung belassen sind (s. Ehegerichtsbarkeit, Bd. III. S. 429) in erster und zweiter Instanz (s. Consistorium, II. 821, und Metropoliticum, VII. 136); 2) mit kirchlichen Strafsachen (s. Criminalgericht, geistl. II. 913 f.). II. Die päpstliche Jurisdictionsgewalt befaßt sich nach denselben Richtungen a) mit oberstrichterlichen Streitsachen und b) mit Oberberufungen in Straffällen; deren Untersuchung und Entscheidung 1) theils eigenen, in Rom niedergesetzten Justizbehörden (s. Curia romana, II. 849) und stehenden Congregationen (s. Cardinalcongregationen, Nr. 2. 3. 8, Bd. II. S. 344 f.), 2) theils an sog. Judices in partibus (s. Rechtsmittel) übertragen ist. Vergl. auch den Art. Proceß.

Richter bei den Hebräern, s. Gericht und Gerichtsverwaltung bei den Hebräern.

Richter, Buch der (Judicum liber). Richter (שֹׁפְטִים, κριταί) heißen die Volkshäupter bei den Hebräern, welche in der Zeit zwischen Josua und der Einführung des Königthums an der Spitze entweder des ganzen Volkes oder einzelner oder mehrerer Stämme sich befanden. Sie gelangten in der Regel durch persönliche Verdienste zu dieser Würde, indem sie in Zeiten großer Noth, wo Israel von feindlichen Nachbarvölkern bedrängt wurde, oder wohl gar unter dem Joche ihrer Knechtschaft schmachtete, muthige Kriegerschaaren um sich sammelten, sie gegen die Feinde führten und die Unabhängigkeit wieder erkämpften, oder auch für sich durch tapfere Thaten an den Feinden Rache übten. Ihre Thaten und damit theilweise auch die Schicksale ihres Volkes zu ihrer Zeit sind in einem eigenen Buche des alttestamentlichen Canons aufgezeichnet, welches nach ihnen den Namen „Buch der Richter" erhalten hat. Eine übersichtliche Inhaltsangabe desselben findet sich im Art. Hebräer, IV. 906. Sofern dieß Buch einfach vom historiographischen Gesichtspuncte aus betrachtet wird, hat es gewisse Eigenthümlichkeiten, die den Exegeten von jeher mehr oder weniger aufgefallen sind. Obwohl es nämlich der Aufschrift zufolge eine Geschichte der ganzen Richterperiode erwarten läßt, so sagt es doch keine Silbe über Heli und Samuel, welche doch auch noch zu dieser Periode zählen, und zwar (was namentlich von letzterem gilt) unter die wichtigsten Personen derselben gehören. Sodann findet sich in dem Buche keine stetigfortschreitende Geschichtserzählung, sondern es wird nur über eine Reihe einzelner Unterdrückungen Israels durch fremde Völker und Wiederbefreiungen aus dem fremden Drucke Bericht erstattet; von demjenigen aber, was während der Bedrückungs- und Befreiungsperioden, die doch an wichtigen Ereignissen reich gewesen sein müssen, vorgefallen war, wird nichts gesagt. Endlich werden Berichte über einzelne wichtige Vorfälle der Richterperiode nicht da, wo sie chronologisch am Platze gewesen wären, mitgetheilt, sondern erst am Ende des Buches als Nachträge beigefügt. Diese Erscheinungen erklären sich leicht aus dem Zwecke, den der Verfasser durch sein Buch zu erreichen suchte, und sind zugleich geeignet, diesen Zweck erkennen zu lassen. So oft nämlich der Verfasser über eine Bedrängung oder Unterdrückung der Israeliten durch ein fremdes Volk berichtet, leitet er den Bericht mit der Bemerkung ein, daß das betreffende Unglück eine Folge und Strafe des wieder eingerissenen Abfalles und Götzendienstes unter den Israeliten gewesen sei, und so oft er über eine Wiederbefreiung aus solcher Drangsal berichten will, beginnt er mit der Bemerkung, daß dieselbe wegen wiedererfolgter Besserung und Bekehrung des Volkes zu Jehova

eingetreten sei. Demnach kann sein Zweck nur darin bestehen, seinen Volksgenossen durch eine Reihe von Thatsachen aus ihrer eigenen Geschichte den Segen wahrer Gottesverehrung und das Unheil und Verderben des Abfalles von ihm nachzuweisen und zu veranschaulichen, und ihm so gleichsam eine möglichst wirksame historische Warnungs- und Abschreckungstafel vor Abfall und Götzendienst vorzuhalten. War aber dieses sein Zweck, so mußte er von Heli und Samuel nothwendig schweigen, weil sich aus ihrer Zeit keine seinem Zwecke dienende Thatsachen anführen ließen. Ebenso und aus demselben Grunde mußte er von allem dem schweigen, was während der einzelnen Unterdrückungs- und Befreiungsperioden vorgefallen war. Endlich mußte er jetzt nothwendig, wenn er nicht seine historische Nachweisung höchst unpassend und störend unterbrechen wollte, die dem Buche nachträglich angehängten Berichte wirklich nur als Nachträge geben. Was die Entstehungszeit betrifft, so sind jene Stellen, wo einigen älteren Ortsnamen jüngere an die Seite gestellt werden (z. B. Hebron habe früher Kirjath Arba, Debir habe früher Kirjath Sepher geheißen 1, 10. 11.), zur Ausmittlung derselben nicht brauchbar, weil es unbekannt ist, um welche Zeit die jüngeren Namen üblich geworden seien. Nur eine einzige dießfalls wichtige Stelle kommt in dem Buche vor, nämlich die Bemerkung, daß Jerusalem noch nicht ganz erobert sei, und daß Jebusiten, vermischt mit Benjaminiten dort wohnen „bis auf diesen Tag“ (1, 21.). Dieser Bemerkung zufolge muß das Buch jedenfalls vor der Eroberung Jerusalems durch David geschrieben worden sein; und wenn man, wie auch geschieht, das erste Capitel für eine spätere Zuthat erklärt, so muß man jene frühere Abfassung des Buches nur um so mehr zugeben, weil dann die spätere Zuthat schon früher ist, als die erwähnte Eroberung Jerusalems. Man hat zwar aus dem Umstande, daß das Buch seiner Haupttendenz nach eine Warnung vor Abfall und Götzendienst ist, den Schluß gezogen, daß es in der späteren Zeit Salomo's entstanden sein müsse, weil man damals am meisten Grund zu einer solchen Warnung gehabt habe. Allein dagegen spricht für's Erste die angeführte Stelle, welche sich in dem Buche nicht finden könnte, wenn dasselbe erst gegen das Ende der salomonischen Regierung geschrieben worden wäre, und für's Zweite der Umstand, daß gerade in der vordavidischen Zeit eine solche Warnung ebenso gut am Platze war und besseren Erfolg erwarten ließ, als in den letzten Jahren Salomo's. Auf Salomo selbst, auf den es doch hauptsächlich hätte abgesehen sein müssen, und auf die übrigen, zum Götzendienst geneigten Israeliten würde eine solche Schrift wenig Eindruck gemacht haben; sie wäre einfach ignorirt worden, wenn sie nicht etwa ihrem Urheber Verfolgungen zugezogen hätte. Kein vernünftiger Israelit konnte sich wohl damals hierüber Illusionen machen. Dagegen früher zur Zeit Samuels und Sauls ließ sich von einer solchen Warnung, wie sie das Buch der Richter enthält, ein besserer Erfolg erwarten. Götzendienst war in Israel damals immerhin noch vorhanden, da ja sogar Saul noch in seinen letzten Tagen zu einer Todtenbeschwörerin seine Zuflucht nahm. Damals waren aber die vom Götzendienste abschreckenden Thatsachen, an die das Buch erinnert, noch in einer nahen Vergangenheit und theilweise wohl noch in frischem Gedächtniß. Auch konnten die Israeliten damals nicht etwa, wie zur Zeit Salomo's, unter Hinweisung auf ihre große Macht, behaupten, sie seien den feindlichen Nachbarvölkern ja überlegen und brauchten sich nicht zu fürchten. — Von den Nachträgen jedoch (Cap. 17—21) behauptet man, daß sie jedenfalls weit später, und zwar erst nach der Auflösung des Reiches Israel durch Salmanassar entstanden sein müssen, weil es in denselben heiße, die Nachkommen Jonathans haben den Daniten bei dem Bilde des Micha Priesterdienste geleistet bis zum Tage der Wegführung des Landes (עַד־יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ 18, 30), worunter nur die Wegführung der zehen Stämme in's assyrische Exil gemeint sein könne. Allein wenn dem so wäre, so würde der angeführte Vers in offenem Widerspruche stehen mit dem unmittelbar folgenden, welchem zufolge die Daniten das Bild des Micha nur so lange hatten, als die Stiftshütte zu Silo war,

also nur bis in die letzten Tage Heli's. Jetzt ist klar, daß unter der Wegführung des Landes nichts anderes gemeint sein kann, als die große Niederlage der Israeliten gegen die Philister und der Verlust der Bundeslade, worauf Heli's Tod erfolgte. Von diesem traurigen Ereignisse wird auch 1 Sam. 4, 21 das Verbum גָּלָה gebraucht, und Ps. 78, 60 ff. wird dasselbe als ein Weggehen Jehova's von seiner heiligen Wohnung und als eine Auslieferung in die Gefangenschaft, wobei die Blüthe der Nation zu Grunde ging, bezeichnet. Um der fraglichen Stelle willen könnten also die Nachträge leichtlich noch vor dem Regierungsantritte Sauls geschrieben worden sein, wenn nicht Anderes dagegen spräche. Es spricht aber dagegen, daß in den Nachträgen wiederholt die Bemerkung vorkommt: „In jenen Tagen war kein König in Israel" 2c. (17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25.), wonach zur Zeit ihrer Abfassung bereits ein König vorhanden war und sie somit nicht vor der Regierung Sauls entstanden sein können. Da aber in denselben auch nichts vorkommt, was über die Regierung Sauls herabführte, so mag die thalmudische Versicherung, daß Samuel Verfasser des Buches der Richter sei, das Wahre wenigstens sehr nahe treffen, und wenn nicht Samuel selbst, so wird jedenfalls doch einer seiner Schüler als Verfasser gedacht werden müssen. Da das Buch der Richter über einen nahezu vierthalbhundertjährigen Zeitraum sich erstreckt, so muß der Verfasser seinen historischen Stoff aus Quellen geschöpft haben, und es entsteht sofort die Frage nach diesen. Man hat in neuerer Zeit verschiedene Ansichten darüber aufgestellt, mitunter beim eigentlichen Buche der Richter (Cap. 2—16) die Benützung schriftlicher Quellen auch geradezu in Abrede gestellt. Allein gegen Letzteres hat Bertheau mit Recht bemerkt, daß der Verfasser in diesem Falle, wenn er den bis dahin mündlich überlieferten Stoff selbstständig in Schrift gebracht hätte, über Ausdruck, Form der Darstellung und Anordnung die freieste Verfügung gehabt hätte, und ebendeßhalb auch wir in seinem Buche überall die Eigenthümlichkeit seiner Sprache erkennen und eine wie aus einem Gusse hervorgegangene Mittheilung der Begebenheiten finden würden, wovon jedoch weder das eine noch das andere der Fall sei (Das Buch der Richter und Ruth S. XXVIII.). Andererseits können wir aber auch in den speciellen Nachweisungen der Quellen unseres Buches, wie sie von Studer (vergl. Herbst, Einleitung II. 1. 129 ff.) und Bertheau (a. a. O.) versucht worden sind, nur unsichere Vermuthungen und Hypothesen erblicken; und so sehr auch Bertheau's Erörterung der Studer'schen gegenüber den Vorzug der Gründlichkeit und Umsichtigkeit hat, so will doch das Vorhandensein so vieler historischer Specialwerke, selbst monographischer Stadtgeschichten schon zur Zeit der Richter, wie sie Bertheau vom Verfasser unseres Buches benutzt sein läßt, sehr schwer einleuchten. Sicher ist nur so viel, daß es dem Verfasser, der Obigem zufolge nicht gar lange nach Ablauf der Richterperiode lebte, an zuverläßigen mündlichen und schriftlichen Quellen nicht fehlen konnte. Von welcher Beschaffenheit aber und wie viele letztere gewesen seien, was er aus ihnen geschöpft und was er der mündlichen Ueberlieferung entnommen habe, das auch nur mit einiger Sicherheit auszumitteln, wird schwerlich je gelingen. Die Integrität des Buches ist in neuerer Zeit mehrfach beanstandet worden, indem Manche sowohl die Einleitung (Cap. 1 oder 1, 1—2, 5.), als die Nachträge (Cap. 17—21) für spätere Zuthaten erklärten. Cap. 1, sagt de Wette, könne wegen des Widerspruches zwischen Vers 18 und 3, 3. und weil 1, 27. ff. gegen 3, 3. wenigstens überflüssig erscheine, vom Verfasser des Buches der Richter nur anderswoher entlehnt sein, wogegen Andere, wie Bertheau, Studer, es für eine spätere Zuthat halten (vgl. de Wette, Einleitung. 6te Ausg. S. 241); es sei eine mit sich selbst (V. 8. mit V. 21., V. 10. mit V. 20.) im Widerspruch stehende Compilation. Allein der angebliche Widerspruch zwischen 1, 18. und 3, 3. beruht nur auf der falschen Voraussetzung, daß eine einmal gemachte Eroberung der Israeliten ihnen nicht wieder habe verloren gehen können. Der wahre Sachverhalt aber ist einfach dieser, daß die philistäischen Städte Gaza, Askalon und Ekron

vom Stamme Juda zwar auf kurze Zeit erobert wurden, dann aber bald wieder an die Philister verloren gingen, und daher 3, 3. als nicht erobert bezeichnet werden mußten. Sodann überflüssig ist 1, 27 ff. gegen 3, 3. nicht im Geringsten, weil letztere Stelle bloß summarisch und andeutungsweise redet, erstere aber mit specialisirender Ausführlichkeit berichtet, was nothwendig war, wenn eine übersichtliche Aufzählung der noch unerobertten Gebiete gegeben werden sollte. Endlich die angeblichen Widersprüche im ersten Capitel sind nicht einmal scheinbar. Wenn V. 8. gesagt wird, die Söhne Juda's haben Jerusalem (nämlich nur die untere Stadt) erobert, V. 21. dagegen, die Söhne Benjamins haben die Jebusiten zu Jerusalem nicht auszurotten vermocht, so besteht zwischen beiden Aussagen doch augenfällig kein Widerspruch. Ebensowenig ist es ein solcher, wenn die Eroberung Hebron's V. 10 dem Stamme Juda, V. 20 dem Caleb zugeschrieben wird, vielmehr sagen beide Stellen dasselbe, weil Caleb den Stamm Juda anführte. Cap. 2, 1—5 hält selbst de Wette wieder für ächt, und der früher dagegen vorgebrachte Grund, daß sich 2, 6. an's Ende des Buches Josua anschließe, hat in der That keine Beweiskraft. Gegen die Aechtheit der Nachträge wird als Hauptgrund die Erwähnung des assyrischen Exils 18, 30. geltend gemacht. Da dieses aber nur auf einer unrichtigen Auslegung des יוֹם גְּלוֹת הָאָרֶץ beruht, so fällt dieser Grund einfach weg. Als weitere Gründe hebt de Wette noch Mangel an Mythologie, untheocratischen Gesichtspunct (17, 6. 18, 1. 19, 1. 21, 25.) und abweichende Schreibart hervor. Allein jener Mangel findet sich nach de Wette's eigenem Urtheile auch Cap. 8, 9 und 11, ohne daß daraus Folgerungen gegen die Aechtheit dieser Abschnitte gezogen werden. Sodann die Erwähnung des Königthums 17, 6. rc. verräth keinen untheocratischen Gesichtspunct, weil das Königthum vom theocratischen Gesetzgeber selbst in den Plan der Theocratie aufgenommen war (Deut. 17, 14 ff.). Endlich die Abweichung in der Schreibart hat man nur mit so wenigen und unbedeutenden Belegen nachzuweisen gewußt, daß sich unmöglich Gewicht darauf legen läßt, zumal wenn man bedenkt, daß der Verfasser auch im sprachlichen Ausdrucke von seinen Quellen werde abhängig gewesen sein. Nach den obigen Bemerkungen über die Quellen unseres Buches läßt sich die Glaubwürdigkeit seiner Berichte auf keine Weise beanstanden. Der Verfasser erscheint nirgends als ein Mann, der wissentlicher Täuschung fähig wäre, lebte zu einer Zeit, wo von dem, was er berichtete, noch gar Manches in allgemeiner lebhafter Erinnerung sein mußte, und sichere Kunde darüber zu erhalten, nicht schwer sein konnte, würde aber auch ebendarum mit einer fingirten Geschichte, statt einer wirklichen, wenig Anklang gefunden haben, und statt seinen edeln Zweck zu erreichen, vielmehr als Betrüger erkannt und abgewiesen worden sein. Wenn die rationalistische Kritik an einigen Wunderberichten Anstoß nimmt, so beweist sie damit nur die Beschränktheit und Befangenheit ihres dogmatischen Standpunctes, nicht aber die Falschheit der fraglichen Berichte. Ueber die Chronologie des Buches der Richter s. Hebräer. IV. 906 f. Als Specialcommentare sind zu erwähnen aus früherer Zeit: Nic. Serrarius, Commentarii in libros Judicum et Ruth. Mogunt. 1609. — Jacob. Bonfrerius, Commentarius in Josue, Judices et Ruth. Paris. 1631, 1659; aus neuester Zeit: Studer, das Buch der Richter grammatisch und historisch erklärt rc. Bern, Chur u. Leipzig 1835. — Rosenmüller, Scholia in vet. Test. P. XI. vol. II. (Judices et Ruth.). — Bertheau, das Buch der Richter und Ruth rc. Leipz. 1845. [Welte.]

Riculph, Erzbischof von Mainz, s. Pseudoisidor.

Riegger, Jos. Anton Stephan, Ritter von, Sohn des Nachfolgenden. Er wurde geboren zu Innsbruck 1742 am 13. Febr. Sein Vater ist der bekannte Canonist Paul Joseph Riegger. Riegger war 8 Jahre alt, als seine Familie nach Wien übersiedelte. Seine glücklichen Anlagen cultivirte der Vater selbst, außerdem genoß er den Unterricht der Piaristen in der savoyischen Academie und der Jesuiten am Gymnasium zu Wien. Kaum fünfzehn Jahre alt, vielleicht zu frühe,

wie er selbst sagt (Rieggeriana I. 9.), wurde er Schriftsteller. Er hatte mit besonderer Vorliebe Plautus und Terenz studirt, und dieß veranlaßte ihn, eine Literarhistorie der beiden Komiker zu schreiben. Sein Versuch, Maria Theresia gewidmet, fand gute Aufnahme; Sperges, v. Khanz, Kodomann, Schrötter priesen ihn in lateinischen, teutschen, griechischen Poesien, die dem Werkchen beigedruckt sind. Im sechszehnten Jahre stand er mit Roschmann in Innsbruck und mit Gottsched in Leipzig in teutschem und lateinischem Briefwechsel. Er lieferte Beiträge zu den gelehrten Arbeiten Anderer, bildete in dieser Zeit vortheilhaft seinen lateinischen Styl aus, und betrieb insbesondere das Studium der Philosophie und Mathematik. Zu Hause verwendete ihn sein Vater zu verschiedenen Ausarbeitungen, wodurch der Kreis seiner Kenntnisse namentlich im canonischen Rechte nicht wenig erweitert wurde. Im J. 1761 wurde Riegger Magister der Philosophie. Nachdem er die Rechtsstudien ergriffen, betrieb er insbesondere das Studium des geistlichen Rechtes, worin ihm eine treffliche Bibliothek und sein Vater als Führer zur Seite stand. Während des Lehrcurses zeigte er sich schon als Schriftsteller thätig, gab eine bibliotheca juris canonici (1761), des Augustini archiepisc. Taracon. de emendatione Gratiani dialogi heraus und edirte den Canonisten Cironius von Neuem. Nebenbei betrieb Riegger die schönen Wissenschaften, und schrieb Verse in teutscher und lateinischer Sprache. Bald nachdem er die juristischen Studien absolvirt, wurde er 1764 Privatdocent und kurz darauf wirklich Lehrer des Kirchenrechtes am Theresianum, dem damals Kerens vorstand. Ein Jahr darauf erhielt er den Ruf zu einer juristischen Professur auf der Freiburger Universität, und trug hier zum ersten Male die Rechtswissenschaft in teutscher Sprache vor. Sein Wirken zum Besten der Universität ward höchsten Ortes anerkannt, 1767 erhielt er die einträglichere Lehrstelle des Natur- und Völkerrechtes, das Jahr darauf wurde er kaiserlicher Rath und Büchercensor. Schon 1767 hatte man daran gedacht, ihn in Wien als Professor anzustellen. Als Martini, vordem sein Lieblingslehrer auf der Universität, zu höherer Wirksamkeit überging, schlug er selbst Riegger als den tüchtigsten Nachfolger vor, der allein fähig wäre, den noch rohen Grundriß seiner Vorlesungen in's Reine zu bringen. Beinahe jedes Jahr brachte ihm eine neue Beförderung. Im J. 1768 wurde er Director des academischen Gymnasiums zu Freiburg, im nächsten Jahre vorderöstreichischer Regierungs- und Kammerrath, wie das Decret sagt: „weil er eine neue Einrichtung auf der Freiburger Universität traf, und dabei viele Hindernisse fand" (Rieggerian. I. 112), er behielt seine Lehrstelle bei. Der Hof betraute ihn mit den wichtigsten und verwickeltsten Commissionen. Im J. 1772 wurde er Director der philosophischen Facultät, bezüglich der Errichtung eines allgemeinen Priesterhauses für die östreichischen Vorlande (vergl. den Art. Joseph II.) gab auch er sein Votum ab und arbeitete eine Studien-Instruction für das Constanzer Lyceum aus, wofür er von der Monarchin ein Belobungsdecret erhielt. Einen Ruf, den Riegger 1771 als Professor nach Wien erhielt, lehnte er ab, oder vertauschte vielmehr, nachdem er einige Monate in Wien gewesen, diese Stelle mit seinen früheren Aemtern. Ein besonderes Aufsehen erregte seine academische Abhandlung: Von den Rechten des Landesfürsten, die geistlichen Personen zu besteuern, 1769. Sein wichtigstes Werk würde geworden sein eine neue Sammlung der Decretalen mit Benützung noch ungedruckter Handschriften. Er gab eine Probe davon heraus: Bernardi Breviarium extravagantium, 1778; die Schrift wurde wegen Mangels an Theilnahme nicht weiter fortgesetzt. Ein großer Theil seiner Schriften betraf die Literärgeschichte der Freiburger Universität. Seit dem J. 1773 war er mit einer Freiburgerin, Anna von Freising, verheirathet. Seine Eltern hatten, ohne einen bestimmten Grund anzugeben, diese Heirath nicht gerne gesehen, Riegger glaubte sogar, seine Beförderung nach Wien sei zur Hintertreibung einer Heirath geschehen; zwei Jahre nach dieser Heirath starb sein Vater, und er beklagt sich, es sei mit ihm all sein Glück zu Grabe gegangen. Rieggers Vater hatte eine

zahlreiche Familie und viele Schulden hinterlassen; seine beiden ältesten Söhne bezahlten dieselben allmählig, allein dieß, sowie die häufigen Reisen nach Wien, die deßhalb für ihn nöthig wurden, zerrütteten das nicht unbedeutende Vermögen des Mannes, so daß er sich nun von Freiburg wegsehnte. Die Monarchin ernannte ihn 1778 zum Professor des Staatsrechtes in Prag und zum böhmischen wirklichen Gubernialrath; um seine Schulden zu bezahlen und ein mäßiges Reisegeld zurückzulegen, mußte er den Kern seiner bedeutenden Bibliothek (Bibliomanie war, wie er selbst gesteht, von Jugend auf ihm eigen (Rieggeriana I. 8) in Freiburg lassen. Bald nachdem Joseph II. die Regierung angetreten (1781), wurde der damals bestehenden Studiencommission die Büchercensur abgenommen und Riegger bekam bei der neuen Ordnung das Referat, wie er denn schon früher den oft kränkelnden Kotz unterstützt hatte. Die umfassenden Kenntnisse des Mannes und sein practischer Blick empfahlen ihn dem damaligen Fürsten Schwarzenberg, er ging unter verbesserten Verhältnissen 1782 nach Wien, und der Fürst schenkte ihm nicht nur sein Vertrauen, sondern auch seine Freundschaft. Bald würde sich auch seine äußere Lage verbessert haben, allein einer seiner Brüder, der Hofagent in Wien war, mußte sich insolvent erklären, und bei der Justizstrenge Josephs II. stand ihm ein fürchterliches Schicksal bevor; Riegger nahm neue Capitalien auf und verbürgte sich für ihn, konnte aber nach dieser diffamirenden Geschichte nicht länger in Wien mehr bleiben, er bat um die erledigte Stelle eines Gubernialrathes in Prag. Schulden und das geringere Einkommen brachten ihn völlig in Armuth, er lebte von nun an so eingeschränkt, wie ein Cancellist seines Bureaus. Ein besonderes Verdienst erwarb sich Riegger, daß er mehr als fünfzig ihrem Zwecke entrissenene Studentenstiftungen wieder der ursprünglichen Bestimmung anheim gab. Bei Gelegenheit der Krönung Leopolds II. hatte er durch eine Rede an diesem einen Gönner gefunden; allein Leopold starb zu früh und mit ihm der letzte Lichtstrahl der Hoffnung in Rieggers Seele. Das Jahr darauf zur Zeit der Krönung Franz II. drohte eine Feuersbrunst sowohl seine, als des Staates Papiere zu vernichten; die Staatspapiere, worin er die größte Beruhigung fand, wurden gerettet. Seine letzten Tage verbitterten ihm die düstern Vorstellungen von den Machinationen seiner Feinde; dieß, die drückende Armuth und angestrengte Arbeit bei starkem Körperbau brachten einen längst gefürchteten Schlaganfall herbei. Er starb am 5. Aug. 1795 53 Jahre alt. Riegger war der volle Ausdruck des Geistes jener Zeit, die man die josephinische nennt. War seinem Vater als Canonisten, so war ihm als Staatsrechtslehrer und Büchercensor nicht viel minder Gelegenheit gegeben, die Ansichten der Zeit zu fördern und sie in's practische Leben einzuführen. Er war Stifter der sogenannten teutschen Gesellschaft, die unter den Augen und im Hause des Vaters eröffnet wurde. Sonnenfels war Einer der ersten, der dieser Verbrüderung beitrat, auch Mitglied des Freimaurerordens war er (s. d. Art. Joseph II.). Wie eng verwoben seine Thätigkeit mit den Reformbewegungen jener Zeit stand, zeigen einige Zeilen sattsam an, die wir einem Briefe entnehmen, den der Rechtslehrer Martini 1777 an ihn schrieb: „Ich bitte wohl zu beherzigen, daß wenn der Sohn Theresens das Augiae stabulum zu reinigen nicht vermögend ist, auch unsere beiderseitigen Bemühungen vergebens sein müssen. Sie sind noch jung, und es scheint, wenn ich mich nicht sehr irre, daß die Ausführung dieses gemeinnützigen Werkes Ihrem künftigen Referate aufbehalten sein dürfte. Ich kenne Niemand in der Monarchie, der die gehörige Anlage dazu hätte, daß nur nicht unzeitlicher Eifer die schöne Aussicht zerstöre. Hätte mir das Jemand vor drei Jahren in die Ohren geblasen, so würden unsere Sachen vielleicht eine bessere Wendung genommen haben. Die Unbescheidenheit des Eybel (s. d. Art.), des Stäger und der gute Wille eines Panlaners brachte die Menge in Harnisch" rc. rc. (Riegg. II. Anh. III. p. 51). Diese Bestrebungen, sowie seine Rücksichtslosigkeit mußten ihm viele Feinde zu wege bringen, die nach dem Tode seines Vaters, vornehmlich aber nach dem Tode

Josephs II. offener hervortraten; viele seiner Jugendfreunde hatten längst sich von ihm zurückgezogen, da sie mißgünstig auf das Glück des jungen Mannes schauten, so war es also mehr als Hypochondrie, wenn er öfters bitter über offene und geheime Feinde klagt, eine Vorstellung, die wenigstens seine Gesundheit untergrub. Seine Großmuth, mit der er sich völlig für seinen etwas leichtsinnigen Bruder verbürgte, wird in Anbetracht, daß er selbst Familie hatte, von Vielen getadelt, und es klingt wie Lob und Tadel, was er selbst unter sein Portrait schrieb: „Nunquam vixit suis, nunquam vixit sibi.“ Seine vielen Schriften, belletristischen juristischen und canonistischen Inhalts, nebst den von ihm herausgegebenen zwei Bändchen Rieggeriana, Wien, Freiburg, Prag 1792 bei Menschenfreunden sind angeführt bei Meusel: Lexikon der vom Jahre 1750—1800 verstorbenen teutschen Schriftsteller, XI. Bd. Leipzig bei Fleischer 1811; ebenso in Weidlichs biographischen Nachrichten von jetzt lebenden Rechtsgelehrten in Teutschland, II. Thl., Halle 1751. Biographisches: Biographie der beiden Ritter von Riegger, von Jos. Wander von Grünwald. Prag 1798; Schlichtegroll, Necrolog auf das J. 1795. I. Hälfte. [Eberl.]

Riegger, Paul Joseph, Ritter von, Professor des canonischen Rechtes an der Universität zu Wien, Vater des Vorigen. Er wurde 1705 am 29. Juni zu Freiburg im Breisgau geboren und stammte von einer Familie, die mehrere Jahrhunderte landesfürstliche und städtische Aemter bekleidet: der Großvater J. B. Riegger war Stadthauptmann zu Villingen und führte 1704 die belagerten Bürger gegen die Franzosen; sein Vater J. B. Riegger war Registrator in Freiburg und rettete 1713 daselbst das Staatsarchiv mit eigener Lebensgefahr. Riegger begann seine Studien zu Freiburg und erlangte schon im sechszehnten Lebensjahre den Magistergrad der Philosophie, 1726 unterwarf er sich der Prüfung aus beiden Rechten, 1733 am 15. Juli erlangte er den Doctorgrad in denselben und bald darauf zu Innsbruck den neuerrichteten Lehrstuhl des Staats-, Natur- und Völkerrechtes und der Geschichte des teutschen Reiches. Riegger bekleidete zweimal an dieser Universität die Würde eines Rectors, achtmal führte er das Decanat. Die Universität schickte ihn öfter in wichtigen Angelegenheiten zum kaiserlichen Hofe, sowie die niederöstreichischen Aemter nicht selten in verwickelten Rechtsangelegenheiten ihn zu Rath zogen. Seine Thätigkeit, Tüchtigkeit, hauptsächlich seine Geistesrichtung machte seine Anwesenheit in Wien einer nicht kleinen Partei liberaler Adeligen, Beamten, Geistlichen, die dem Episcopalismus und Nationalkirchenthume nachhingen, wünschenswerth; die Monarchin setzte ihn im J. 1749 der k. k. Theresianischen und der herzoglich savoyischen Ritteracademie als Lehrer des öffentlichen und canonischen Rechtes vor, vier Jahre später wurde Riegger öffentlicher ordentlicher Lehrer des geistlichen Rechtes an der Wiener Universität, an welcher neben ihm Martini, Bockris, Gasparis lehrten; seine beiden andern Lehrkanzeln, sowie das Directorium an der savoyischen Ritteracademie behielt er bei. Seine Institutiones jurisprudentiae ecclesiasticae (4 Bde.), die ein gründliches Studium de Marca's und van Espens athmen, wurden als Lehrbuch in allen östreichischen Schulen eingeführt (s. d. Art. Joseph II.). Er ward wirklicher Hofrath und Büchercensor, bis zuletzt sein einunddreißigjähriges Wirken Maria Theresia (8. Januar 1764) mit der Ritterwürde belohnte (Riegg. I. 1), worauf er (am 20. Juli) bei der böhmisch-östreichischen Hofstelle Sitz und Stimme erhielt. „Manches Gesetz, sagt sein Biograph Wander von Grünwald, im geistlichen Fache, wo es auf Behauptung und Ausübung geistlicher Rechte ankam, verdankt die Regierung seiner Standhaftigkeit; die letzten Reste der Zauber- und Hexenprocesse schwanden durch ihn.“ Riegger ist der Vater des Hof- oder Staatskirchenrechtes Oestreichs, das von da an in den Schulen und Bureaus heimisch wurde. Männer seiner Richtung nahmen von nun an die Lehrstühle Oestreichs ein, das alte ultramontane Kirchenrecht fand keinen Catheder mehr, die unheilvolle Verwirrung bezüglich der Dispensen in Ehehindernissen (s. d. Art.), eine der vorzüglichsten Calamitäten in der josephinischen Periode, schöpft von ihm

den Anfang. Gleichwohl hielt sich die liberale Gesinnung Rieggers fern von jener Frivolität, die seine Schüler und Nachfolger charakterisiren. Riegger, an dem man zu Rom keinen geringen Förderer kirchlicher Reformen sah, blieb von da nicht ungeahndet; nach der Behauptung seines ältern Sohnes, des Gubernialrathes, wäre er mit der Excommunication bedroht, seine Schriften in den Index gesetzt worden. In einem Alter von 71 Jahren streckte ihn eine Brustkrankheit auf ein kurzes aber schmerzhaftes Krankenlager. Wenige Stunden vor seinem Tode trat ein Prälat vor sein Krankenbett (Migazzi?), der ihn im Namen der Kaiserin aufforderte, er möchte zur Beruhigung seines Gewissens Einiges von seinen Lehren zurücknehmen, dem er zur Antwort gab: Sein Gewissen mache ihm keinen Vorwurf, er widerrufe keinen Buchstaben. Lernen sie meine Herren, schloß er, Gott zu geben was Gottes, dem Kaiser zu geben was des Kaisers ist. Er ermahnte die Umstehenden zur Vertheidigung seiner Sätze und starb bald darauf am 8. December 1775. Das Verzeichniß seiner Schriften sieh bei Meusel, Weidlich l. c. Jöcher. Biographisches: Biographie der beiden Ritter von Riegger, von Jos. Wander von Grünwald. Prag 1798. Rieggeriana 2 Bdch. Wien, Freiburg, Prag bei Menschenfreunden 1792. [Eberl.]

Rienzo, Cola, di (Nicolaus di Lorenzo), päpstlicher Notar und später Tribun in Rom, woselbst er aus einer geringen und armen Familie im J. 1313 geboren wurde, spielte seine Rolle in der Mitte des 14. Jahrhunderts, jedesmal glänzend aber kurz unter den beiden unmittelbar auf einander folgenden Päpsten Clemens VI. und Innocenz VI. Bei manchen Vorzügen, die diese beiden Päpste hatten, schadete der erstere durch den übertriebenen Glanz seines Hoflebens und der letztere durch Nepotismus und so erinnern sie an das Sprüchwort: Semper sub Sextis perdita Roma fuit. Weit mehr aber trug zu der Bewegung in Rom, der sich Rienzo zweimal zu bemächtigen wußte, der Aufenthalt der Päpste in Avignon bei, wodurch auf der einen Seite die Macht des Adels, namentlich der beiden sich bekämpfenden Familien Colonna und Ursini, wie die Bedrückung und Sittenlosigkeit des Volkes stieg, was im Volke die Sehnsucht nach alter republicanischer Freiheit und Größe hervorrief. Dazu kam die erneuerte Bekanntschaft mit der alten Literatur, welche den Gedanken an die Republik wieder weckte. Diese Umstände wußte Rienzo, gebildeten und glänzenden Geistes, früher Mitglied der Deputation, welche Clemens VI. begrüßen und zur Rückkehr nach Rom hatte bewegen sollen, klug zu benützen und das leidende Volk durch Wort und bildliche Darstellungen für die Idee der Republik zu begeistern, so daß es ihn im Mai 1347 zum Tribun von Rom erhob und ihn mit dictatorischer Gewalt bekleidete, nachdem er seine neue Staatsverwaltung vom Volke hatte beschwören lassen. Der Papst wollte durch ihn das Volk gewinnen und den übermüthigen Adel demüthigen und anfänglich stellte sich Cola (wie er gewöhnlich genannt wurde), als handle er nur im Namen des Papstes. Colonna (s. d. A.), der Gouverneur von Rom, mußte die Stadt verlassen und Rienzo's Glück, Kraft und Gerechtigkeit bewogen auch den Papst Clemens VI., ihn in seiner Würde zu bestätigen. Ganz Italien war voll seines Ruhmes und Lobes, selbst Fürsten, wie der Kaiser Ludwig und der König von Ungarn, bewarben sich um seine Freundschaft und sein Freund Petrarca (s. d. A.) munterte ihn auf seiner glänzenden Bahn auf. Bald herrschte Cola unumschränkt; sein Glück machte ihn schwindeln; er schlug sich zum Ritter, nachdem er in der porphyrenen Wanne, in welcher nach dem allgemeinen Glauben Kaiser Constantin der Große getauft worden war, ein Bad genommen hatte. Roms Gewalt über den Erdkreis schwebte ihm vor; daher erklärte er die ewige Stadt für das Haupt der Welt, sämmtliche italienische Städte für frei und deren Bürger für römische Bürger. Sein Phantasiegebilde hielt er bereits für Wirklichkeit, so daß er dem Papste sammt den Cardinälen die Rückkehr nach Rom befahl und den Kaiser Ludwig und den König Carl von Böhmen vor sich lud, um ihren Streit auszutragen; von den Churfürsten verlangte er den Nachweis, wie und woher sie das Recht zur Kaiserwahl hätten. Der Papst hatte ihn durch den Car-

dinallegaten Bertrand von Deux zur Mäßigung ermahnen lassen und bereits hatten die Barone offene Empörung begonnen. Zwar unterlagen die Barone, namentlich die Colonna, aber Cola benützte seinen Sieg nicht, sondern demüthigte und erbitterte nur den Adel und ging mehr und mehr zu einer Schreckensherrschaft über. Nun sah Clemens VI. sich genöthigt, unter dem 3. December 1347 eine Bulle gegen den übermüthigen Tribun zu erlassen, worin er dessen Thorheiten und Verbrechen schilderte und den Römern befahl, zum Gehorsame der Kirche zurückzukehren, worauf das Volk die von ihm selbst geschaffene Größe verließ, so daß Rienzo schon gegen Ende Januar 1348 verkleidet aus Rom zu fliehen sich veranlaßt fand. Nach einiger Zeit kehrte er zwar heimlich nach Rom zurück, fand aber das Terrain noch ungünstig und begab sich nach Prag. Kaiser Carl IV. lieferte ihn dem Papste nach Avignon aus, wo er in Haft gehalten wurde. Dort wußte der geistreiche und beredte Mann die wider ihn erhobene Klage auf Ketzerei und Tyrannei niederzuschlagen und sogar die Achtung und das Vertrauen des Papstes Innocenz VI. zu gewinnen. — In Rom war indessen nach Cola's Verschwinden der Parteikampf der Großen wieder mit aller Wuth ausgebrochen und wieder war es ein päpstlicher Notar und ein Mann aus dem Volke, Namens Franzesco Baroncelli (nach Andern Baracelli), dem es gelang, Cola's Rolle als Tribun zu spielen. In Avignon sah man staatsklug ein, daß Baroncelli nur durch den edlern und geistigeren Rienzo zu überwinden sei und so gab man letzterem den Cardinal Aegidius Albornoz, welcher zur Unterwerfung Italiens und Roms vom Papste abgeschickt wurde, bei und erhob Rienzo zum Senator von Rom. Albornoz ließ ihn dahin vorausgehen. Mit Jubel empfing ihn das wankelmüthige Volk am 1. August 1354 und Baroncelli war verloren. Abermals mißbrauchte Cola sein Glück und seine Macht, legte unkluge Steuern auf, konnte seine Leibwache nicht bezahlen und dachte nicht an den Groll des Hauses Colonna. Zudem war sein und seines Regiments Charakter ein ganz anderer geworden und ein Schwanken seines Benehmens und seiner Maßregeln trat zu Tage. Es entstand ein Volksaufruhr, dem das Haus Colonna wohl nicht fremd war; man legte Feuer an seine Wohnung; der Senator wollte entfliehen, ward erkannt und der eben noch angebetete Mann des Volks wurde von den Römern am 4. October 1354 erschlagen. — Schlosser schildert Rienzo (in seiner Weltgeschichte) als lächerlichen Possenreißer, während Andere große Züge von Seelenadel, namentlich republicanischer Begeisterung und Gerechtigkeit in ihm finden. Wieder Andere erkennen an ihm nichts wahrhaft Großes, aber Außerordentliches in seinem Leben und in seiner Zeit. Der Nationalismus spielte die Hauptrolle in diesem rasch verlaufenden Drama, gestützt auf antike Erinnerungen, war aber von Haus, wie auch in unsern Tagen, politisch unhaltbar und im Verlaufe antikirchlich bis zur Häresie. Siehe Baluzii Vitae Pap. Avenion. Bzov. Annal. eccl. ad annum 1353. Nr. 2. Vit. Col. d. Rienzo des Matteo Villani. Schlosser, Weltgeschichte, Bd. IV. Thl. I. Historisch-polit. Blätter Bd. XX.; besonders aber Cola di Rienzo und seine Zeit. Besonders nach ungedruckten Quellen dargestellt von Dr. Felix Pappencordt, Hamburg und Gotha 1841. — Nicht ohne Geschichts- und Quellenstudium, aber romantisirt, ist Bulwers „Rienzi, der letzte Tribun." [Haas.]

Riga, Erzbisthum. In den Artikeln Albert, Apostel der Liefländer und Berthold, Apostel der Liefen ist die Bekehrung Lieflands zur christlichen Religion und in dem Artikel Liefland die Einführung der Reformation in Liefland besprochen worden; hier sei (nach Dambergers Fürstenbuch, Regensb. 1831) die Reihenfolge der Bischöfe von Riga. Erster Bischof von Liefland war der Augustinermönch Meinhard aus dem Kloster Siegeberg im Holsteinischen, † 1196 nach langer apostolischer Wirksamkeit. Sein Nachfolger im Apostolate und Episcopate war der Cistercienserabt Berthold zu Loccum, † 1198. Bertholds Nachfolger, der bremische Canonicus Albrecht von Apeldern, verlegte den bischöflichen Sitz von Yrküll in die von ihm gegründete Stadt Riga und stiftete zur Fortsetzung und Behauptung

der liefischen Mission im J. 1201 mit Zugrundelegung der Templer-Regel den Orden der Brüder des Ritterdienstes Christi oder der Schwertbrüder (s. Preußen); er starb 1229. Unter seinem Nachfolger Nicolaus von Magdeburg († 1253) vereinigte sich 1237 der Schwertorden mit dem teutschen Ritterorden. Nach Nicolaus Tod folgte nach päpstlicher Bestimmung und zwar als Erzbischof der Bischof Albert von Lübeck, † 1272; sodann Johann I. von Lünen † 1286, Johann II. † 1294, Johann III. Graf von Schwerin, gest. um 1299 zu Rom, nachdem er sich mit den Litthauern gegen die Ritter vereiniget hatte und in der blutigen Fehde gefangen worden war. Die Erzbischöfe von Riga im 14. Jahrh. waren: der vom Papst ernannte Isarn, 1303 nach Lunden versetzt; der böhmische Minorit Friedrich, vom Papste aufgestellt, mit den Polen gegen den Orden, gest. 1340 zu Avignon; Engelbert von Dahlen, gleichfalls vom Papst ernannt, † 1348 zu Avignon; Uromold von Vyshusen, bekam Riga 1363 wieder, das seit 1330 von den Rittern besetzt war, † 1369 zu Rom; Siegfrid von Blomberg, ein Liefländer, † zu Avignon 1373; Johann IV. von Sinten, mit dem Orden in bittern Streit verwickelt und 1391 zur Flucht genöthiget; Johann V. von Wallenrod, Teutschherr, Bruder des Hochmeisters vom Papste ernannt, kommt erst 1397 zu Besitz und wurde 1418 Bischof von Lüttich, wo er hochgeschätzt schon 1419 stirbt. Die Erzbischöfe von Riga im 15. Jahrhunderte, die wie so viele ihrer Vorgänger ebenfalls häufig mit dem Orden im Streit lagen, sind: Johann VI. Bestätiger der Freiheiten der Stadt Riga, † 1424; Heinrich von Scharfenberg, mißvergnügt über den Orden, obgleich selbst Teutschritter, † 1448; Sylvester Stobwasser von Thorn, wird von dem Teutschmeister ins Gefängniß geworfen und stirbt darin 1479; Stephan von Gruben aus Leipzig, von dem Papste gesetzt, gleichfalls mit dem Orden in Spannung, † 1483: Michael Hildebrand aus Reval, auf Empfehlung des Ordens vom Papst bestätiget, durchaus von dem Orden abhängig, † 1509. Auf Michael Hildebrand folgte der tugendhafte und friedliche Erzbischof Caspar Linde, dessen frommer Eifer das Eindringen des Lutherthums zu Riga, Reval und Dorpat ꝛc. nicht wehren konnte; betrübt darüber starb er den 29. Juni 1524. Johann VII. von Blankenfeld wurde von den Glaubensneuerern in Riga gar nicht eingelassen und sogar auf einige Zeit gefangen gesetzt und starb auf der Reise nach Rom. Das Domcapitel postulirte nun den Herzog Georg von Braunschweig zum Bischof, allein der Teutschmeister nöthigte zur Wahl des Dechanten Thomas Schoning, doch blieb auch er von Riga ausgeschlossen; † 1539. Der letzte Erzbischof von Riga war Wilhelm, Markgraf von Brandenburg. Da er den Riganern Religionsfreiheit zusicherte, so wurde er in die Stadt gelassen und ihm gehuldiget. Mehr protestantisch als katholisch gesinnt, setzte er der Verbreitung der Reformation über ganz Liefland kein Hinderniß entgegen und starb 1563. Drei Jahre nachher wurde das Erzstift völlig säcularisirt. [Schrödl.]

Rigorismus, s. Laxismus und Probabilismus.

Rimmon (רִמּוֹן d. i. Granatapfel), 1) eine Stadt im Süden von Palästina, erst dem Stamme Juda (Jos. 15, 32), dann dem St. Simeon (Jos. 19, 7. 1 Chron. 4, 32) zugewiesen. Zachar. 14, 10 nennt sie ausdrücklich die südliche Grenzstadt des Reiches Juda gegenüber der nördlichen Geba. Sonst ist ihre Lage nicht näher bekannt. Nehem. 11, 29 und Chron. (l. c.) heißt sie En-Rimmon (עֵין רִמּוֹן), Jos. aber (l. c.) steht Ajin und Rimmon, vielleicht eine falsche Leseart, vergl. das folgende En Gannim (V. 34). 2) Sela Rimmon, d. i. Rimmonfelsen (Richt. 20, 45. 47) nach dem Onomast. 15 römische Meilen nördlich von Jerusalem gelegen, noch jetzt ein Dorf, Rummon, das terrassenförmig an die südlichen Abhänge einer nackten Kegelspitze hingebaut ist, welche die ganze Gegend bis an den Jordan hin beherrscht. Am Fuße des Berges ist der Wadi

Mutiyah, der gegen Ost nach Jericho herabzieht, wo er unter dem Namen Nawaimeh bekannter wird. 3) **Rimmon Hamtoar** (? Jos. 19, 13) oder Rimmono (1 Chron. 6, 77) eine Levitenstadt im Stamme Sebulon, die sich wahrscheinlich im heutigen Dorfe Rummaneh $2^1/_2$ Stunden nördlich von Nazareth erhalten hat. Den Zusatz הַמְּתֹאָר nehmen die neueren Erklärer gegen die alten Uebersetzungen nicht als nom. propr. sondern als Participium „abgemarkt, abgegrenzt;“ doch vergl. dagegen die Bibelübers. von **Zunz**, welche ihn als Eigenname behandelt. 4) **Rimmon Pherez** (ר פֶּרֶץ Num. 33, 19) eine Station der Israeliten auf ihrem Zuge durch die sinaitische Halbinsel von unbekannter Lage. 5) **Rimmon**, eine syrische Gottheit (2 Kön. 5, 18); **Movers** (Phön. I. 197) hält Rimmon für das abgekürzte Habad-Rimmon, und da Habad die Hauptgottheit der Syrer ist, wäre darin eine besondere Modification des Habaddienstes (wie in Baal-Zebub, Baal-Peor) angedeutet, entsprechend dem Adonis-Culte, dem der Granatapfel (רִמּוֹן) heilig war. Doch dürfte die andere Annahme (**Gesenius** thes. s. v. mit **Selden** de diis Syr.) näher liegen, רִמּוֹן von רמם = רום abzuleiten, so daß es dem hebr. עֶלְיוֹן entspräche, und seiner Bedeutung nach die oberste syr. Gottheit bezeichnete. In diesem Falle brauchten wir nichts zu ergänzen, indem dann die Stelle lautet: „Wenn mein Herr eingeht in das Haus des Rimmon (d. i. des Allerhöchsten) u. s. w.“ 2 Kön. l. c. [Schegg.]

Ritter Christi oder Ritterbrüder von Dobrin, s. **Preussen und Riga**.

Ritter, die vierzig, s. **Martyrer, die vierzig**.

Ritterwesen und Ritterorden, geistliche. Eine der schönsten und einflußreichsten Erscheinungen im Völkerleben des christlichen Mittelalters, bildet das Ritterwesen, das jedoch erst durch die hl. Kriege seine volle Ausbildung erhielt. Die Entstehung desselben ist einfach folgende: Seit dem zehnten Jahrhundert wurde aller Kriegsdienst immer mehr und mehr Reiterdienst, wozu durch Heinrichs I. Einrichtung gegen das streitbare Volk der Magyaren zuerst der Grund gelegt worden sein mag, wenn übrigens auch nicht zu verkennen ist, daß schon bei den Germanen des Tacitus die Abtheilung des Heeres zu Pferd den Hauptbestandtheil desselben bildete. Endlich kam es in den Kriegen gegen die Ungarn, Slaven und bei den entfernten Römerzügen soweit, daß das ganze Heer bis auf einen kleinen unbedeutenden Theil in Reiterei verwandelt wurde. Allein dadurch wurde nicht allein die Ausrüstung kostspieliger, sondern es forderte auch der schwerere Dienst zu Pferd stets geübte Kämpfer. Da es aber dem Unvermöglicheren sowohl an Mitteln als auch an Zeit fehlte, sich auf dieses kostspielige Kriegshandwerk angemessen vorzubereiten, so übernahm außerordentlicher Weise der Adel den Kriegsdienst für das in seinem Bezirk ansäßige Volk und leistete denselben mit seinen Dienstmannen und den reichern, wegen ihres ächten Eigenthums zu persönlichen Kriegsdiensten verpflichteten Freien. Schon nach einer Verordnung Carls des Gr. war in diesem Fall der Dienstherr berechtigt, von den Heerbannpflichtigen eine Entschädigung, den s. g. Heerschilling, als Beisteuer zu den Kosten der Feldzüge zu erheben. Diese anfangs außerordentliche Steuer ging sofort in eine ordentliche über, weil die Einrichtung selbst eine beständige blieb und wird in den Urkunden des zwölften Jahrhunderts bereits unter den Einkünften des Adels aufgezählt. In der That schien auch eine solche Einrichtung im Interesse aller dabei Betheiligten zu liegen. Das Volk gewann, da es jetzt nicht mehr bei jedem Aufgebot, sondern nur bei einer allgemeinen Landesnoth, wenn das Geschrei „o Weh, o Wappen,“ später die Sturmglocke ertönte, zur Landfolge (Reise) die Waffen ergreifen mußte; zudem muß ein in den Gewerben des Friedens und der Industrie weiter fortschreitendes Volk aufhören, ein kriegerisches zu sein; allein dennoch verlor auch das teutsche Volk Vieles durch diese, wenn auch im Zeitgeiste herangereifte Verordnung. Denn mit dem Verluste der kriegerischen

Ehre wurde der gemeine Freie der steuerpflichtige Hintersaß seines Schutzherrn. Ungleich größeren Vortheil aber zogen Kaiser und Adel aus der neuen Einrichtung; dem Erstern konnte sie bei seinen vielen auswärtigen Kriegen bloß angenehm sein; der Adel dagegen erhielt dadurch eine zahlreichere Dienstmannschaft, weil er dieselbe jetzt leichter unterhalten konnte und der Begüterte Aufnahme suchte, um seine kriegerische Ehre zu retten, sowie mancher Unbegüterte seines Unterhaltes willen. Der Dienst wurde erblich und der Ministeriale abhängiger von seinem Dienstherrn, doch unbeschadet seiner Ehre, da er jetzt mit dem Adeligen und dem noch heerbannpflichtigen Freien den Ehrennamen Miles oder nach Art des Dienstes Eques (Reiter, Ritter) ausschließlich führte. Aber auch der Freie wurde abhängiger vom Dienstherrn, welcher von jedem, der ihm Ritterdienst leisten mußte, auch Leistung der Huld forderte. Auf diese Weise also wurde der Unterschied zwischen Dienstmannen und Freien immer unmerklicher, je mehr beide Stände sich in dem der Ritterschaft vereinigten. Endlich wurde der Adel auch vom Kaiser unabhängiger, zumal, da man bald Lehenstreue über Unterthanenpflicht setzte. Dieses nun ist die Entwicklung des Ritterthums als eines rein kriegerischen Institutes. Wenn auch die Kirche Alles aufbieten mußte, um den Zweikämpfen und Fehden desselben zu begegnen, so bildete sich doch in dieser höhern Classe der Gesellschaft ein eigenthümlicher Geist, der zwar zunächst bei ihrer gewohnten Beschäftigung kein anderer, als ein kriegerischer sein konnte; allein immerhin war dieser noch rohe Geist einer Veredlung fähig, sobald mächtige Anregungen von Außen erfolgten. Indeß läßt sich auch der nachmals so herrlich entfaltete Geist des Ritterthums aus dem Charakter der fränkisch-germanischen Volksstämme erklären. Wenn diese Zeit des Ritterthums und der Kreuzzüge nichts anderes ist als das heroische Zeitalter eben dieser Stämme, so hat sie mit den Heldenzeitaltern anderer Nationen gemein schwärmerische Tapferkeit und den daraus fließenden Hang zu abenteuerlichen Unternehmungen, ihr ganz eigenthümlich aber ist die tiefsinnige Religiosität und die keusche Frauenliebe. Uebrigens bildet das südliche Frankreich die Wiege des Ritterthums, wo sich stets wegen der Nähe Italiens, zumal bei den höhern Ständen, eine höhere Cultur erhalten hatte, so daß nach den fränkischen Annalisten sich die Provençalen durch Kleidung, Rüstung, Lebensart und Sitte in der Art auszeichneten, daß sie als das cultivirtere, die nördlichen Franzosen dagegen als das rohere Volk erschienen. Kein Wunder also, wenn hier die Waffenspiele, die Turniere, zuerst ihre Ausbildung erhielten, hier zuerst die Muse des Gesanges auflebte. Insofern aber die Normannen stets zu kühnen Abenteuern außerordentlichen Hang zeigten, wirkten auch sie auf den Geist des Ritterthums ein. So also war dieses, wenn auch kaum erst im Werden begriffen und nur in Frankreich auf einem gewissen Grade der Vollendung zunftmäßiger Gliederung stehend, vorhanden, aber seine ganze Eigenthümlichkeit sowie seine Verbreitung über das westliche Europa verdankt es erst den heiligen Kriegen; die Kreuzzüge (s. d. A.) waren jenes große Ereigniß, welche den schlummernden Geist weckten, sie boten jene erhabene Idee, deren Realisirung zu den heißesten Anstrengungen der Nation gehörte. Allererst war es die Religiosität, welche in den uneigennützigen Zügen nach dem fernen Morgenlande ihre heiligste Nahrung fand, während das weitaussehende Unternehmen etwas Abenteuerliches an sich hatte und der Zug durch bisher unbekannte Länder und Städte, mit ihrem Zauber der Natur und ihren Schöpfungen des Luxus, Phantasie und Gemüth wundersam anregten; die Gefahr, die sich jeden Augenblick in ihrer überraschenden Größe zeigte, den Muth stählte und befestigte. In Gottfried von Bouillon sehen wir das Ideal eines Ritters, jene erhabene Mischung von Religiosität, Tapferkeit, Fürsorge zum Schutze hilfloser Personen, überhaupt treue Erfüllung aller Christenpflichten. Allein wenn das weltliche Ritterthum erst den Kreuzzügen seine Ausbildung verdankt, so riefen diese auch noch das geistliche Ritterthum in's Leben, das von ungemeinem Einflusse geworden ist. Wie nämlich die Kreuzfahrer als Soldaten und

Pilgrime zugleich in das hl. Land zogen, dieses erobern und beim Grabe des Erlösers beten wollten, so sind auch die in Folge dieser Züge entstandenen Ritterorden doppelter Natur, geistlicher, insoferne sich ihre Mitglieder durch die Gelübde der Armuth, Keuschheit und des Gehorsams wie die Mönche dem Herrn verpflichteten, ritterlicher, insoferne sie Kampf gegen die Ungläubigen und Beschützung der Pilgrime gelobten. So durchdrangen sich hier also zum ersten Male zu höherer Vollendung Mönchthum und Ritterthum. Allein die Rücksicht auf die Pilgrime hatte noch die Auferlegung einer weitern Pflicht zur Folge, nämlich die der Krankenpflege und Hospitalität. Wie nun überhaupt die Ritterschaft aller christlichen Nationen durch die Kreuzzüge in einen vollkommen corporativen Zusammenhang trat und sich zu einem geschlossenen, allenthalben sich erkennenden Stand ausbildete, so erhielt auch der Geist des Ritterthums überhaupt, der vorher mehr bloß die Tapferkeit als Ziel kannte und daher leicht zu übermüthiger Gewaltthätigkeit und Ungebundenheit neigte, durch den Geist der Selbstverläugnung und des Gehorsams, der die Grundlage dieser geistlichen Ritterorden ausmacht, eine veredelnde Richtung auf ein höheres Ziel, die auch auf die weltlichen Ritterorden zurückwirkte, es erschienen fortan die geistlichen Ritterorden als Musterbild für die weltlichen. — Die in Folge des ersten Kreuzzuges entstandenen geistlichen Ritterorden mit der angegebenen Verpflichtung sind der von Gerhard aus der Provence im J. 1113 gestiftete — er war seit 1048 bloß ein Hospitalorden gewesen — und von Papst Paschalis II. 1118 bestätigte Orden der Johanniter (s. d. A.) und der durch Hugo von Payens 1119 gegründete, 1128 bestätigte Orden der Tempelherrn (s. d. A.). Beide erwarben sich in der Zeit ihrer ersten Entwickelung durch die aufopfernde Hingebung an den Zweck ihrer Stiftung, insbesondere durch Sitteneinfalt und Heldenmuth die allgemeinste Achtung und stiegen durch Schenkungen und Privilegien von kleinen Anfängen zu großen Besitzthümern, ja zu einer weltgebietenden Macht im Morgen- und im Abendlande. Im dritten Kreuzzug nahm auch der Teutschorden (s. d. A.) seinen Anfang, der gleichfalls aus einem Hospitalorden (seit 1128) im J. 1190 unter dem Schutze der hl. Jungfrau Maria, unter dem ersten Hochmeister Walpot von Bassen zu einem geistlichen Ritterorden erhoben wurde. — Bald erregten diese morgenländischen Stiftungen bei ihrer großen Zweckmäßigkeit auch im Abendlande Nachahmung und wurden so Veranlassung zur Gründung neuer Orden. Schon im J. 1120 hatte Alphons I., König von Aragon und Navarra, den Ritterorden des hl. Grabes zur Beschützung der Grenzen gegen die Mauren gestiftet; dieser wurde jedoch den Johannitern einverleibt, deren Meister sonach auch den Titel Magister ordinis sancti sepulcri dominici führte. Gleich nach der Mitte des zwölften Jahrhunderts entstanden ferner in Spanien die geistlichen Ritterorden von Alcantara im J. 1156 — er hieß zuerst Orden von St. Julia del Bereyro und erhielt die Benennung von Alcantara (s. d. A.) erst im J. 1219 — ferner von Calatrava im J. 1158 und der von St. Jago di Compostella im J. 1160. Um eben diese Zeit nahm auch in Portugal der von Avis im J. 1162 seinen Anfang und 1019 ging hier aus der Auflösung des Tempelherrnordens der so berühmt gewordene Christusorden hervor. Hier hatten ähnliche Bedürfnisse ähnliche Einrichtungen hervorgerufen; denn es galt auch hier der Kampf den Ungläubigen. Zu dem Zwecke der Christianisirung sowohl als Aufrechterhaltung der christlichen Civilisation entstand im J. 1202 in Liefland der Orden der Schwertbrüder, vereinigte sich aber 1237 mit dem teutschen Orden (s. d. A.). Diese Orden aber bildeten allererst im Bunde mit der Hierarchie einen Damm gegen die despotische Anmaßung der weltlichen Macht, deren Eifersucht sie daher nur zu bald erweckten; andrerseits blieben sie die hauptsächlichste Stütze der christlichen Herrschaft im Orient, wie auch ihre endliche Eifersucht und der gegenseitige Zwiespalt nicht wenig zum Untergange derselben beigetragen hat. Aber auch sonst hatten sie große Bedeutung und vielfachen Einfluß auf die Gestaltung der socialen und politischen Verhältnisse des

Abendlandes. Allererst wurden sie die Stütze des Adels und trugen wesentlich dazu bei, den neuen Formen desselben eine größere Festigkeit zu geben; denn, um in einen derselben aufgenommen zu werden, waren Vorzüge der Geburt erforderlich und bald ward es Bedingung, daß der Aspirant von altem Adel sein müsse. Dadurch halfen sie den Geschlechtsadel bilden, da sie der Meinung von dem Werthe des alten Adels zugleich eine Realität gaben; andererseits wurden sie eine Hauptstütze der adeligen Familien, indem ihre jüngern Söhne hier Aufnahme und ehrenvolle Versorgung fanden; ferner wurden die geistlichen Orden Vorbilder anderer ähnlicher in Europa und dadurch die Veranlassung der neuen Ritterorden überhaupt. Freilich hatten die später entstandenen Ritterorden, unter denen der des hl. Georg in England, oder des blauen Hosenbandes der erste ist, den König Edward III. im J. 1349 stiftete, zwar weder gleiche Bestimmung, da sie nicht gegen Ungläubige kämpfen sollten, noch gleiche Statuten, da sie keine geistliche Orden waren; allein ohne diese ältern Orden wäre wahrscheinlich die Idee zu diesen nicht aufgelebt, da das Bedürfniß nicht mehr auf sie hinleitete. So wirkten also die geistlichen Orden mittelbar darauf ein, daß die Institute entstanden, welche fortan, selbst als bloße Ehrenzeichen, eine bedeutungsvolle Stütze der Monarchie bildeten, nämlich das ausgeprägte Ordenswesen. — Was nun Verfassung und Gliederung dieser geistlichen Ritterorden im Allgemeinen anlangt, so stand an der Spitze eines jeden derselben ein Meister (Magister), nachher Hoch- oder Großmeister genannt, in dessen Händen die Executivgewalt lag, wobei er jedoch den Rath der Großbeamten (Großcomthur, Marschall, Hospitalier, Admiral, Drapier, Großkanzler, Großprior) zu beachten hatte; die gesetzgebende Gewalt übte das Generalcapitel aus, das sich hiezu in gesetzlich bestimmten Zwischenräumen versammeln mußte. Die Mitglieder selbst zerfielen in Ritter, Priester und dienende Brüder; letztere theilten sich wieder in Waffen- und Handbrüder (frères servans d'armes et des metiers), denen im Kriege die Dienste oblagen, welche ihnen die Ritter zutheilten, und denen die Krankenpflege anvertraut wurde. Auch zählten die Teutschherrn noch vor der Stiftung des Franciscanerordens Tertiarier. In die auswärtigen Besitzungen wurden ältere Ritter zur Handhabung der Verwaltung gesandt, welche dann den größten Theil des Ertrags an den Convent (das Haupthaus) einliefern mußten. Bald zerfielen ihre Besitzungen nach Nationen und die einzelnen Provinzen hießen Balleien und ihre Vorsteher selbst Baglivi oder Ballivi. Ueber das Nähere in Betreff der Geschichte und Schicksals dieser Orden s. die einschlägigen Artikel. [Fehr.]

Rituale Romanum. Das Concilium von Trient hatte in seiner letzten Sitzung dem Papst die Sorge für Ausarbeitung des Rituals übertragen, das fürderhin für die ganze Kirche Geltung haben sollte. In Folge hievon gab Papst Paul V. im J. 1614 das neue „römische Ritual" heraus, indem er durch die gelehrtesten Männer die rituellen Bestimmungen, welche sich bis dahin in liturgischen Büchern der verschiedensten Namen (ordines, sacramentaria, libri sacerdotales etc.) zerstreut vorgefunden hatten, in ein Buch hatte zusammentragen lassen. Während das Pontificale Romanum (s. d. A.) die dem Bischof reservirten Culthandlungen enthält, umfaßt das Rituale Romanum die priesterlichen. Verbessert und vermehrt wurde es durch Papst Benedict XIV. Der Zweck seiner Herausgabe war, die möglichste Gleichförmigkeit im Cultus der lateinischen Kirche auf Grundlage der von der römischen Mutterkirche nach uralter Tradition beobachteten liturgischen Formen zu verwirklichen. Und dieser Zweck ist auch im Ganzen erreicht worden, indem wohl die Mehrzahl der Diöcesanritualien ganz auf Grundlage des römischen Rituals ist verfaßt worden, ja mit demselben in den wichtigeren Passus wörtlich übereinstimmt. Und wenn auch die französische Kirche noch bis zur Stunde ihre eigenthümlichen Ritualien hat, die in Vielem vom Ritus der römischen Kirche abweichen (s. d. Art. Liturgie), so ist jetzt dennoch die centripetale Richtung, welche in liturgischen Dingen innigen Anschluß an Rom sucht, stark daselbst vertreten. In

älterer wie in neuerer Zeit ist es übrigens vorgekommen, daß Bischöfe bei Herausgabe ihrer Diöcesanritualien, auch wenn sie ganz auf Grundlage des römischen abgefaßt waren, wegen der sich darin findenden Abweichungen an den apostolischen Stuhl um Approbation gewendet haben, wie z. B. im J. 1837 Bischof Gregor Thomas von Linz für sein neues Manuale, in welchem die teutsche Muttersprache Berücksichtigung gefunden. Freilich gibt es einige Diöcesanritualien in Teutschland, welche ohne Approbation des apostolischen Stuhles von der Muttersprache sehr umfassenden Gebrauch machen, was vielleicht doch einigermaßen bedenklich genannt werden dürfte. — Das römische Ritual offenbart durchweg den Charakter majestätischer Einfachheit und engsten Anschlusses an die Tradition. Ein sehr schätzbarer Commentar über seine Rubriken ist im J. 1847 zu Florenz von einem gewissen Baruffaldo in 2 Bdn. erschienen. Vgl. hierzu den Art. Ceremoniale. [Maß.]

Ritus, s. Ceremonie.

Robert von Arbrissel, s. Fontévraud.

Robert von Genf, Cardinal und Gegenpapst von Urban VI. und Bonifacius IX., war ein Sohn des Grafen Amadeus von Genf, und Bischof von Cambray. Nach dem Tode Papst Gregors XI. wählten die Cardinäle ganz rechtmäßig den Erzbischof von Bari Barthelemi Prignano, der unter dem Namen Urban VI. (s. d. A.) am 9. April 1378 den päpstlichen Stuhl bestieg. Urban, ein ernster Charakter, trat bald der Ueppigkeit der französischen Cardinäle entgegen; dadurch gereizt versammelten sich fünfzehn Cardinäle in Anagni, und forderten von Urban die Resignation auf die päpstliche Würde unter dem Vorwand, die Wahl sei in Rom nicht frei gewesen, und doch hatten sie selbst ihn vor 5 Monaten gewählt und ohne die mindeste Widerrede die Wahl anerkannt. Urban hatte es versäumt, diesen unverlässigen Cardinälen gegenüber eine hinlängliche Anzahl würdiger Cardinäle zu creiren. So gewannen diese Unzufriedenen die Oberhand, lockten die drei römischen Cardinäle in's Conclave, und nun wählte man am 21. Sept. 1378 als Gegenpapst den Cardinal Robert von Genf, der sich Clemens VII. nannte. Diese Wahl warf den Streitapfel in die Christenheit, und ward der Anlaß zu dem langwierigen traurigen Schisma von 1378—1428. Frankreich erkannte zuerst Clemens VII. als rechtmäßigen Papst an, und verschaffte demselben durch seine ränkevolle Politik auch die Anerkennung bei Neapel, Castilien, Aragon, Navarra, Schottland und Lothringen, so wie auf der Insel Cypern, der übrige, noch immer überwiegende Theil der Christenheit beharrte bei der Obedienz Urbans. So trennte diese Kirchenspaltung die christlichen Nationen und rief die größten Grausamkeiten hervor. Urban ließ in England gegen Frankreich und gegen Clemens VII. einen Kreuzzug predigen, was jedoch außer der gegenseitigen Erbitterung sonst keinen namhaften Erfolg hatte. Gegen sechs seiner Cardinäle, welche zu seiner Absetzung conspirirt hatten, ließ Urban den Proceß machen, sie einkerkern und zu Genua sie sogar hinrichten, mit Ausnahme des einzigen Cardinalbischofs von London, welchen er auf die Fürsprache des Königs von England begnadigte. Urbans Vorhaben, an Neapel sich zu rächen, hinderte dessen 1389 erfolgter Tod; aber mit seinem Tode endete nicht das Schisma; die römischen Cardinäle wählten Petrus Tomacelli als Bonifacius IX. zum Papste. So standen sich wieder zwei Päpste gegenüber, für beide stritten wieder theils die Nationen, theils die Vertreter der Wissenschaft; nur die Stimme des Rechts wurde bei diesem Parteiwesen nicht beachtet. Die Sorbonne zu Paris, sich über beide Competenten stellend, entschied sich für die freiwillige Entsagung beider Päpste und Compromiß auf die Entscheidung von Schiedsrichtern oder eines allgemeinen Concils. Die Nachricht hievon berührte Clemens VII. so stark, daß am 26. Sept. 1394 zu Avignon ein Schlagfluß seinem Leben ein Ziel setzte. Aber noch fand die Spaltung ihr Ende nicht, da sich an des Verlebten Stelle der bekannte Peter de Luna (s. d. A.) mit vieler Zähigkeit eindrängte. Uebrigens ist der Gegenpapst Clemens VII. nicht zu verwechseln mit dem Papst Clemens VII. (s. d. A.), welcher, ein Abkömmling

der Mediceer und Vetter Leos X., von 1523 bis 1534 auf St. Peters Stuhle saß, und eine schwere, durch kriegerische Ereignisse und durch den Abfall Teutschlands von der Kirche sehr getrübte Regierung hatte. [Dür.]

Robert Pullein (Pullus, Pullenus, Pollen), von Geburt ein Engländer, ein seiner Zeit allgemein geachteter Theolog und Cardinal, blühte in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. In Paris, wo er seine Studien mit Auszeichnung vollendet hatte, lehrte er einige Jahre lang die Theologie, kehrte sodann um das J. 1130 in sein Vaterland zurück und wurde Archidiacon von Rochester. Als solcher erwarb er sich durch eifrige Pastoralthätigkeit, noch mehr aber durch die mit großen persönlichen und materiellen Opfern verbundene Wiederherstellung der ihrem gänzlichen Zerfalle nahen Universität Oxford, deren Kanzler und angesehenster Lehrer er wurde, ebenso glänzende als dauernde Verdienste. Der Ruhm seiner Gelehrsamkeit, durch Sittenreinheit erhöht (quem vita pariter et scientia commendabant, sagt von ihm der hl. Bernhard Ep. 203), verschaffte ihm die vertraute Freundschaft König Heinrichs I., welcher ihm, jedoch vergebens, ein Bisthum anbot. Nach dem Tode dieses Königs bestimmten die in England ausgebrochenen Unruhen Pullein zur Rückkehr nach Frankreich. Er errichtete von neuem in Paris einen Lehrstuhl der Theologie und verwaltete denselben, ohne jedoch an den damaligen theologischen Fehden einen andern als indirecten Antheil zu nehmen, mehrere Jahre hindurch mit großem Beifall, bis ihn der Befehl und das gewaltsame Vorschreiten seines Diöcesanbischofes trotz der dringenden Fürsprache, welche sein Freund, der hl. Bernhard (Ep. 205 ad Ruffens. Episcop.) um Bewilligung eines längeren Aufenthaltes in Paris für ihn einlegte, zur Rückkehr auf sein Archidiaconat nöthigte. Pullein hatte sich deßhalb mit einer Beschwerde an den hl. Stuhl gewandt, und Innocenz II. berief ihn in Anerkennung seiner erprobten Tüchtigkeit nach Rom, wo er von diesem Papste, nach andern Berichten von dessen Nachfolger Cölestin II. zum Cardinale, von Papst Lucius II. zum Kanzler der römischen Kirche erhoben wurde. Er begleitete diese Würde bis an seinen Tod — die Angaben schwanken zwischen den J. 1147—1152. — Das Hauptwerk Robert Pulleins, welches seiner Zeit namentlich in England und Frankreich in Ansehen stand und nicht geringen Einfluß übte, bis es durch das gleichnamige Werk des Petrus Lombardus (s. d. A.) in Schatten gestellt wurde, sind die Libri VIII sententiarum de Trinitate. Wir besitzen dasselbe in einer mit schätzbaren Noten versehenen, nunmehr selten gewordenen Ausgabe von Mathoud (Rob. Pull. S. R. E. Cardinalis et Cancellarii Scholasticorum, ut vocant, Theologorum antiquiss. Sententiar. libr. VIII. op. et stud. H. Mathoud Bened. Congreg. S. Mauri ed. Paris. 1655. Fol.). Dieses Werk, wahrscheinlich während Pulleins Aufenthalt zu Paris, jedenfalls einige Jahre vor dem des berühmten Lombarden verfaßt, ist neben der Sammlung des Wilhelm von Champeaux und dem Tractatus theologicus des Hugo von St. Victor (s. d. A.) der umfassendste und reichhaltigste, dabei von Scharfsinn und ausgebreiteter Gelehrsamkeit zeugende Versuch, unter Zugrundlegung biblischer und patristischer Sentenzen das Ganze der christlichen Glaubenslehre in systematischer Ordnung und Abfolge darzustellen. Das erste Buch handelt von dem Dasein Gottes, von seiner Wesenseinheit und Dreipersönlichkeit und von den göttlichen Attributen; das zweite von der Weltschöpfung, den Engeln, von der Erschaffung, dem primitiven Zustande und dem Falle Adams und von der Erbsünde, wobei Pullein entschieden für den Creatianismus Partei nimmt. Das dritte Buch beschäftigt sich mit der alttestamentlichen Heilsanstalt und der Menschwerdung Christi. Im vierten wird letzteres Geheimniß weiter abgehandelt und werden das Purgatorium und der Zustand der abgeschiedenen Seelen des nähern besprochen. Im fünften Buche handelt Pullein von der Auferstehung Christi, von der Gnadengabe des Glaubens, von den Sacramenten, im Besondern von der Taufe und der Firmung, und von der Sünde. Das sechste Buch setzt die Folgen der Sünde auseinander, verbreitet sich über die Versuchungen des

Teufels, über den Schutz der guten Engel, über die Buße, die Binde- und Lösegewalt des Priesters und deren rechtmäßigen Gebrauch. Das siebente setzt diese Materie fort, bespricht die Bußwerke, die kirchliche Disciplin, Gebet, Fasten, Almosen, Zehenten, geistliche und weltliche Gewalt, Hierarchie und Ehe. Das achte Buch endlich handelt von der Eucharistie (Pullein vertheidigt hier die Zulässigkeit der communio sub una sp.), von dem jüngsten Gerichte und dem Zustande der Seligen und der Verdammten. Wie man aus dieser kurzen Analyse ersieht, kann Pulleins Werk höchstens als ein annähernder Versuch eines Systemes der christlichen Glaubenslehre bezeichnet werden. Daß derselbe nicht besser gelungen, daran trägt nicht bloß die in der mittelalterlichen Theologie überhaupt mehr oder weniger übliche Verwebung moralischer und anderer disparater Materien mit der Dogmatik, sondern mehr noch der Mangel eines festen Eintheilungsprincipes die Schuld, in Folge dessen die dogmatischen Lehrstücke häufig aus ihrem organischen Zusammenhange herausgerissen und zudem ermüdende Wiederholungen nothwendig geworden sind. Dieser Mangel, in Verbindung mit der zu wenig gezügelten Neigung des Authors zu weitschweifigen Excursen, hat auch der Klarheit und Verständlichkeit der Darstellung großen Eintrag gethan, obwohl nicht zu läugnen ist, daß dieselbe durch reinere Diction und gehaltenere Dialectik vor der spätern scholastischen sich vortheilhaft auszeichnet. Pulleins Methode ist eine Verschmelzung der damals herrschenden positiven mit der gemäßigten dialectischen, wobei indeß das dialectische Element vorwiegt, wenigstens mehr als bei Lombardus zur Geltung kommt. Von den biblischen und patristischen (vorherrschend augustinischen) Authoritäten, den Concilienbeschlüssen und Entscheidungen der Päpste, welche jeder Lehrfrage zugrundegelegt werden, schreitet nämlich Pullein stets zu einer freiern, übrigens mehr nur verständig raisonnirenden als speculativen und öfters auch in Abstrusitäten und Spitzfindigkeiten sich verlierenden Erörterung fort. Bei philosophischen Untersuchungen sind Aristoteles und mehr noch Plato seine Führer. Daß Pullein manche eigenthümliche Ansichten gehabt hat, welche, ihm mit manchen Scholastikern gemein, nie zu kirchlicher Geltung gelangt sind, wird Niemanden befremden. Für seine Orthodoxie bürgt neben dem unverdächtigen Zeugnisse eines hl. Bernhard das allgemeine Ansehen, welches Pullein seiner Zeit in der Kirche genossen hat, und Cramer, welcher ihn (in seiner Fortsetzung von Bossuets Einleit. in die Gesch. der Welt und der Religion. 6. Thl. S. 442—529, wo eine weitläufige, von den meisten Spätern benützte und kritiklos nachgeschriebene Analyse und Beurtheilung der P. Sentenzbücher gegeben ist) in manchen Puncten, so namentlich (S. 500 f.) hinsichtlich der Wirkung des hl. Taufsacramentes in schreienden Widerspruch mit dem Tridentinum setzen will, legt damit nebst großem Mangel an Unbefangenheit eine kaum verzeihliche Unkenntniß der betreffenden tridentinischen Lehrbestimmungen an den Tag. — Außer den Sentenzbüchern hat Pullein, den ältesten Nachrichten zufolge, mehrere andere Schriften, u. A. zwei Commentare über die Psalmen und die Apocalypse, eine Abhandlung über die Verachtung der Welt u. s. w. verfaßt, wovon übrigens mit Ausnahme seiner in einigen Manuscripten noch vorhandenen Sermones de Communi Sanctorum nichts als die Namen auf uns gekommen sind. Vgl. Ceiller, T. XXII. p. 275 sq. Du Pin, nouv. Biblioth. des auteurs eccl. T. IX. p. 213 sq. Oudin, Comment. de script. eccl. T. II. p. 1119 sq. Flügge, Versuch einer Gesch. der theol. Wstn. Thl. 3. S. 471 ff. [Hitzfelder.]

Robespierre, s. Revolution, französische.

Roboam, s. Rehabeam.

Rochet (rocchetum), s. Kleider, heilige und Capitel.

Rock, der heilige (in der Domkirche zu Trier), das ungenähte Kleid Christi. Nach uralter Tradition befindet sich die aus dem Anfange des vierten Jahrhunderts herrührende Domkirche zu Trier in dem Besitze des ungenähten Kleides Christi, über das bei der Kreuzigung das Loos geworfen worden, und ist dasselbe durch die

Kaiserin Helena nach ihrem Aufenthalte im heiligen Lande der Kirche dieser Stadt, in welcher sie selber längere Zeit gelebt hatte, geschenkt worden. Die unbezweifelbaren geschriebenen Nachrichten darüber gehen zurück bis zum Anfange des zwölften Jahrhunderts, indem eine Recognition der Gesta Treviror. aus den ersten Decennien des zwölften Jahrhunderts die Schenkung dieser hl. Reliquie auf die hl. Helena unter dem hl. Bischofe Agritius von Trier (314—334) zurückführt. Weiter zurück in die Vorzeit steht dem Besitze dieser Domkirche das Zeugniß einer Tradition zur Seite, die, wenn sie auch in Folge lange dauernder Verschließungsperioden der hl. Reliquie zuweilen zu geheimnißvoller Sage verblichen war, doch niemals ganz untergegangen ist. Auf das Vorhandensein dieser Tradition weiset eine Stelle der vita des hl. Agritius aus dem zwölften Jahrhunderte hin, wo dieselbe aus ältern Zeiten erzählend sagt: Verissima namque majorum relatione didicimus, quod quidam religiosus multum ejusdem metropolis (Trevirens.) episcopus, dum diversas hominum aestimationes de istis Domini reliquiis audiret (es ist Rede von Reliquien des Herrn, die der hl. Agritius nach Trier gebracht und die in einer verschlossenen Kiste aufbewahrt wurden), dicentibus aliis tunicam Domini esse inconsutilem, aliis autem purpuream vestem, qua erat tempore passionis indutus, quibusdam vero etc. (Acta SS. Tom. I. Jan. p. 776), wo am Ende noch hinzugefügt ist: Post illius itaque horae transitionem nemo attentavit hujus arcae apertionem. Von dem Bestehen dieser Tradition vor dem zwölften Jahrhundert gibt ebenfalls Zeugniß das altteutsche Gedicht: „Der ungenähte graue Rock Christi und wie König Orendel von Trier ihn erwarb", in welches jene Tradition durch und durch verwebt ist (siehe die neue Ausgabe dieses Gedichtes von Friedr. Heinrich von der Hagen, Berlin 1844. Vorrede; ebenfalls die Uebersetzung dieses Gedichtes: „König Orendel von Trier oder der graue Rock", von Ph. Laven, Trier 1845, Vorrede). Ein anderes höchst wichtiges Zeugniß für das Vorhandensein dieser Tradition, daß durch die Kaiserin Helena der hl. Rock nach Trier gekommen sei, ist eine große Elfenbeintafel, welche die Ueberbringung heiliger Reliquien des Herrn unter dieser Kaiserin darstellt. Am Eingange der Domkirche steht die Kaiserin Helena, in kaiserlichem Schmucke, mit dem Kreuze in der einen Hand, mit der andern ein Täfelchen entgegennehmend, das ihr von den Führern eines zahlreichen Festzuges gereicht wird; den Schluß des Zuges bildet ein von zwei Pferden gezogener, kostbar mit Bildwerk geschmückter Wagen, auf welchem hinter dem Wagenlenker zwei Cleriker sitzen, die eine verschlossene Kiste auf dem Schooße halten, zugewendet dem Eingange zur Domkirche, wo die Kaiserin die Uebergabe der Heiligthümer erwartet; über den beiden Clerikern mit der Kiste auf dem Schooße, etwas rückwärts, ist ein Bild Christi, unverkennbar die nahe Beziehung des Inhaltes jener Kiste mit Christus andeutend; ringsumher an den Fenstern und auf den Dächern sehen viele Zuschauer auf den feierlichen Zug herab. Dieses so wichtige Bildwerk war seit der Flüchtung aller Kirchenschätze von Trier bei dem Herannahen der französischen Truppen 1794 verkommen, gehörte später zu der Kunstsammlung des Grafen Rennes zu Coblenz, und war bei der Versteigerung dieser an einen reichen Kunstliebhaber in Rußland übergegangen. Als im J. 1844 in Folge der großartigen Ausstellung des hl. Rockes die protestantische Kritik gegen jene Tradition aufgestanden ist, sind Nachforschungen über das Verbleiben jener Elfenbeintafel angestellt worden, deren endliches Resultat gewesen, daß die Tafel wieder in den Besitz der Trier'schen Domkirche gekommen ist. Schon von der Hagen hatte diese Tafel als ein mit der Ueberbringung der hl. Reliquie „ziemlich gleichzeitiges Bildwerk" bezeichnet; der archäologische Verein von Frankreich, der einige Zeit nach der Rückgabe der Elfenbeintafel eine Versammlung zu Trier gehalten (1846), hat die Anfertigung derselben in die Periode der verfallenden römischen Kunst — in das Ende des vierten oder Anfang des fünften Jahrhunderts — gesetzt. Daß dieses Bildwerk aber auf nichts Anderes bezogen werden

könne, als auf jene Ueberbringung der Reliquien des Herrn unter der Kaiserin Helena, findet auch Bestätigung in dem Umstande, daß in der ganzen Legende dieser hl. Kaiserin nichts vorkommt, worauf die Darstellung jenes Bildwerkes sonst bezogen werden könnte; und demgemäß ist in diesem Denkmale das älteste Zeugniß für die Tradition der Trier'schen Kirche enthalten. Die erste bekannte Erhebung und Translation dieser hl. Reliquie (aus dem Nicolauschore der Domkirche in den Hauptaltar) ist in dem J. 1196 geschehen (Brower, annal. Trevir. libr. XV. n. 17); über dreihundert Jahre hatte sie im Hauptaltare geruht bis zum J. 1512, wo Kaiser Maximilian I. einen großen Reichstag zu Trier abhielt und bei dieser Gelegenheit den damaligen Erzbischof von Trier, Richard von Greifenklau, dringend bat, die hl. Tunica zu erheben und zur Auffrischung der Frömmigkeit der Gläubigen zu zeigen (quam [tunicam inconsutilem Christi Salvatoris] ipse tum constanti hominum fama, tum antiquis literarum monumentis Treviris asservari jam pridem comperisset. Brower, annal. Trevir. libr. XX. n. 46), was sodann auch am 3. und 4. Mai des genannten Jahres vor den versammelten Fürsten und Ständen des Reiches und zahlreichem Volke statt gefunden hat. Im Verlaufe des 16. Jahrhunderts sind dann öftere Ausstellungen der hl. Reliquie vorgenommen worden, 1531, 1545, 1553, 1585, 1594; dann später, nach den großen Wirren des dreißigjährigen Krieges (1655); gegen Ende des 17. und zu Anfange des 18. Jahrhunderts wurde sie öfter von Trier auf die Festung Ehrenbreitstein und von dort nach Trier geflüchtet, wenn Kriegsgefahren von der einen oder der andern Seite herannahten; zuletzt, beim Einrücken der Franzosen in das Churfürstenthum Trier 1794, wurde dieselbe in das Innere von Teutschland gebracht, verblieb dann in Verwahr bei dem letzten Churfürsten von Trier, Clemens Wenceslaus, zu Augsburg bis nach der neuen Organisation des Bisthums Trier unter dem Bischofe Carl Mannay, der es durch seinen großen Einfluß bei Napoleon zu erwirken wußte, daß gegen die vorgeblichen Ansprüche des Herzogs von Nassau und des Königs von Bayern die hl. Reliquie 1810 wieder an die Domkirche zu Trier zurückgegeben wurde. Eine überaus glänzende Ausstellung vom 9.—27. September, während welcher gegen 227,000 Menschen zur Verehrung herbeigeströmt sind, hat diese endliche Wiederbringung der hl. Reliquie bezeichnet. Die großartigste und folgenreichste aller Ausstellungen dieser hl. Reliquie, die je stattgefunden haben, war aber jene im J. 1844 vom 18. August bis zum 6. October. Damals waren es nicht bloß die Gläubigen des Bisthums Trier, welche zu dem Feste der Verehrung der Reliquie zu der Trier'schen Domkirche gepilgert sind, sondern auch aus vielen andern Bisthümern sind große Schaaren von Gläubigen herbeigeströmt, aus Nassau, Bayern, Hessen, Elsaß, Lothringen, aus dem tiefern Frankreich, dem Großherzogthum Luxemburg, Belgien, Westphalen und Holland; außer dem Trier'schen waren durch zahlreiche Pilger 16 Bisthümer vertreten, jene entfernteren nicht mitgerechnet, aus denen mehr nur vereinzelte Pilger erschienen waren, aus eilf Bisthümern waren die Bischöfe selber nach und nach zur Verehrung nach Trier gekommen. Am Ende der Festzeit waren gegen 1,050,833 Pilger an dem Heiligthume in andächtiger Verehrung vorübergezogen. Diese ganze Festzeit hat überall die musterhafteste Ordnung und Auferbauung geherrscht; Tag und Nacht kamen und gingen die Pilgerzüge, überall mit festlichem Geläute und andächtiger Rührung empfangen, Städte, Dörfer und Fluren zum Tempel Gottes umwandelnd. Groß und segenreich waren die Früchte, welche dieses Fest für das Seelenheil unzähliger Menschen gebracht hat; die Lauen hat seine Andachtsgluth erwärmt, viele Sünder hat es bekehrt zur Buße, mehrere Protestanten aus der Nähe und Ferne hat es zum katholischen Glauben bekehrt, und es kommen bis zur Stunde noch solche Bekehrungen vor, zu denen jenes großartige Ereigniß den ersten Anstoß gegeben hat; viele Heilungen leidender und presthafter Personen haben stattgefunden. Ungeachtet aber, oder auch wegen eben dieser großartigen und segenreichen Wirkungen hat es dem

Feste und seinem Gegenstande nicht an heftigen Anfeindungen gefehlt, besonders nach dem Ablaufe desselben. Alles, was in dem Hasse gegen das Christenthum, in gänzlichem Unglauben, in hegelisch-pantheistischer Selbstvergötterung geistesverwandt war, das hat sich in der schlechten Presse zusammengethan, um die in jenem großen katholischen Feste offenbar gewordene Macht des christlichen Glaubens zu lästern. Der abgefallene katholische Geistliche Johannes Ronge in Schlesien schleuderte einen von Hohn und Lästerung strotzenden Schmähbrief gegen den Bischof Arnoldi von Trier, der sodann zur Fahne geworden, unter welcher sich ungläubige Protestanten und innerlich längst abgefallene Katholiken gesammelt und sich den Namen „Teutsch-Katholiken“ beigelegt haben (s. d. A. Dissidenten). Die hier und dort von ihnen gestifteten sogenannten „Gemeinden“ sind, wie zu erwarten stand, sehr bald in kläglicher Weise auseinandergefallen — denn das ihren Gliedern Gemeinsame war einzig — der Unglaube; die Führer dieser Gemeinden sind zum Theil reumüthig zurückgekehrt, zum Theil als politische Verbrecher in der nachfolgenden Revolutionszeit des Landes verwiesen worden. — Gegen die Tradition der Trier'schen Kirche in Betreff jener hl. Reliquie hat sich die protestantische Kritik in der Schrift von Gildemeister und v. Sybel in Bonn erhoben (der hl. Rock zu Trier und die zwanzig andern ungenähten Röcke. Düsseldorf, bei Buddeus 1844). Zur Vertheidigung jener Tradition, zur Beschreibung jenes Festes und in dem Kampfe gegen die „teutsch-katholische“ Bewegung sind darnach noch eine große Anzahl Schriften erschienen. Außer den bereits angeführten mögen hier nur die namhaftesten über diese Angelegenheit handelnden genannt werden. Geschichte des hl. Rockes in der Domkirche zu Trier von J. Marx, Trier 1844 bei Lintz. Die Ausstellung des hl. Rockes in der Domkirche zu Trier von J. Marx, Trier 1845, Lintz. Der hl. Rock zu Trier und die protest. Kritik von Dr. Clemens, Coblenz 1845. Zeugnisse für die Aechtheit des hl. Rockes von Binterim, mehrere Hefte. Actenmäßige Darstellung wunderbarer Heilungen bei der Ausstellung des hl. Rockes, von Dr. Hansen, königl. Stadtkreis-Physicus zu Trier, Trier 1845 bei Gall. Die ausgezeichnetste Schrift über die ganze Angelegenheit ist: Die Wallfahrt nach Trier von Jos. v. Görres, Regensb. bei Manz und Trier bei Lintz 1845. Viele schätzbare Notizen über die Geschichte des hl. Rockes befinden sich auch in dem Rheinischen Antiquarius von dem um die rheinische Provincialgeschichte höchst verdienstvollen Herrn von Stramberg, Mittelrhein der II. Abthl. I. Bd. S. 570—589. [Marx.]

Rockyzana, s. Böhmische Brüder, Carvajal, und Husiten.

Rogate. So heißt der fünfte Sonntag nach Ostern wegen der in der Woche darauffolgenden Rogationen (Bittgänge). Vom Anfangsworte des Introitus heißt er auch „Vocem“. Andere Benennung „Dominica ante litanias“.

Rogatianer, s. Donatisten.

Rogationen, s. Bittgänge, und Mamertus.

Roger Bacon, s. Bacon.

Rollo, Herzog der Normannen, s. Normannen.

Rom. Unendlich verschieden ist der Eindruck, den Rom auf den eintretenden und dort weilenden Fremdling macht, ob er als Heide, ob er als Christ dasselbe besuche; einen elegischen im erstern Fall, einen lyrischen im andern. Jener durchwandert eine Gräberstadt, in welcher jeder Schritt die Größe und Herrlichkeit des Vergangenen ihm vor die Augen stellt; aber er bewegt sich unter Riesentrümmern, denen jeder Lebenshauch entflohen ist; sein Blick haftet an gewaltigen, Staunen weckenden Resten einer Zeit, die mit der Gegenwart außer aller Beziehung steht. Den Andern dagegen umfängt das volle warme Leben, wie es seit seinen ersten Anfängen in fortlaufender, vielgestaltiger Entwicklung noch jetzt in voller Blüthe sich zeigt. Ob er in den dunklen Gängen der Katakomben (s. d. A.) herumwandle, ob er von der Höhe von Pietro in Montorio über die zahllosen Kuppeln und Thürme der

Stadt den Blick schweifen lasse, in welche der zahllosen Kirchen, von der unscheinbaren Capelle bis zu des Apostelfürsten angestaunten, dann er eintrete, überall findet er die Worte des hl. Carl Borromeo versinnbildet: „Das ist in Wahrheit die Stadt, deren Boden, Mauern, Altäre, Kirchen, Gräber der Blutzeugen, sammt allem, was dem Auge sich darstellt, das Gemüth mit einem heiligen Schauer durchrieselt, wie diejenigen empfinden und bezeugen, welche wohlgestimmt diese heiligen Stätten besuchen.“ An der Imperatoren Stelle, welche durch ihre Legionen das Erdenrund sich zu unterwerfen gestrebt haben, sind die Nachfolger Petri getreten, die durch Sendboten, Bekenner und Martyrer dessen Bewohner nicht ihnen selbst, sondern demjenigen zu gewinnen sich bemühten, dessen und der Seinigen erste Diener zu sein ihr ruhmreichster Titel durch alle Jahrhunderte ist; und der mamertinische Kerker hat zu St. Peters Prachtbau mit der Fülle seiner Kunstgebilde, seiner Heiligthümer und seiner Andacht sich erweitert. Von diesem Standpunct aufgefaßt, darf, ja muß Rom in einem Kirchenlexicon eine etwas einläßlichere Beschreibung gegönnt werden, als ein bloßes Conversationslexicon ihm vielleicht einräumen würde. — Lage. 41, 53′, 54″ nördliche Breite, 10, 9′, 30″ östliche Länge zeigt die Sternwarte des römischen Collegiums, des Mittelpuncts der jetzigen Stadt. Zwischen den Höhen des Monte Mario, des Vaticans und des Janiculus rechts, dem Pincio und den altbekannten sieben Hügeln links fließt, etwa 200 Fuß breit und zwei große Krümmungen bildend, die Tiber. Von diesen Hügeln mißt der Scheitelpunct des Aventins 273 Fuß über dem mittlern Wasserspiegel des Stromes, 83 mehr als der Pincio, 20 weniger als jenseits die oberste Spitze des Janiculus in der Villa Corsini. Der Boden auf der rechten Seite hat sich unter dem Einfluß von Meeresströmungen, der gegenüberliegende durch Ablagerungen des süßen Wassers von den Gebirgen her bei Einwirkung vulcanischer Kräfte gebildet. Product derselben ist der Tuf, der in abweichenden Formationen dort überall vorkommt. Der Travertin, die vorherrschende Steinart des Geländes auf der linken Flußseite, ist ein Erzeugniß der süßen Gewässer. — Eine besondere Eigenthümlichkeit Roms ist die ungesunde Luft (aria calliva), welche den Aufenthalt während der heißern Monate bedenklich macht; schon den Alten nicht unbekannt, wie die Altäre der Febris, der Hain und Tempel der Mephitis auf dem Esquilin und die bei Livius öfters vorkommende lues bezeugen. Feuchtigkeit und Stagnation in der Atmosphäre dürften Ursache derselben sein, da sie in engen Straßen, durch welche unablässig Bewegung geht und aus denen viele Rauchfänge emporragen, selten fühlbar ist, auf Plätzen dagegen, wie der spanische und derjenige von St. Peter, alljährlich sich bemerken läßt. Deßwegen schützt warme Kleidung neben Vorsicht gegen Morgen-, besonders Abendkühle, um die Thätigkeit der einsaugenden Hautgefäße so wenig als möglich zu hindern. Daher ist auch an Stellen, an welchen die aria calliva ihren Sitz hat, der Schlaf gefährlicher als wachende Regsamkeit. — Fassen wir erst die Geschichte der Stadt in's Auge. — Auf dem palatinischen Hügel, wo vielleicht eine pelasgische Ansiedlung seit früherer Zeit schon bestand, gründete Romulus an dem Feste der Hirtengöttin Pales, den 21. April (nach der einen Zeitrechnung 752, nach der andern 753 Jahre vor Christo) seine Stadt, die alte, nach ihrer Gestalt genannte Roma quadrata. Auf dem quirinalischen Hügel lag die sabinische Stadt. In der Tiefe durch den Esquilin und den Celius begrenzt, nachmals die Subura, Roms belebtester Theil, fließen sodann, durch Servius Tullius erweitert, beide zusammen. Der Brand, welcher Folge des Einfalls der Gallier war, zerstörte außer dem Capitol und wenigen Häusern auf dem Palatinus Alles. Darauf baute jeder sich wieder an, wie er konnte und mochte, daher krumme und enge Gassen, nur daß zwischenein, wozu die italischen Kriege Veranlassung gaben, hervorragendere Tempelbauten, daneben Wasserleitungen und Heerstraßen, von denen die appische (312 v. Chr.) die erste gefestete, angelegt wurden. So dehnte sich Rom allmählig als urbs septicollis aus, die in der Folge ihren siegreichen, alle Länder

unter ihre Herrschaft beugenden Bewohnern als urbs aeterna galt. Nach dem zweiten punischen Krieg erhoben sich, fortwährend größer und schöner ausgeführt, zahlreichere Gebäude. So baute aus der macedonischen Beute Metellus (149 v. Chr.) den Tempel des Jupiters Stator und der Minerva, zum ersten Mal des Marmors sich bedienend. Einheimisch jedoch, sammt aller ihm verwandten Pracht, wurde er erst nach Asiens Unterjochung, obwohl er noch zu Pompeius und Cäsars Zeit bei rascher Erweiterung der Stadt mehr den öffentlichen Bauten sich zuwendete, und Lucius Crassus der erste war, welcher einen Aufwand von 100,000 Gulden für sechs symetrische Marmorsäulen an seinem Haus nicht scheute. Bei allem dem konnte Augustus den Ruhm in Anspruch nehmen, die Ziegelstadt in eine Marmorstadt umgewandelt zu haben. Unter ihm mag deren Bevölkerung auf wenigstens 1,300,000 Bewohner (des Lipsius Annahme von 8 Millionen entbehrt jeder geschichtlichen Begründung), zur Hälfte Freie, zur Hälfte Sclaven, gestiegen sein. Mittelpunct der Stadt war die Niederung, die von dem capitolinischen zu dem palatinischen Hügel sich zieht, wo Tempel an Tempel, Gerichtshallen und Versammlungsörter des Volkes in steigender Pracht und in großartigern Verhältnissen sich erhoben. Schon Julius Cäsar verwendete bei Anlegung seines Forums einzig zum Ankauf von Häusern bei 10 Millionen Gulden. Augustus theilte Rom in 14 Regionen (die jetzigen 14 Rioni sind päpstlichen Ursprungs, ohne alle Berücksichtigung jener). Aber den ersten Imperator übertraf an weitgedehnten und glänzenden Werken der Architectur sein fünfter Nachfolger, Nero, bis dessen Wahnsinn den Brand veranlaßte, welcher die drei schönsten Regionen ganz zerstörte, sieben mehr oder minder beschädigte, nur die vier entlegensten unberührt ließ, und mit denjenigen der Vergangenheit die eigenen Schöpfungen in Schutt verwandelte. Von Domitian bis auf Alexander Severus hinab, dessen berühmtes Septizonium erst im 16. Jahrhundert niedergerissen wurde, diente den Imperatoren die Weltmacht zu wetteifernder Verschönerung ihres Herrschersitzes, dessen Prachtbauten Agrippa zuerst die Thermen hinzufügte. Die Verlegung der Residenz nach Byzanz, wenn gleich nach Theodosius Theilung das Abendland wieder eigene Regenten erhielt, konnte der bisherigen Hauptstadt der Welt in keinerlei Weise hinderlich sein. Bald brachen von Norden her die verwüstenden Drangsale über sie ein. Eine Brandschatzung von 5000 Pfund Gold und 30,000 Pfund Silber, im J. 408 durch den Gothenkönig Alarich ihr auferlegt, zu deren Erlegung Bilder und Zierden der Tempel mußten eingeschmolzen werden, wendete Plünderung und zerstörenden Brand durch denselben zwei Jahre später nicht ab. Nach 35 Jahren wanderten die Schätze der Kirchen und Paläste, mit ihnen der goldene Leuchter, welchen Titus aus dem Tempel von Jerusalem gebracht hatte, in die Hände der Vandalen. Nur das Feuer mochte Leos I. Erscheinen bei Attila von der Stadt abwenden. Darauf wendeten ihr der Ostgothenkönig Theodorich und dessen Tochter Amalasunthe sorgfältig erhaltende Aufmerksamkeit zu. Aber die wechselsweise Vertheidigung der Byzantiner und Gothen, wobei Belisar die alten Bildwerke von Hadrians Mausoleum (die jetzige Engelsburg) unter diese schleudern ließ, sechsmalige Einnahme, jetzt durch diese, dann durch jene, brachte wieder mancherlei Zerstörung. Unter durchgreifender Befestigung des Christlichen mußte ohnedem das Heidnische von selbst in Verfall gerathen. Zur Verödung trugen Hungersnoth, Ueberschwemmungen, unter Gregor dem Ersten die große Pest, wesentlich bei, daher seine Klage: „Rom brennt als menschenleere Stadt.“ Christlicher Anschauung gemäß rief unter dem Anblick sich mehrender Trümmer ein Dichter des achten Jahrhunderts:

„Wahrlich schützten dich nicht der heil'gen Apostel Verdienste,
Längst schon wär'st du, o Rom, ganz von der Erde vertilgt.“

Vieles, was Vandalen und Gothen und der Einwirkung der Zeit und der Elemente entronnen war, ging hierauf an den Stadtkämpfen der Barone und ihrer Vasallen zu Grunde. Unter Gregor VII. fraß in zweimaliger Einnahme durch Kaiser Hein-

rich IV. das Feuer Manches, ungleich mehr bei Robert Guiscards Eroberung, erst von der Porta Flaminia bis zum Campus Martius beinahe Alles, hierauf denjenigen Theil, der von dem Lateran zu dem Colosseum sich zieht, wahrscheinlich auch denjenigen, der den Celius und den Aventinus begreift, heutigen Tages noch unbewohnt. Daher Hildebrands von Tours Klaglied vom Anfang des zwölften Jahrhunderts:

„Nichts ist, Roma dir gleich, da fast nur in Trümmern du prangest.“

Im J. 1257 hätte der Senator Brancaleone 140 antike Gebäude, von den Baronen in Burgen verwandelt, wie er mit andern bereits gethan, schleifen lassen, wäre er nicht durch den Adel gestürzt worden. Mit dem Anfang des 14. Jahrhunderts wirkte, außer Pest und Erdbeben, die Verlegung des päpstlichen Sitzes nach Avignon, in dessen Folge innere Parteiung, zu allgemeiner Verwilderung, Entvölkerung, allartigem Verfall. In dieser Zeit geschah es, daß ein Legat die Steine des Colosseums zum Kalkbrennen ausbot. Wohl suchte Bonifacius IX. nach erfolgter Rückkehr der Päpste wieder einige Ordnung zu schaffen; da trat aber das 30jährige Schisma ein, unter welchem an Herstellung nicht konnte gedacht werden. Martin V. entriß einige Kirchen dem unvermeidlichen Einsturz. Nicolaus V. begann den Bau des vaticanischen Palastes; Pius II. bemühte sich, der fortschreitenden Zerstörung des Alten Einhalt zu thun; Sixtus IV., durch den König von Neapel auf die Gefahr der engen und krummen Gassen in der Nähe der Engelsburg aufmerksam gemacht, erweiterte dieselben, jedoch auf Kosten einiger alterthümlichen Ueberreste. Thätig für Verschönerung der Stadt erwies sich erst Alexander VI., den ebensowohl ein großartiger Sinn für das Preiswürdige als eine maßlose Neigung für das Verwerfliche hervorhob. Unter Leo X. gewann das Marsfeld wieder Ansiedler; bei längerem Leben hätte er an die Stelle des zerstörenden Nachgrabens nach Alterthümern ein planmäßiges treten lassen. Roms Einnahme und Besetzung durch kaiserliche Truppen brachte allem, was zu der Stadt Bestem ferner hätte können vorgekehrt werden, unvermeidliche Hemmung. Pius III. verhängte Todesstrafe gegen die Zerstörung alter Denkmäler. Pius IV. und Gregor XIII. setzten fort, was in umfangsreichem Maßstabe erst Sixtus V. vollführte, obgleich seinen Verschönerungen auch mancher werthvolle ältere Bau, wie das Septizonium Severs und das alte Patriarchium, aufgeopfert wurde. Von seiner Zeit an haben alle Päpste bis auf Gregor XVI. hinab, die Verschönerung der Stadt, die Vermehrung der Kunstschätze sich angelegen sein lassen. Daß sie bei jenem dem Einfluß des Kunstgeschmackes ihrer Zeit, der der Erhaltung des Alterthümlichen nicht immer förderlich war, ein häufig verderbliches Uebergewicht einräumten, ist mehr zu beklagen, als zu rügen. Welche Wirkung die französische Revolution auf Rom übte, wissen wir; unter Bonapartes Herrschaft schmolz die Einwohnerzahl auf zwei Drittheile herab; sie hob sich nach Pius VII. Rückkehr bis zum Ende des Pontificats Gregors XVI. wieder auf 170,000. Auch an restaurirender Fürsorge hat es seit Pius VII. kein Papst fehlen lassen. Einzig Leo XII. verwendete in kurzer Regierungszeit auf die Ausgrabungen am römischen Forum 750,000 Scudi, ohne einen dieser Summe entsprechenden Erfolg zu erzielen, weil die Unterstützung unbeschäftigter Armen als Zweck damit sich verband. Was die christliche Weltstadt unter der Herrschaft der anarchischen Bösewichte unserer Tage werden mußte, hat sich bei kurz dauerndem Walten derselben gezeigt. — Geschichte Roms als Staat. Nach achthalb Jahrhunderten erstreckte sich die Herrschaft der kleinen Stadt, welche Romulus auf dem palatinischen Hügel gegründet, über die reichsten Länder und bestgeordneten Völker der damals bekannten drei Erdtheile. Erst hat sie unter den sieben Königen, die bei langer Regierung eines jeden einander folgten, sich im innern durch wohlberechnete Einrichtungen gefestigt, nach außen durch glückliche Kriege und umsichtige Bündnisse erweitert. Den siebenten König, Tarquinius Superbus, dessen Wesen der Beiname bezeichnet, verjagten die Adelsgeschlechter, welche, als Senat mit zwei Consuln an der Spitze, die oberste

Gewalt an sich zogen. Jene, im Gegensatz zu dem gemeinen Haufen (plebs) ausschließlich das Volk (populus) genannt, zeichneten sich im Rath durch Weisheit, im Krieg durch aufopfernden Heldenmuth, in Allem durch Hochsinn aus. Lange war das etruscische Veji Rom gefährlichster Feind, bis es in zehnjährigem Krieg bezwungen wurde. Da brach eine größere Gefahr hervor in dem Einfall der senonischen Gallier. Roms Fortdauer stand damals in Frage. Marcus Manlius und Marcus Furius Camillus vorzüglich haben es gerettet, dieser auch dadurch, daß er die Auswanderung nach Veji verhinderte, lieber die Bausteine dieser zerfallenden Stadt zum Wiederaufbau der eigenen zu verwenden rieth. In dem nachmaligen Streben der Plebejer um Gleichberechtigung rangen sie den Patriciern Schritt für Schritt Stelle um Stelle, Würde um Würde ab; das Ogulnische Gesetz, welches jenen noch das Pontificat und das Augurat zugänglich machte, vollendete, die spätere Abänderung der Centurieneintheilung sicherte dieselbe. Unter diesen innern Reibungen wurden dennoch die Lateiner, die Herniker, die Aquer, bald darauf die Samniter, die Etrusker, die Gallier besiegt. Von ganz Italien stand einzig Tarent noch nicht unter Roms Obergewalt. Ihrer sich zu erwehren, rief es den epirotischen König Pyrrhus zu Hilfe. Anfangs bei Heraclea siegreich, wurde derselbe vier Jahre später geschlagen, und im J. 260 v. Chr. erkannte von dem cisalpinischen Gallien bis zu seiner äußersten Südspitze ganz Italien die Stadt des Romulus als Herrin. Sofort warf sie das Auge auf das nahe Sicilien, wo Carthago mit Macht waltete. Drei Kriege mit dieser mächtigen Handelsstadt bilden Roms Geschichte während eines halben Jahrhunderts. In dem frühesten derselben erscheint die erste römische Kriegsflotte; er endete mit Abtretung des Carthagischen Antheils an der Insel. Während des Friedens wurden Sardinien und Corsica genommen, was zu dem zweiten punischen Krieg führte. In diesem schien nach der Schlacht von Cannä Roms Untergang unvermeidlich, aber Senat und Volk wetteiferten in ungebeugtem Starkmuth. Dieser rettete die Stadt. Nach 16jährigem Kampf erlag Charthagos Macht bei Zama dem Feldherrntalent des großen Publius Cornelius Scipio. Zu dem dritten Krieg wurden die Carthager durch die Römer gezwungen, denn dem alten Cato schien die Zerstörung ihrer Stadt eine gebieterische Nothwendigkeit. Diese erfolgte nach der muthvollsten Gegenwehr durch den jüngern Scipio (150 v. Chr.); Africas Nordküste wurde hiedurch zu einer römischen Provinz. Vorher schon hatten Kriege mit den Königen von Macedonien und Syrien, in Spanien und mit den Liguriern begonnen. Derjenige mit dem letzten Philipp von Macedonien und seinem Bundesgenossen, dem König von Illyrien, brachte durch reiche Beute den Römern Steuerfreiheit, verwandelte beide Länder in Provinzen. Gleiches Loos hatte Griechenland, nachdem Mummius im gleichen Jahr, in welchem Carthago fiel, Corinth zerstört hatte; einzig Athen und Sparta blieben frei. Pergamus ward durch Vermächtniß seines letzten Königs, Spanien nach hartnäckigem Kampfe und frevelhafter Tücke unterworfen. Marius schlug die tief in Italien vorgedrungenen Cimbern und Teutonen, Sulla brach die bedrohlich gewordene Macht der Bundesgenossen; endlich standen sich diese beiden Feldherren in offenem Bürgerkriege gegenüber, der mit Aechtung des Marius endigte. Das war der Anfang der innern Fehden, in denen Haupt um Haupt sich erhob: der jüngere Marius, Pompeius, Julius Cäsar, Crassus, Antonius, Octavianus, bald mit einander geeinigt, bald mit zahllosen Schaaren auf dem Schlachtfelde zum blutigen Streit sich begegnend. Doch wurde zwischenein Mithridates besiegt, Judäa abhängig gemacht, Syrien wie Phönicien in eine Provinz verwandelt, Gallien unterworfen, gegen die Parther mit wechselndem Glück gestritten. Die Seeschlacht bei Actium (31 v. Chr.) war in den innern Kriegen die letzte; Antonius tödtete sich, Octavian mochte fortan allein und ungehindert walten; der Herr, von welchem in Anwandlung von Verachtung Jugurtha gesprochen, war gefunden. Ob auch die republicanischen Einrichtungen und Benennungen unberührt bleiben, das unermeßliche Reich war eine Einzelnherr-

schaft geworden, es gehorchte einem Kriegsherrn (Imperator), der die oberste militärische und richterliche Gewalt vereinigte und in dem Senat ein schmiegsames Werkzeug fand. Dennoch durchdrang den Riesenkörper immer noch das Streben nach Erweiterung. Aethiopien, Rhätien, Noricum, Dalmatien wurden ihm angefügt, nach Teutschland dehnte er sich aus, selbst Britannien lag ihm nicht zu ferne. Octavians (der durch den Beinamen Augustus beehrt worden) vier nächste Nachfolger zeichneten sich durch die scheußlichste Entartung, mit der empörendsten Grausamkeit gepaart, aus. In Nero erlosch das Haus der Cäsaren; der Name (in dem Wort Kaiser jetzt noch fortlebend) wurde zum Titel, mit dem des Augustus verbunden. Flavius Vespasianus eröffnet eine Folge besserer Regenten, einzig durch den blutdürstigen Domitian, des milden Titus Bruder, unterbrochen. Von diesen unterwarf Trajan Dacien und Mesopotamien, Hadrian zog des Reiches Ostgrenze an den Euphrat zurück, Marcus Aurelius führte glückliche Kriege gegen die Marcomannen und Quaden. Mit ihm hatte das römische Reich seinen Höhepunct erreicht. Der fortschreitenden Glaubenslosigkeit, die schon in Julius Cäsars Tage hinaufreicht, fehlte deren unvermeidlicher Begleiter, der Sittenverfall, nicht; er griff auf schauervolle Weise um sich und verzehrte in raschem Wirken alle innere Kraft. Es hätte sich auch hier von Fortschritt sprechen lassen. Neben dem Senat verfügte zwischenein die Leibwache (die Prätorianer, welche Septimius Severus auf 50,000 Mann erhöhte), hinwiederum auch dieser oder jener Theil des Heeres über die höchste Gewalt. Die Prätorianer gaben und nahmen dieselbe; oft mordeten sie den Günstling, den sie kurze Zeit zuvor erhoben hatten. Kriege gegen die Germanen, die Gothen, die Perser wurden noch mit wechselndem Glücke geführt. Claudius II., Aurelianus, Tacitus, Probus (268—282) waren bessere Regenten; darum konnten sie noch das Vordringen der Feinde hindern. Die Christenverfolgungen, deren grausamste und weitreichendste durch Decius und Diocletian verhängt wurden, lähmten die gebrochene Macht noch mehr. Nach Diocletian und Maximinian standen sich hintereinander mehrere Befehlshaber als Cäsaren gegenüber; den letzten derselben, Licinius, besiegte Constantin im J. 323, der sofort Alleinherrscher blieb. Kräftigte er das Reich durch Anerkennung des Christenthums, so schwächte er es durch Verlegung des Herrschersitzes nach Byzanz, durch Vermehrung der Angestellten und, was dessen nothwendige Folge, der Steuern. Von seinen Nachfolgern waren Julianus siegreich gegen die Alemannen und Franken, Valens gegen die Gallier und Britannier, Gratian abermals gegen die Erstgenannten. Nicht ohne Kämpfe gegen Nebenbuhler konnte darauf Theodosius, welchem der Beinamen der Große gegeben worden, die Alleinherrschaft behaupten. Aber er theilte sie unter seine beiden Söhne Honorius und Arcadius; jenem wies er die abendländischen (zu denen auch Nordafrica gezählt ward), diesem die morgenländischen Provinzen zu; und fortan durch ein volles Jahrtausend bestehen beide neben einander, jedes den Vorrang in Anspruch nehmend (s. Griechisches Kaiserthum.). — Zur Residenz des abendländischen Reiches machte Honorius erst Mailand, hierauf Ravenna. Unter ihm wurde Italien durch die Gothen verwüstet, ging Spanien an die Vandalen verloren, setzten Alemannen, Franken und Burgundionen in den nördlichen Provinzen sich fest, wurde Britannien aufgegeben. Valentian III. führte die Regierung als willenloses Werkzeug seiner Mutter Placidia. Unter ihm nahmen die Vandalen Africa in Besitz, drangen die Hunnen bis nahe an Rom vor. Seine Wittwe Eudoxia rief aus Rache gegen Petronius Maximus, der sie zur Vermählung mit ihm gezwungen, Geiserich aus Africa hinüber. Jenem, im J. 455 ermordet, folgten in 21 Jahren sieben Imperatoren, deren letzter, Romulus Augustulus zu Ravenna der Herrschaft entsagte. Sie ging an den Rugier Odoaker als König über. Diesen besiegte der Ostgothe Theodorich, der ganz Italien sich unterwarf. Gegen dessen Nachfolger sandte Justinian seine Feldherren Belisarius und Narses, um die Halbinsel wieder für das oströmische Reich zu gewinnen. Es gelang, und ein Exarche

verwaltete von Ravenna aus das Land. Bald jedoch wanderten, es heißt von Narses gerufen, (was jedoch Baronius bezweifelt) die Longobarden in Oberitalien ein, in Unteritalien gründeten sie mehrere Herzogthümer, Neapel, Amalfi und Gaeta verwandelten sich in Republiken; das Gebiet des Exarchen beschränkte sich auf die Küstenstrecke am adriatischen Meer, auf die jetzigen Marchen und auf Rom. Hier aber gewann schon Gregor II. (715—731) unter der Bedrängniß durch den Exarchen bei Kaiser Leos III. bilderstürmendem Vorschreiten eine unabhängigere Stellung, da, außer Rom 16 andere Städte und 7 der Campagna das Oberhaupt der Kirche als weltlichen Oberherrn anerkannten. So war das abendländische Kaiserthum, die Mutter des morgenländischen, erloschen, als Carl der Große im J. 800 den durch die empörten Römer vertriebenen Papst Leo III. an seinen Sitz zurückführte, worauf ihm dieser, als der König am ersten Weihnachtstag vor dem Altar der hl. Apostel Petrus und Paulus auf den Knien lag, eine Kaiserkrone aufs Haupt und ihn unter lautem Jubelruf der Völker als römischen Kaiser begrüßte, was der Byzantiner Michael I. zehn Jahre später anerkannte. Somit war das abendländische Kaiserthum wieder hergestellt, nicht an ein Volk, sondern an eine Person geknüpft, deren Krönung als des weltlichen Hauptes der Christenheit dem geistlichen Oberhaupt vorbehalten bleiben mußte, von dem sie zum ersten Mal ausgegangen war. Die große Idee der beiden Gewalten, deren Verwirklichung allein den Völkern eine würdige Stellung, dem Einzelnen mit der wahren Freiheit ein zuträgliches Maß von Recht verbürgen würde, war damit ins Leben getreten. Jene beiden höchsten Güter sind in dem Maße verkümmert worden, in welchem der Uebermuth des materiellen Schwertes das geistige abstumpfen zu können wähnte. — Eine weitere Geschichte des abendländischen Kaiserthums in seinem tausendjährigen Bestehen, gehört Teutschland an (s. d. Art. Reich, teutsches). — Wer ein Bild des alten Roms vor Augen führen wollte, müßte ausgehen von seinen Ringen (Foris), auf denen das Leben jener Zeit in der vielartigsten Fülle sich bewegte; wer einen Ueberblick über das neue Rom geben will, muß mit dessen **Kirchen** beginnen, die ihn zu einem rückwärts laufenden Zeitenstrom von achtzehn Jahrhunderten in unmittelbare Beziehung setzen. — Ihre Zahl wird insgemein zu 365 angegeben; statistisch genau mag sie nicht sein, auch sonst zum Jahr 1851 nicht vollkommen passen, da während der französischen Herrschaft deren mehrere entweder der Verschönerungslust oder den Nachgrabungen nach alten Ueberresten haben weichen müssen. Beträchtlich jedoch dürfte jene Zahl nicht sich vermindert haben. Aber wie viele sind nicht heutigen Tages noch, an welche irgend eine bedeutende Erinnerung aus dem Gesammtleben der Kirche an irgend ein denkwürdiges Ereigniß, an irgend eine unter den mannigfaltigen christlichen Beziehungen hervorragende Persönlichkeit sich anknüpft! Hiezu noch das christlich oder das künstlerisch Merkwürdige, wodurch so manche sich hervorhebt! — Unter allen ragen hervor, wie an Ansehen und Bedeutung, so an Alter, zum Theil an Größe, auch an innerem Schmuck, die fünf Patriarchal-Basiliken, die nebst St. Croce in Gerusalemme und S. Sebastian die sieben Kirchen sind, deren Pforten bei dem Anfang der Jubeljahre geöffnet, bei deren Ende geschlossen, von den Wallfahrern als Stationskirchen besucht werden. Neun andere Kirchen sind Collegiatkirchen, von 50, die letztgenannten beiden inbegriffen, führen 50 Cardinalpriester, von 16 andern ebensoviele Cardinaldiaconen den Titel. (Die sechs Cardinalbischöfe sind über die sechs sogenannten suburbicarischen Sprengel gesetzt.) Die 81 ehemaligen Pfarrkirchen hat eine Bulle Leos XII. auf 54 beschränkt. Zu ihnen gehört jedoch manche Kirche mit einem Cardinalstitel. Ob unter allen St. Peter in Vinculis, oder die Kirche der hl. Pudenziana, oder irgend eine andere (dem Bestehen, nicht dem Bauwerk nach) die älteste seie, wird sich schwerlich mehr ermitteln lassen. Jene soll im J. 126 Alexander I. geweiht haben, gewisser ist es, daß diese entweder im J. 145 oder 162 geweiht, hierauf St. Maria in Trastevere im J. 224 durch Calixt I. gebaut wurde, zur Ehre der hl. Jungfrau die erste. Wir

wollen sofort die bemerkenswerthesten Kirchen Roms in folgender Reihe aufführen: I. die fünf Patriarchalkirchen; II. die Kirchen mit Cardinalspriestertitel; III. die Kirchen mit Cardinalsdiaconentitel; IV. die übrigen bemerkenswerthern Kirchen. — I. Patriarchalkirchen. — 1) Die „Mutter aller Kirchen der Stadt und der Welt,“ der eigentliche Sitz des Oberhauptes der Kirche (daher die feierliche Besitznahme derselben) ist die Kirche des hl. Johannes vom Lateran, im Mittelalter Basilica Salvatoris, auch Basilica Constantiniana genannt, weil dort Kaiser Constantins Palast stand, den er den Päpsten schenkte, zugleich die Kirche dabei gründete. Den Namen des hl. Johannes erhielt sie erst durch Lucius II. um das J. 1144. In dem anstoßenden Palast wohnten durch das frühere Mittelalter die Päpste, in der Kirche wurden sie beigesetzt, dieselbe war ihr Augapfel, sie statteten sie mit den vorzüglichsten Reliquien, mit allen Kostbarkeiten an Gold, Silber und Edelgesteinen aus. Sergius III. (904—911) baute sie neu; unter Clemens V., der seine Residenz nach Avignon verlegte, brannte sie ab bis auf die Capelle Sancta Sanctorum, in welcher ehemals vornehmlich die Häupter der Apostel Petrus und Paulus verehrt wurden. Vieles ist durch dieses Papstes Nachfolger für die Kirche gethan, dabei manches Ueberbleibsel aus älterer Zeit zerstört worden. Die Herstellung in ihrer jetzigen Gestalt begann unter Pius IV., der durch Michel Angelo den Dachstuhl des Hauptschiffes mit seiner reichvergoldeten Decke schmücken ließ. Vollendet wurde die Kirche erst durch Clemens XII. mit Aufführung ihrer Vorderseite, im Innern durch die prachtvolle Ausstattung der Capelle Corsini. Die Kirche hat fünf Schiffe und eine Länge von 384′. Die reichste Capelle vermöge der Auswahl der kostbarsten und seltensten Gesteine und vier vergoldeter Bronzesäulen aus dem Tempel des capitolinischen Jupiters (die Sage versetzt sie in Salomos Tempel) ist diejenige der Familie Borghose. In neuester Zeit hat auch das Haus Torlonia eine solche hergerichtet. Unter vielem Sehenswerthen weilt der Beschauer gerne bei dem Bild Bonifacius VIII. von Giotto. Von der Loggia der Vorderseite ertheilt der Papst am Himmelfahrtsfeste den Segen. Fünf allgemeine Concilien, 14 Provincialsynoden (die letzte unter Benedict XIII.) wurden in dieser Kirche gehalten. In ihr ertheilt der Cardinalvicarius die hl. Weihen. In dem an die Kirche anstoßenden Kreuzgang finden sich noch viele christliche Merkwürdigkeiten aus dem ehemaligen Bauwerke. — 2) S. Peter im Vatican. An der Stelle des kleinen Bethäuschens, welches Papst Anaclet über dem Grab des hl. Petrus erbaut, ließ Kaiser Constantin eine Basilica aufführen, von seinem Namen ebenfalls Constantiniana, von seinem Rang Augustissima, nach dem Thor, durch welches die Pilger zu den geheiligten Ueberresten daherzogen Limina apostolorum genannt. Urbis et orbis ecclesiarum speculum et decus heißt sie nach ihrer jetzigen Gestalt in einer Bulle Benedicts XIII. vom J. 1726. Die Reichthümer an allen Arten gottesdienstlicher Erfordernisse aus den kostbarsten Stoffen, die im Lauf der Jahrhunderte einst in dieser Kirche sich gehäuft hatten, sind vielleicht bloß von denjenigen der Sophienkirche in Constantinopel übertroffen worden. (Eine Ueberschau derselben aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts in der Geschichte Innocenz III. Bd. II. S. 191 ff.) Nicolaus V. dachte an einen neuen Bau; aber erst Julius II. ließ durch Bramante den Plan dazu entwerfen, von ungleich größerem Umfange als der bisherige. Am 6. April 1506 wurde zu dem Pfeiler der hl. Veronica (jeder der 4 Pfeiler, auf denen die Kuppel ruht, ist gerade so groß als die Kirche der Trinitarier bei den vier Brunnen) der Grundstein gelegt. Julius II. erlebte noch die Vollendung aller vier, zusammt den Bogen, welche die Kuppel tragen sollten. Unter Leo X. leiteten Julian Gamberti de Sangallo, der Dominicaner Jucundus von Verona und Raphael den Bau. Sie verstärkten die Pfeiler und verwandelten Bramante's griechisches Kreuz in ein lateinisches. Sangallo's Neffe kehrte unter Paul III. wieder zu Bramante's Plan zurück. Nach zwölf Jahren erhielt derselbe durch Michel-Angelo wesentliche Verbesserungen, besonders die staunenswerthe Erhöhung und Erweiterung der Kuppel,

der Größe des Pantheons gleich kommend. Sein Nachfolger war unter Pius IV. Barrozi, genannt Vignola, welchem unter Gregor XIII. della Porta folgte. Den 12. Febr. 1578 hielt dieser Papst in der endlich vollendeten gregorianischen Capelle das erste Hochamt. Mit erneuter Thätigkeit setzte Sixtus V. durch Fontana den Bau fort, so daß am 14. Mai 1590 die Kuppel bis auf die Laterne vollendet, unter Gregors XIV. kurzer Regierung deren Aeußeres, unter Clemens VIII. im J. 1603 deren Inneres vollendet ward. Nach Pauls V. Absicht, den untern Raum zu erweitern, kam der Baumeister Carl Maderno wieder auf das zweckmäßigere und augenfälligere lateinische Kreuz (die jetzige, ungleich würdigere Gestalt der Kirche) zurück. Am 21. Febr. 1606 begann die Abtragung des alten Baues, am 7. Mai des folgenden Jahres wurde in einer Tiefe von 60 Palm (40') der erste Grundstein zu dem neuen gelegt. Nach fünf Jahren stand der Porticus, über welchem die Riesenbilder von Christus und der zwölf Apostel sich erheben, vollendet. An der bronzenen Decke des Pantheons ließ Urban VIII. zum Theil die gewundenen Säulen und den Baldachin über dem Hauptaltar, der höher ist als der farnesische Palast (der höchste in Rom) verfertigen und weihte am 18. November (an welchem einst Sylvester I. die constantinianische Basilica geweiht) 1626 in feierlichster Weise die gesammte Kirche. Alexander VII. ließ mit einem großen Reichthum sinnbildlicher Verzierungen an der äußersten Ostseite den Stuhl Petri aufrichten und außerhalb derselben die zwei großartigen Säulengänge erbauen, welche von beiden Seiten des Platzes zu der Vorhalle führen. Clemens XI. schmückte dieselben mit 44 großen Standbildern. Pius VI. fügte, mit der Pracht des Ganzen im Einklang, die neue Sacristei hinzu. Die Raumverhältnisse der Kirche sind folgende: Länge von der Thüre bis zu St. Peters Stuhl 837 Palm, Weite des Querschiffes 607 Palm, Höhe vom Fußboden bis zu dem Gewölbe 207 Palm, Durchmesser der Kuppel 190 Palm, Höhe vom Fußboden bis zu deren Schlußstein 557 Palm, Höhe von dem Fußboden bis zu dem Kreuz über der Kuppel 611 Palm. Der ganze Bau hatte bis zum J. 1694 (somit die neue Sacristei nicht gerechnet) 46,896,000 Scudi (über 100 Millionen rheinische Gulden) gekostet. Der Reichthum und die Würdigkeit des Heiligthumes entspricht dem Ernst und der Größe der Kirche vollkommen. Hinter dem Hauptaltar (seine Stirnseite ist nach Osten gewendet), an welchem einzig der Papst celebriren darf, führen zwei Marmortreppen hinab zu dem Haupteingang der sogenannten Confessio des hl. Petrus; um das Geländer derselben brennen stets 150 Lampen, deren Zahl an besondern Festen vermehrt wird. Auf dem Altar selbst empfängt das neugewählte Oberhaupt der Kirche die Huldigung der Cardinäle. Rechts von demselben für den Eintretenden ist das Erzbild des hl. Petrus, auf dem Thron sitzend und den Segen spendend, dessen Fuß von den Vorübergehenden geküßt wird. In einem der Pfeiler der linken Seite werden die großen Reliquien aufbewahrt: das Schweißtuch, ein Stück des hl. Kreuzes, die Lanze des Longinus. An dem mittelsten Eingang in die Kirche betritt man die runde Porphyrplatte, auf der einst die römischen Kaiser gekrönt wurden. Außer Christina von Schweden und den letzten Stuarts haben viele Päpste der jüngsten Jahrhunderte in dieser Kirche ihre Denkmäler. Das ausgezeichnetste ist dasjenige von Clemens XIII. durch Canova ausgeführt; dasjenige von Pius VII. ist von Thorwaldsen. In der Stanza capitolare der Sacristei wird die Dalmatica Kaisers Carls des Großen aufbewahrt, mit der die Kaiser als Domherrn von St. Peter bekleidet wurden. Die unterirdischen Räume (Sagre grotte vaticane) bewahren einen überreichen Schatz von Denkmälern aus der alten Kirche. In ihnen steht auch der Altar, welcher die Körper der hl. Apostelfürsten umschließt. Die Kirche hat, wie St. Johann einen Cardinal-Erzpriester mit einem Prälaten als Stellvertreter; dreißig Canoniker, insgesammt apostolische Protonotare, dann eine große Zahl Beneficiaten und andere Cleriker bilden den zahlreichen Clerus derselben. — 3) S. Paul außerhalb der Mauern, an der Straße, die nach Ostia führte. Sie galt als die Kirche des

Patriarchen von Alexandria. An der Stelle, an welcher der Apostel Paulus enthauptet worden, errichtete Papst Anaclet eine Capelle, die ebenfalls durch Constantin in eine Kirche, doch nicht so ansehnlich wie die beiden bereits angeführten, verwandelt wurde. Der ungemeine Zulauf der Gläubigen machte bald eine Erweiterung nothwendig. Theodosius und sein Sohn Honorius ließen einen neuen Bau aufführen. So stand diese Kirche zu Anfang des fünften Jahrhunderts kostbar ausgestattet, bei Geiserichs Einfall verschont und durch Fürsorge der Päpste fortwährend geziert, bereichert, mit Einkünften ausgestattet. In der Beute, die er von den Hunnen gewonnen, fand Carl der Große die Mittel, Papst Leo III. deren Wiederaufbau, nach großer Beschädigung durch ein Erdbeben, möglich zu machen, sie mit größern Kostbarkeiten zu versehen als vorher. Ihre bronzenen Thüren, die bei der jüngsten Feuersbrunst gerettet wurden, sind ein sehenswerther Rest byzantinischer Arbeit. Spätere Päpste bis auf Sixtus V. hinab, haben ihr fürsorgliche Aufmerksamkeit zugewendet, was später von Innocenz XIII. und Benedict XIV. abermals geschah. Dieser ließ die Mosaiken herstellen, die Reihen der päpstlichen Bildnisse fortführen. Das Merkwürdigste waren ihre achtzig Säulen aus den kostbarsten Steinarten (Paonazetto, parischem Marmor und seltenem Granit); denn bevor die neue Peterskirche gebaut worden, war St. Paul die geräumigste aller Kirchen Roms; ihre Länge betrug 603 Palm, die Breite ihrer fünf Schiffe 308 Palm, die Höhe des Mittelschiffes 138 Palm. Am 17. Juli 1823, merkwürdiger Weise an dem Jahrestag der Einnahme Roms durch die Gallier und des großen Brandes unter Nero, einen Monat vor Pius VII. (der einst in dem anstoßenden Benedictinerkloster die Ordensgelübde abgelegt hatte) Lebensende wurde sie aus Unachtsamkeit von Arbeitern ein Raub der Flammen, wobei der empfindlichste Verlust in der Zerstörung jener seltenen Säulen bestand. Gleich nach seiner Erhebung auf den päpstlichen Thron faßte Leo den Gedanken ihrer Wiedererbauung. Die Mildthätigkeit der Gläubigen sollte ihn hiebei unterstützen, die Kirche unter Beibehaltung der frühern architectonischen Verhältnisse hergestellt werden. Mit großer Regsamkeit wurde unter ihm und seinen beiden Nachfolgern das Werk betrieben. Vierundvierzig Monolithen aus gesprenkeltem Granit vom Simplon, mit Capitälen von carrarischem Marmor, über ihnen 42 marmorne Bogen, begränzen das Mittelschiff. Am 5. October 1840 hatte Gregor XVI. die Freude, das Querschiff weihen und die erste Messe darin celebriren zu können, an dessen päpstlichem Altar, worunter St. Pauls Gebeine ruhen, die ausgesuchtesten Marmorarten vereinigt sind. Eine Hauptzierde der Kirche werden sechs geschliffene Säulen aus ägyptischem Alabaster bilden, wovon vier aus einem einzigen Stück, ein Geschenk Mehemed Alis. — In dem anstoßenden Benedictinerkloster werden die Bogen des Kreuzganges größtentheils von geschlungenen Säulen getragen; heidnische und christliche Inschriften und mancherlei sehenswerthe Ueberbleibsel schmücken dessen Wände. — 4) St. Maria Maggiore, von ihrem Erbauer, Papst Liberius (352—366), die liberianische Basilica, von dem wunderbaren Ereigniß, welches durch Schnee, der am 5. August gefallen, Stelle und Umfang der zu erbauenden Kirche bezeichnet, Maria zum Schnee, von der dort aufbewahrten Krippe des Erlösers Maria del Presepio, später gewöhnlich Maria die größere genannt. Der Palast an der Kirche, einst Residenz mancher Päpste, galt als Wohnung des Patriarchen von Antiochien, wenn er nach Rom käme. Von Sixtus III. an (432—440), der die Kirche in der ehemaligen Basilikenform neu baute, haben zu reicher Ausstattung derselben viele Päpste beigetragen. Die Mosaiken, mit welchen jener sie schmückte, sind in ihrer ursprünglichen Anlage (nur diejenigen in der Kirche St. Costanza sind älter) noch erhalten und gehören zu dem Sehenswürdigsten was Rom in dieser Kunstform aufzuweisen hat. Sie bilden einen Cyclus von Begebenheiten aus dem Leben Jacobs, Mosis und Christi, gemäß der alten christlichen Anschauung von den drei Zeitaltern: vor dem Gesetz, unter dem Gesetz, und unter der Gnade. Eine andere Reihe von Mosaiken hat zwischen den

J. 1288—1292 Jacob de Turrica gefertigt. Gregor XIII. legte den geraden Weg an, der von dieser Kirche zu dem Lateran führt. Sixtus V. baute aus den Steinen des Septizoniums die prachtvolle sixtinische Capelle, ihr gegenüber Paul V. die noch glänzendere paulinische oder borghesische, zu welcher er die kostbarsten Marmorarten und andere werthvolle Steine in den ausgesuchtesten Exemplaren verwenden ließ. Die drei Grabmäler der Päpste Sixtus V., Clemens VIII. und Paul V. gewähren mit der reichen Fülle ihrer Stand- und Hochbilder einen imposanten Anblick. Sehenswerth sind auch diejenigen von Nicolaus IV. und Clemens IX.; tiefgedacht und mit der Sinnigkeit jener Zeit durchgeführt, ist das des Cardinals Gonsalvo vom J. 1299. Manches Merkwürdige aus älterer Zeit ist in dem Gang aufgestellt, welcher um einen kleinen Hof unter der Wohnung der Domherren sich zieht. Ihre jetzige Gestalt, namentlich die Vorderseite, erhielt sie durch Benedict XIV., die reiche Taufcapelle ist ein Werk Leos XII., früher Erzpriesters dieser Kirche. Am 6. August 1835 krönte Gregor XVI. als Ausdruck des Dankes für das Erlöschen der Cholera, das Bild der hl. Jungfrau mit dem Kinde in der Capelle Borghese. In dieser Kirche wurde im J. 1075. Gregor VII., während er die hl. Messe las, von Cencio, dem Sohn des Präfecten von Rom, gefangen genommen, alsbald aber durch das Volk wieder befreit. Den Gottesdienst in St. Maria Maggiore versehen außer einer großen Zahl Beneficiaten und Capellane 16 Chorherren unter einem Cardinalerzpriester. In der Weihnacht hält der Papst in dieser Kirche das Hochamt und an Maria Himmelfahrt ertheilt er von ihrer Loggia den Segen. — 5) S. Lorenzo außerhalb der Mauern, an der Straße nach Tivoli. Kaiser Constantin baute über der Puzzolangrube, in welche der Leib des Archidiacons Laurentius gebracht worden war, eine Basilica, nachher durch Sixtus III. und die Freigebigkeit der Galla Placidia, Theodosius des Großen Tochter, verschönert. Eine spätere Herstellung sammt Errichtung der Vorhalle verdankte sie Honorius III., der am 9. April 1217 in dieser Kirche Peter von Courtenay sammt seiner Gemahlin Jocante als lateinischen Kaiser von Constantinopel krönte. Wandmalereien und Mosaiken aus jener Zeit sind noch sichtbar. Nicolaus V. und Sixtus IV. haben gleichfalls um sie sich verdient gemacht. Ihre 22 Säulen von Granit und Cipollino, verschieden in ihrem Durchmesser, sind von heidnischen Bauwerken genommen. Der Fußboden aus dem zwölften Jahrhundert verdient besonders angemerkt zu werden, ebenso ein antikes Sarcophag (am Eingang rechts) mit Hochbildern, die eine Vermählung darstellen. In der Confession ruhen die Gebeine der hl. Stephanus und Laurentius. Die Hallen des anstoßenden Klosters (vielleicht durch Clemens III. gebaut) bilden ein kleines Museum von christlichen Inschriften aus den benachbarten Katakomben, neben Ueberresten heidnischer Bildwerke, unter diesen ein Sarcophagdeckel mit der Pompa circensis. — II. Cardinalskirchen mit Priestertitel, denen die beiden nächstfolgenden, weil sie ebenfalls den Rang von Basiliken (s. d. A.) haben, mögen vorangestellt werden. 1) St. Croce in Gerusalemme, ebenfalls durch Constantin zur Ehre des zu Jerusalem wieder gefundenen hl. Kreuzes gebaut, Basilica Sessoriana genannt, von dem römischen Bürger Sessorius, dem der Grund gehörte, auf welchem die Kirche sich erhebt, auch Heleniana, von des Kaisers Mutter, deren Bitte er mit diesem Bau willfahrte. Gregor II. (715—731) baute sie neu, Leo III. stellte sie her und Lucius II. (1144) erneuerte sie durchweg. Sixtus V. legte die gerade Straße an, die von ihr nach St. Maria Maggiore, wie Benedict XIV. diejenige, die nach dem Lateran führt. Er drückte ihrem Innern, wie ihrem Aeußern, den Geschmack seiner Zeit auf. Links vom Hauptaltar steigt man in die Capelle der hl. Helena hinab, in welche sie Erde von der Kreuzigungsstätte soll gebracht haben. In dieser befinden sich zwei sehr alte Standbilder der Apostel Petrus und Paulus und schöne Mosaiken an der Decke. In einer obern Capelle werden die Reliquien verwahrt, an denen diese Kirche besonders reich ist. Der Titel dieser Kirche wird meist spanischen Cardinälen verliehen. — 2) S. Sebastian, in älterer Zeit Basilica Apostolorum

Petri et Pauli genannt, weil deren Leiber eine zeitlang dort ruhten. Auch diese Kirche liegt außerhalb der Mauern, an der ehemaligen appischen Straße, nahe bei dem Eingang in die Katakomben des hl. Calixt. Wann sie erbaut wurde, ist ungewiß, sicher nur, daß Gregor der Große dort seine 37ste Homilie hielt. Honorius III. ließ in dieselbe den Leib des Heiligen, von dem sie den Namen trägt, aus dem Vatican bringen. Pius V. setzte fünf Altäre in die Kirche. Wegen ihres Reliquienreichthumes und den anstoßenden Katakomben stand sie stets in hohem Ansehen. In diese führt auf der linken Seite eine Treppe hinab; man kann aber jetzt nicht mehr weit darin vorangehen. Der Cardinal Scipio Borghese, Pauls V. Neffe, baute die Kirche gleichsam neu. Clemens XI. legte die Capelle Albani zur Ehre des hl. Fabian an. — Nun folgen die übrigen 48 Cardinalskirchen in alphabetischer Ordnung. — 1) St. Agnes außerhalb der Mauern, an der nomentanischen Straße. Hier, wo das Grab der hl. Agnes schon in der Mitte des vierten Jahrhunderts durch Pabst Liberius mit Marmorplatten geschmückt worden, baute Papst Symmachus um das J. 500 eine Kirche, die von Honorius I. (626) neu aufgeführt wurde. Der Cardinal Emil Sfondrati nahm im J. 1605 deren Ausbesserung vor. Dabei ist dem Bau viel Alterthümliches geblieben und sind einzelne Antiken zu christlichem Gebrauch verwendet worden. Der Boden rings um die Kirche hat sich dergestallt erhöht, daß man jetzt auf 45 Stufen in dieselbe hinabsteigt. In ihr werden alljährlich am 21. Januar die beiden Lämmer geweiht, deren Wolle zu Verfertigung der Pallien dient. 2) S. Agostino. Die Kirche, welche der Cardinal d'Estouteville, Erzbischof von Rouen, im J. 1480 baute und deren Vorderseite für eine der Zierlichsten in Rom galt, wurde nach einem Brand durch den Architekten Bonvitelli wieder hergestellt. Ein Marienbild, bei Constantinopels Eroberung durch die Türken aus St. Sophia gerettet, steht in großer Verehrung, in noch größerer, wie die vielen Kostbarkeiten beweisen, mit denen es geschmückt ist, ein Marmorbild derselben mit dem Kinde von Sansovino. In dieser Kirche ist Raphaels Freske, den Propheten Isaias vorstellend, das berühmteste Kunstdenkmal. — 3) S. Alexius und Bonifacius, auf dem Aventin, früher eine der zwanzig privilegirten Abteien Roms. Das erste geschichtliche Datum über diese Kirche ist ihre neue Einweihung durch Honorius III. Vor dem Hauptaltar steht die Confession, eine gewölbte Capelle mit zehn Säulen, in welcher der hl. Alexius ruht. Die Bildsäule des Cardinals Bagni († 1661) wird ihrer meisterhaften Ausführung wegen gerühmt. — 4) St. Anastasia, am Fuß des palatinischen Hügels, durch Leo III., Innocenz III., Sixtus IV., Urban VIII., zuletzt durch ihren Titularen, den Großinquisitor von Portugal, Nuno da Cunha Altayde neu gebaut. An dieser Kirche wohnte einst der heilige Hieronymus. Außer zwölf antiken Säulen ist der privilegirte Altar, der von jenem den Namen trägt und im 13. Jahrhundert errichtet wurde, das einzige Ueberbleibsel der Vergangenheit. — 5) Basilica der XII Apostel, ursprünglich bloß von Philipp und Jacob genannt. Der byzantinische Feldherr Narses überließ Pelagius I. (550—560) die Steine von Constantins Thermen zum Bau dieser Kirche und übergab ihren Geistlichen die Hut der benachbarten Trajanssäule. Den jetzigen Bau ließ Clemens XI. aufführen, die Vorderseite jedoch wurde erst im J. 1827 durch Johann Torlonia, Herzog von Bracciano angefügt, nur die Vorhalle ist noch aus der Zeit Julius II. Das Deckengemälde der Kirche stellt den Triumph des Franciscanerordens dar. Die Kirche, 380 Palm lang, ist durch schöne Marmorsäulen in drei Schiffe getheilt. Die Grabmäler des Cardinals Peter Riario, Neffen Sixtus IV., Clemens XIV. mit den Bildern der Unschuld und Mäßigkeit von Canova, dann des Kupferstechers Volpato, von eben demselben, gehören zu den Sehenswürdigkeiten. An die Kirche stößt das Kloster der Minoriten, dem einst Sixtus V. und Clemens XIV. angehörten. — 6) St. Balbina. Man weiß, daß diese Kirche durch Gregor den Großen geweiht, im J. 1488 durch den Cardinal Marco Barbo, Pauls II. Neffen, hergestellt wurde; ihr Inneres

ließ Cardinal Peter Arigoni im J. 1600 verzieren. Sie steht nur an zwei Tagen des Jahres offen, bloß an diesen wird Gottesdienst darin gehalten. — 7) S. Bartholomäus auf der Insel. Kaiser Otto baute diese Kirche und schenkte ihr einen Arm des hl. Adalberts, Bischofs von Prag. Erst im J. 1160 erscheint sie unter ihrem jetzigen Namen. Alexander III. weihte sie. Damals war die Residenz des Cardinalbischofs von Porto an dieselbe angebaut. Sie hat häufig durch Ueberschwemmungen gelitten. Ein schöner Tabernakel wurde bei der ersten Besetzung Roms durch die Franzosen zerstört, die vier Porphyrsäulen, auf denen er ruhte, stehen in dem neuen Flügel des vaticanischen Palastes. — 8) S. Bernhard an den Thermen. Erst im J. 1593 wurde ein Gebäude der diocletianischen Thermen durch die Gräfin Catharina von St. Fiore den Carthäusern verkauft und in diese Kirche verwandelt, an welche Clemens IX. den Cardinalstitel von S. Salvator in Laura verlegte. Das Gewölbe mit seinen achteckigten Tafelungen ist noch ein Rest des diocletianischen Bauwerkes. — 9) S. Calixt, jenseits der Tiber, eine der frühesten Kirchen in diesem Stadttheil, die schon von Gregor III. (731—741) restaurirt wurde. Der berühmte Cardinal Moroni ließ an dieselbe einen Palast bauen, welchen Paul V. den Benedictinern als Ersatz für ihr Kloster auf dem Quirinal zuwies. Von vielen ausgezeichneten Cardinälen, die von dieser Kirche den Titel trugen, nennen wir nur Gregor XVI. und Lambruschini. Die Vorhalle zeichnet sich durch christliche Inschriften und sehr alte Malereien aus. Die reiche Bibliothek des Klosters wurde von den Franzosen gestohlen; einzig die durch ihre herrlichen Miniaturen berühmte Bibel, angeblich von Carl dem Großen, kam wieder zurück. — 10) St. Cäcilia, ebenfalls jenseits der Tiber. Urban I. (223—230) weihte das Haus, welches die Heilige bewohnte, von der die Kirche den Namen trägt, zu dieser. Cardinal Sfondrati ließ sie erneuern, wobei von den alten Mosaiken und Gemälden vieles verloren ging. Ersatz gewährten die im J. 1599 aufgefundenen Ueberreste der enthaupteten Heiligen. Der silberne Sarg, dritthalb Centner schwer, in welchen Clemens VIII. dieselben legen ließ, ist sammt den 90 silbernen Lampen, die stets vor der Confession und vor den Altären der untern Kirche brannten, eine Beute der republicanisirenden Franzosen geworden. Ein umfangsreicher Vorhof führt zu der Vorhalle der Kirche. Die Grabmäler der Cardinäle Esston (Engländer † 1398) und Fortiguerra († 1473) schmücken die innere Wand der Vorderseite. Zierlich ist das Marmorbild der Heiligen unter dem Hochaltar, dieser selbst ein bilderreiches Werk des Mittelalters, über demselben Mosaiken aus der Zeit Paschalis I. (817—824). Die zweite Capelle auf der Epistelseite, war das Badezimmer, in welchem die Heilige den Tod litt. Sie ruht mit einigen andern Heiligen in der unterirdischen Kirche, der sogenannten Confessio. — 11) S. Clemens, an der Straße, die von dem Colosseum nach dem Lateran führt. Mag es auf sich beruhen, daß Clemens I. hier gewohnt habe, und daß bald nach seinem Tode das Haus in eine Kirche sei verwandelt worden, so ist doch gewiß, daß Hieronymus derselben erwähnt. Manches davon rührt noch aus der Zeit Paschalis II. (1099—1117) her, denn bei ihrer Wiederherstellung durch Clemens XI. trat in dieser Beziehung eine Schonung ein, die leider selten angewendet wurde. Die Kirche hat noch die alte Gestalt mit Vestibulum und Atrium. Die Mosaiken aus dem 12. Jahrhundert sind gut erhalten, die alten Gemälde Masaccios in der Leidenscapelle, die Geschichte der hl. Catharina und des hl. Clemens darstellend, sind restaurirt worden. — 12) S. Chrisogono, an den ehemaligen Thermen des Severus, schon durch Gregor III. wieder hergestellt. Einige Päpste, wie Urban VI. und Eugen IV. bewohnten einen an die Kirche anstoßenden Palast, so auch Cardinal Bembo und Paul V., die von dieser Kirche den Titel führten. Die 22 jonischen Säulen ihres Innern, aus ägyptischem Granit, sollen in den erwähnten Thermen gestanden haben. — 13) S. Eusebio, am Anfang der Straße nach Präneste, jetzt S. Gregorio und Andrea. Hier, glaubt man, habe der Palast des Kaisers Gordian gestanden. Der Kirche geschieht bereits Erwähnung in den

Acten von Gelasius I. (492—496). Dem hl. Eusebius weihte sie Gregor IX. Durch Gregor XVI. wurde der Titel auf St. Andreas und Gregorius auf dem Monte Celio übergetragen, Kirche und Kloster (ehemals der Cölestiner) den Jesuiten übergeben, die es zu einem Haus für geistliche Uebungen bestimmten. In dieser Uebertragung wollte Gregor XVI. die Kirche und das Kloster ehren, in welche sein großer Namensvorfahr das Haus der Anicier verwandelt und welchem als Camaldulenser der Nachfolger selbst angehört hatte. In der Capelle des hl. Gregors, an welche die Celle stößt, die er einst bewohnte, ist seine Geschichte in erhabener Arbeit des 15. Jahrhunderts dargestellt. Aus der gleichen Zeit ist der schöne Tabernakel in der Capelle Salviati. Von drei Capellen neben der Kirche hat diejenige des hl. Andreas berühmte Fresken von Dominichino und Guido Reni; eine solche von dem Letztgenannten schmückt die Capelle der hl. Sylvia, Gregors Mutter; in der dritten, St. Barbara, wird der Marmortisch bewahrt, an welchem Gregor täglich zwölf Arme gespeist haben soll. In dem Kloster befindet sich eine auserlesene, kostbare Bibliothek. — 14) S. Giovanni e Paolo, Kirche zweier Brüder, Martyrer, an der Stelle, wo einst ihr Haus stand, einst Kirche des hl. Pammachius. Ihr Porticus ist noch aus der Mitte des 13. Jahrhunderts, das übrige im J. 1726 durch Cardinal Paolucci ausgeführt worden. Von dem Kloster, welches nach manchem Wechsel zuletzt an die Passionisten überging, hat man, da es auf der obersten Höhe des Celius liegt, eine herrliche Aussicht. In der Kirche liegt der berühmte Cardinal Garampi begraben. — 15) S. Girolamo dei Schiavoni. Eine kleine Kirche am Tiberufer, in der Nähe des Hafens, durch Nicolaus V. den von den Türken vertriebenen Slavoniern eingeräumt. Sixtus V., der aus Illyrien oder Dalmatien seine Herkunft ableitete, ließ sie durch Martin Lunghi, den ältern, und Dominicus Fontana neu bauen und setzte Chorherren an dieselbe. Das innere Bauwerk zeigt gute Verhältnisse und hat einige geschätzte Gemälde aufzuweisen. — 16) S. Lorenzo in Lucina. Der Cardinal, welcher diesen Titel führt, ist in der Ordnung der Priester der Erste, sowie die Kirche selbst eine der ältesten Pfarrkirchen ist, gestiftet von einer frommen Frau, Namens Lucina. Einen spätern Bau hat Cölestin III. (1191—1198) geweiht. Am Hauptaltar ein gekreuzigter Christus von Guido Reni. In der Kirche liegt der berühmte Maler Poussin begraben, welchem Chateaubriand als französischer Botschafter ein Denkmal setzen ließ. — 17) S. Lorenzo in Panis Perna. Hier sollen die Bäder der Agrippina, Neros Mutter, gestanden haben. Der jetzige Bau wurde durch Gregor XIII. ausgeführt. Clemens XIV. hatte diesen Titel. — 18) S. Marcellus und Petrus, vielleicht auf dem Boden der Thermen des Nero, wenigstens sind in der Nähe alte Wasserleitungen gefunden worden. In ihrer jetzigen Gestalt wurde sie durch Benedict XIV. gebaut, der von ihr den Titel führte. — 19) S. Marcello, auf dem Corso, von dem Papst Marcellus I. (308—310) genannt. Da sie bei einer Feuersbrunst einstürzte, ließ Clemens VII. sie neu bauen. Sie zeichnet sich durch viele Grabmäler aus. Das anstoßende Kloster gehört den Serviten. — 20) S. Marco, im J. 336 durch den Papst dieses Namens gebaut. Nach einem Schreiben Hadrians I. an Carl den Großen war diese Kirche damals ihrer Mosaiken und Gemälde wegen berühmt. Robert Bandinelli (Alexander III.) führte ihren Titel. Die schöne Decke ist noch aus Pauls II. Zeit. Sehenswerth sind die Mosaiken, welche Gregor IV. (827—844) anfertigen ließ. Durch Cardinal Quirini wurde sie mit Vergoldung und Marmor gleichsam überladen. Aus einem Vorhof steigt man in die Kirche hinab. 20 Säulen von sicilianischem Jaspis trennen das Mittelschiff von den beiden andern. — 20) St. Maria degli Angeli. Erst Pius IV. ließ durch Michel-Angelo die Pinakothek von Diocletians Thermen in diese Kirche verwandeln, an welche er ein Carthäuserkloster stiftete, auch dort Ruhestätte und Grabmal fand. Die Länge der Kirche mißt 406 Palm, ihre Breite 124. In der Kirche sind 16 Säulen vertheilt; die acht, über denen die Kreuzbögen der Decke sich

erheben, sind von orientalischem rothem Granit, jede aus einem einzigen Stück, 23 Palm im Umfang und in verhältnißmäßiger Höhe, ungeachtet von dieser nur 62 Palm zum Vorschein kommen, ihre Grundlage tief unter den jetzigen Fußboden zu suchen wäre. Auf diesem ließ Clemens XI. die metallene Meridianlinie ziehen, nach welcher in Rom die Uhren gerichtet werden. Die herrlichen Gemälde, die in der Peterskirche in Mosaik nachgebildet sind, wurden von dort hieher gebracht. In der Kirche befindet sich das Grabmal des berühmten Cardinals Alciati. Um den Küchengarten des Klosters läuft eine Halle, von 100 Säulen aus Travertin getragen. — 22) St. Maria in Aracöli, einst St. M. de Capitolio, damals Benedictinerkloster, durch Innocenz den Franciscanern zugewiesen, Sitz ihres Generals. Eine Marmortreppe von 124 Stufen, im J. 1348 aus Almosen zu bauen begonnen, führt zu diesem Gipfel des capitolinischen Hügels hinauf, auf welchem die Kirche steht. Sie ist an Heiligthümern, wie an Alterthümern und an Denkmälern eine der reichsten. 22 Marmorsäulen aus dem Tempel des capitolinischen Jupiters bilden drei Schiffe. Von den 21 Capellen, welche um dieselbe sich ziehen, stellt die erste, rechts vom Haupteingange, das Leben des hl. Bernardin von Siena dar, von Pinturicchio gemalt. Eine anstoßende ehemalige Sommerwohnung der Päpste ist von Paul IV. den Franciscanern überlassen worden. — 23) St. Maria sopra Minerva, auf dem alten Marsfeld, wo einst Pompeius dieser einen Tempel errichtet hatte. Pius V. war der erste Cardinal, der von ihr den Titel führte. Mit der Kirche, durch Zacharias I. (741—752) gegründet, ist das Dominicanerkloster verbunden, in welchem der Ordensgeneral wohnt, die Congregation des Index und jeden Mittwoch diejenige der Inquisition sich versammelt. An dem Gebäude ist der Spitzbogenstyl wahrzunehmen, der freilich durch sogenannte Restaurationen vielfach gelitten hat. Rechts vom Hochalter steht Michel-Angelos berühmte Bildsäule Christi. Unter den vielen Grabdenkmälern müssen diejenigen von Leo X. und seinem Nachfolger Clemens VII. (die Kirche gehörte den Florentinern), dann in der Capelle Caraffa Pauls IV., und des unübertroffenen Angelico de Fiesole (sollte das Gemälde in Marien Verkündigungs-Capelle auch nicht von ihm sein, so ist es doch aus seiner Zeit) vornehmlich die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Die Capelle des hl. Thomas von Aquino, in welche seine Gebeine gebracht wurden, ist von Philipp Lippi mit Fresken ausgestattet. In der Capelle Aldobrandini hat Clemens VIII. seine Eltern beisetzen und ihnen ein Denkmal errichten lassen. Benedict XIII., dem Dominicanerorden angehörend, hat ebenfalls sein Grabmal in dieser Kirche. Hier wurden nach Alexanders VI. Tod die zum Conclave versammelten Cardinäle von Cäsar Borgia belagert, durch das Volk aber befreit. — 24) St. Maria della Pace. Hier stand einst eine Pfarrkirche zur Ehre des hl. Andreas. Vor dem Bilde der hl. Jungfrau, was in dieser Kirche verehrt wird, glaubte Sixtus IV. (1471—1484) den Frieden unter den italienischen Staaten erfleht zu haben, weßhalb er einen neuen Bau des Gotteshauses beschloß, der jedoch erst unter seinem Nachfolger zu Stande kam. Raphael malte für die Capelle Chigi die vier Sibyllen, umgeben von einigen Engeln, anderes ist von seinem Schüler Timotheus delle Vite. Die Capelle Cesi zeichnet sich durch Sculpturen aus, die der hl. Brigitta durch Fresken von Peruzzi. Auch Venusti und Maratta haben zu Ausschmückung der Kirche beigetragen. Alexander VII. ließ sie durch Peter von Cortona mit ihrer jetzigen achteckigten Kuppel aufführen. Der zweite Cardinal, der diesen Titel trug, war der bekannte Melchior Klesel. — 25) St. Maria del Popolo, weil großentheils aus Almosen des römischen Volkes gebaut, wo einst die Gärten des Domitianischen Geschlechts sich erstreckten. Dort sollte Nero verscharrt sein, dessen Ueberreste Paschalis II. nach dreitägigem allgemeinem Fasten in die Tiber warf, hierauf die Kirche gründete. Sixtus IV. ließ sie durch Bacio Pinelli neu aufführen und übergab sie den Augustinermönchen, die sie noch heutigen Tages besitzen. Bei aller Modernisirung durch Alexander VII. hat sich von Kunstresten des 15. Jahrhunderts



doch noch Manches erhalten. In der ersten und dritten Capelle rechts und an der Decke des Chors sieht man Gemälde von Pinturiccio. Hinter dem Hochaltar prangen in ausnehmender Farbenpracht Glasgemälde von Sansovino; von ihm und seinen Schülern sieht man geschätzte Sculpturen. Die Capelle Chigi hat Deckengemälde nach Raphaels Zeichnungen; andere Gemälde sind von Annibal Caracci, M. de Caravaggio u. A. Von den vier Standbildern von Propheten an dem Grabmal des Augustin Chigi zeichnet sich besonders dasjenige des Jonas aus, zu welchem Raphael das Modell verfertigte. In der Sacristei und in dem Klostergang (von Pius VII. wieder aufgeführt, weil er unter den Franzosen, als den Gartenanlagen am Pintio im Wege stehend, niedergerissen wurde) ist manches ältere Bildhauerwerk aufbewahrt. — 26) St. Maria in Portico. Wo August den großen Porticus, der zum Theater des Marcellus führte, bauen ließ, und jetzt die Armenherberge der hl. Galla steht, erhob sich durch Johanns I. (523—526) Veranstaltung wegen eines gefundenen Bildes der hl. Jungfrau eine Kirche. Dieses Bild, vornehmlich in Pestzeiten verehrt, wurde durch Alexander VII. in die schöne Kirche St. Maria in Campitelli und auf diese auch der Cardinalstitel übergetragen, doch mit Beibehaltung des ursprünglichen Namens. Thomas Odescalchi ließ die ehemalige Kirche vollends abtragen und an deren Stelle sein Armenhaus errichten. — 27) St. Maria Traspontina, Kirche der beschuhten Carmeliter. Schon zu Hadrians I. (772—795) Zeit stand hier eine Kirche. Unter Pius IV. mußte sie den erweiterten Festungswerken der Engelsburg weichen, worauf sie Pius V. an einer etwas entfernteren Stelle wieder bauen ließ. Franz Toledo, der erste Jesuit, der zur Cardinalswürde erhoben wurde, hatte von ihr den Titel. — 28) St. Maria in Trastevere. Daß diese Kirche von Calix I. (219—223), dessen Namen sie auch in der ältesten Zeit trug, sei erbaut worden, ist weniger gewiß, als daß ihr Julius I. (337—352) den Namen einer Basilica beilegte. Hierauf haben viele Päpste bis auf Innocenz II. und Eugen III. dieselbe geziert und bereichert. Ihre jetzige äußere Gestalt gab ihr Clemens XI. In der Vorhalle sieht man musivische Darstellung aus der Zeit der erstgenannten jener Päpste (reicher sind diejenigen an dem Gewölbe über dem Hauptaltar), auch alt christliche Inschriften und Bildwerke. Die 24 Säulen, welche das Innere in drei Schiffe theilen, sind verschiedener Ordnung und mit ungleichen Capitälern, was schon auf frühe Zeit ihrer Erbauung zurückweist. Die Decke des Hauptschiffes mit vergoldetem Schnitzwerk wurde nach Dominichinis Angabe ausgeführt; in deren Mitte ist sein Gemälde, Maria in der Herrlichkeit des Himmels. Der Altar des Cardinals von Alençon († 1397), links im Querschiff, zeichnet sich durch vortreffliche Bildwerke aus. — 29) St. Maria in Via, wegen eines Marienbildes, welches, auf einen Ziegel gemalt, über dem Wasser eines Brunnens soll geschwommen haben, durch Alexander IV. an einer Gasse aufgeführt. Die Serviten, denen diese Kirche gehört, ließen sie im J. 1594 neu bauen, wobei Cardinal Bellarmin, der ihren Titel trug, sie wesentlich unterstützte. — 30) St. Maria della Vittoria; durch die Carmeliter-Barfüßer gebaut. Ihr Ordensbruder P. Dominicus von Jesu Maria fand um's J. 1618 in dem böhmischen Dorf Starkowitz ein durch die Unkatholischen verunehrtes Marienbild. Er nahm es mit sich in die Schlacht am Weißenberg und feuerte damit das katholische Kriegsvolk an. Nach dem Sieg brachte er es nach Rom, wo es in feierlicher Procession in diese Kirche gebracht wurde, welcher Paul V. ihren gegenwärtigen Namen beilegte. Katholische Fürsten haben dieselbe in der Folge mit erbeuteten Waffen und Fahnen geschmückt. Noch jetzt werden die Siegestage von Lepanto und Wien (12. Sept. 1683) in dieser Kirche gefeiert. Das Bild, mit reichen Kostbarkeiten geschmückt, ist bei einem Brand im J. 1833 zu Grund gegangen. Das Innere der Kirche ist mit Marmor, Stucco, Vergoldung und Gemälden im Geschmack jenes Jahrhunderts reich verziert. Unter den Fresken von Dominichini hebt sich besonders die hl. Dreieinigkeit hervor. Die Gruppe der hl. Theresia von

Bernini ward einst allgemein bewundert. Für den gefundenen Hermaphrodit, jetzt eine Hauptzierde des Louvre, ließ einst der Cardinal Scipio Borghese die Vorderseite der Kirche und die zu ihr hinanführende Treppe bauen. — 31) S. Martin und Sylvester, auch S. Martin ai Monti. Ueber der unterirdischen Bethalle des hl. Sylvester, aus der er mit den versammelten Bischöfen zum Concilium von Nicäa zog, baute Symmachus I. (498—514) eine Kirche, dem hl. Bischof Martin geweiht. Sergius II. und Leo IV. verschönerten dieselbe; Bonifacius VIII. übergab sie den Carmelitern der alten Observanz, deren General (dieser hat seinen beständigen Sitz in dem anstoßenden Kloster) Anton Filippine in der Mitte des 17. Jahrhunderts eine Erbschaft von 70,000 Scudi auf die Kirche verwendete. Poussin und Tosta haben die Wände gemalt. — 32) S. Nereus und Achilles, an der appischen Straße. Cardinalpriester dieser Kirche kommen schon am Ende des fünften Jahrhunderts vor. Erst Johann I. (523—526), sodann Leo III. bauten sie neu; Sixtus IV. ließ sie aus dem Verfall herstellen, dem sie wieder zu unterliegen drohte, als Clemens VIII. ihren Titel dem berühmten Baronius ertheilte. Dieser erneuerte sie mit möglichster Schonung der ehevorigen Gestalt, durch die Inschrift: Nihil demito, nihil minuito, nec mutato, die Nachfolger zu ähnlichem weisem Maßhalten auffordernd. — 33) S. Onofrio. Der Einsiedler von Furcapolena baute dieselbe unter Eugen IV. aus Almosen zur Ehre des ägyptischen Einsiedlers Onofrio. In einer Capelle desselben liegen die Cardinäle Madruzzi begraben. Pius VI. führte von ihr den Titel. Die Vorhalle ist von Domenichino gemalt, die Bilder anderer berühmter Maler schmücken die Kirche und die Capellen. An der linken Seite findet sich Tassos Grabmal, der im J. 1595 bei den Hieronymiten des angebauten Klosters starb, ein Meisterwerk des jetzt lebenden Bildhauers Fabris. Vor dem Kloster steht die Eiche, unter welcher der hl. Philipp Neri so oft zu den versammelten Gläubigen sprach, eine Stelle, die zugleich über Rom und seine Umgebungen den reizendsten Ueberblick gewährt. — 34) S. Pancrazio. Wo Felix I. (269—275) den Martyrertod litt, baute der nächste Erbe seines Namens eine Kirche. Sicherer besiegelte an dieser Stelle der phrygische Jüngling Pancratius seinen Glauben mit Hingabe des Lebens. Ihm weihte Symmachus I. die neu gebaute Kirche, in welcher Innocenz III. den aragonischen König Peter II. krönen ließ. Im J. 1798 bei dem französischen Einbruch wurde sie ganz verwüstet, ihres kostbaren Marmors beraubt. Pius VII. ließ sie herstellen, die vier Porphyrsäulen, die den Tabernakel tragen, aus dem Quirinal wieder dahin bringen. — 35) S. Peter in Montorio, auf dem höchsten Punct des Janiculus, der einst das Castell des Ancus Martius trug. Die gewichtigsten Schriftsteller, unter ihnen Baronius, verlegen die Kreuzigung Petri hieher und zwar in die Stelle des Klosterhofes, an welcher Ferdinand der Katholische und Isabella von Castilien im J. 1502 durch Bramante die noch stehende runde Capelle bauen ließen. In ihrem Boden ist eine Oeffnung, durch die man in die Tiefe hinabsieht, in der einst das Kreuz aufgerichtet wurde. Jene Regenten veranstalteten auch den neuen Bau der Kirche durch Bacio Pinelli. In ihr stand einst Raphaels berühmte Verklärung, die bei ihrer Rückkehr aus Paris in den Vatican gebracht wurde. Die Capelle Borgherini hat Sebastian del Piombo nach Michel-Angelos Zeichnungen gemalt. In der zweiten Capelle erkennt man den Styl von Perugino. In der dritten, von Julius II. angelegt, sind an den Grabmälern aus seinem Geschlecht schöne Sculpturen von Bartholomäus Ammanato. Ebenso Sehenswerthes bieten die Capellen der linken Seite; z. B. die dritte eine durchbrochene Brustlehne von antiken Säulen aus Giallo antico, Sallusts Gärten entnommen. — 36) S. Pietro in Vincolis, durch Leo den Großen gebaut. In dieser Kirche werden die Ketten aufbewahrt, mit denen der hl. Petrus in Jerusalem und in Rom gefesselt gewesen und die bei ihrer Berührung sich sollen vereinigt haben. Die Vorhalle mit ihren achteckigten Säulen wurde unter Julius II. durch Bacio Pinelli gebaut. Zwanzig cannellirte dorische

Säulen von parischem Marmor (zwei andere sind von Granit) theilen das Innere in drei Schiffe. Die bronzenen Thüren des Schrankes, welcher die Ketten bewahrt, sind von dem florentinischen Meister Anton Pollajuolo, dessen und seines Bruders Peters Grabmal links am Eingange steht. Unweit davon ist das berühmte Relief, wie Petrus dem Engel die Ketten übergibt, durch den Cardinal von Cusa veranstaltet. In der Capelle des hl. Sebastians das Mosaikbild desselben aus der Zeit des Papstes Agatho (678—682), dann die Grabmäler der Cardinäle Margotti und Agucci mit ihren Bildnissen von Domenichino. An der andern Seite steht das unvollendete Grabmal Julius II. von Michel-Angelo mit dem vielgepriesenen Standbild des Moses zwischen Lea und Rahel von dem gleichen Künstler, die vier andern nach seinen Modellen. — 37) St. Pressede, eine edle Römerin, aus deren Haus 23 Christen zum Marterthume auszogen. Im Mittelschiffe der Kirche sieht man den marmornen Brunnenrand, in welchen die Heilige deren Blut sammelte. Die Kirche war ein Cardinalstitel schon zu Ende des fünften Jahrhunderts. Die symbolreichen Mosaikbilder, womit Paschalis I. (817—824) das Gewölbe über dem Hochaltar der neuerbauten Kirche schmücken ließ, haben sich gut erhalten. Unter diesem Papst wurden 2300 heilige Leiber aus verschiedenen Begräbnißstätten in diese Kirche versetzt. Cardinal Johann Colonna brachte aus dem Kreuzzug des Jahres 1223 die Säule, an der Christus gegeißelt worden, welche jetzt in einer eigenen, der vormaligen Capelle des hl. Zeno (ebenfalls mit Mosaiken ausgestattet) steht. Der hl. Carl Borromeo, von dem ein Stuhl und der Tisch, an welchem er die Armen speiste, hier aufbewahrt wird, hat manche Erneuerungen des Innern vornehmen lassen. Das Grabmal des Cardinals Cetti († 1474) ist sehenswerth. Das anstoßende Kloster gehört seit Innocenz III. Zeit den Vallombrosanern. — 38) St. Prisca. Die Sage läßt hier das Haus von Aquila und Priscilla stehen, welche zuerst den hl. Paulus beherbergten, das marmorne Gefäß in einer der Capellen ihm zum Taufbecken dienen. Durch Cardinal Giustinianis Umgestaltung (um's J. 1600) mag an dieser Kirche manches Alterthümliche verloren gegangen sein. Unter den Franzosen wurde sie sammt dem Kloster verkauft; ein Cardinal brachte sie hernach an sich und schenkte sie den Augustinern von St. Maria del Popolo, die sie wieder zum Gottesdienst herrichteten. — 39) St. Pudenziana. Hier soll der Senator Pudens gewohnt haben, welchen Petrus dem christlichen Glauben gewann. Von der einen seiner Töchter hat diese, von der andern die eben erwähnte Kirche den Namen. Beide stehen einander sehr nahe. In St. Pudenziana sind jetzt zwei Kirchen, deren die eine den Namen des hl. Pastors trug, mit einander verbunden. Viele Päpste haben im Lauf der Jahrhunderte daran gebaut und verändert, so daß außer dem Portal aus älterer Zeit wenig mehr sich erhalten hat. Das Wesentlichste sind ältere Glasmalereien in der Capelle S. Pastore. Durch ein eisernes Gitter auf dem Fußboden blickt man in eine Vertiefung hinab, welche die Reliquien von 3000 Martyrern in sich fassen soll. — 40) Quattro Coronati, so genannt von vier, die einen sagen Soldaten, die andern Bildhauern, die sich geweigert hätten Götzenbilder zu fertigen, deßwegen unter Diocletian gemartert worden seien, deren Leiber bei einem neuen Bau im J. 1620 aufgefunden wurden. Dieser Kirche erwähnt aber schon Gregor der Große; Leo IV. (847—856) erweiterte sie. Paschalis II. führte sie neu auf, da die Normannen unter Robert Guiscard dieselbe zerstört hatten, Paschalis verband einen päpstlichen Palast damit, welchen Kaiser Sigismund bei seiner Romfahrt bewohnte. Eine Capelle des hl. Sylvesters, in die man rechts im ersten Vorhof tritt, hat noch Malereien aus der Geschichte jenes Papstes und Kaiser Constantins, die in die Zeit Innocenz II. (1130—1143) hinaufreichen. — 41) S. Quirico e Giulitte, unfern des von Innocenz III. gebauten Thurmes der Conti. Diese Kirche wurde hergestellt durch Sixtus IV., einiges daran geschah durch den Cardinal Alexander von Medici (Leo XI.). Besondere Merkwürdigkeiten sind nicht zu erwähnen. — 42) St. Sabina, unter Cölestin I. (422—432)

gebaut. Honorius III., der an dieser Kirche einen Palast besaß, überließ dieselbe dem hl. Dominicus, und noch jetzt wird in dem Klostergarten ein von ihm gepflanzter Oelbaum gezeigt. Dem Verlangen Sixtus V., in dieser Kirche päpstliche Capelle zu halten, mußte von ihrer alterthümlichen Einrichtung manches geopfert werden. Clemens IX. verwandelte die Celle, welche der hl. Dominicus bewohnte, in eine Capelle. Die kostbaren Säulen von grünem Granit, die den neuen Flügel des vaticanischen Museums (durch Pius VII. eröffnet) zieren, standen einst an der Seitenvorhalle dieser Kirche. Schöne Gemälde von Sassoferrato verherrlichen die Capelle des hl. Dominicus; diejenigen in der Capelle des hl. Hyacynths sind von der Malerei Lavinia Fontana und den Gebrüdern Zuccari. Die Thüren des mittleren Einganges aus Cypressenholz zeigen Schnitzwerk aus dem zwölften Jahrhunderte, doch ist ein Theil davon zu Grunde gegangen. Die 24 Marmorsäulen im Innern sind (was in Rom selten) alle gleich. Die Hallen des Klosterhofes werden von 103 kleinen Marmorsäulen getragen; jene zeigen noch Reste von Darstellungen aus dem Leben des Ordensstifters. — 43) S. Silvestro in Capite. Paul I. (757—768) ließ diese Kirche auf den Grund einer früher bestandenen aufführen, um deren Herstellung später Clemens VIII. und der Cardinal Franz von Dietrichstein sich verdient machten. Um das Mittelschiff der Kirche ziehen sich viele Capellen, zum Theil mit guten Gemälden ausgestattet. Das anstoßende Kloster (für Frauen der hl. Clara) ist eines der schönsten in Rom. — 44) S. Sisto, an der appischen Straße. Innocenz III. verwendete viel auf Verschönerung dieser Kirche. Sein Nachfolger Honorius III. übergab sie dem hl. Dominicus, welcher Klosterfrauen seines Ordens in dieselbe einführte. Sie wurden durch Pius V. in gesundere Lage auf dem Quirinal versetzt. Die Kirche ist unbedeutend, meist verschlossen. In einem Theil des ehevorigen Klostergebäudes wird jetzt Stempelpapier bereitet. — 45) S. Stephano rotondo oder al Monte Celio; nicht ein alter Tempel, wie viele vorgeben, sondern in seiner runden Gestalt schon durch Simplicius I. (467—482) erbaut. Nicolaus V. stellte diese Kirche von Grund aus her, verkleinerte sie aber. Ursprünglich hatte sie je nach den vier Weltgegenden vier Bogenhallen, eine Kuppel in der Mitte von 20 ungleichen Säulen getragen. Lange galt sie als eine der ausgezeichnetern Kirchen Roms, mit kostbaren Marmorplatten und Mosaiken geziert. Gregor XIII. vereinigte dieselbe mit dem teutschen Collegium. Darauf haben die Jesuiten, denen sie noch jetzt gehört, durch Pomarancio und Tempesta die manchartigen Marter der ersten Christen an der umkreisenden Mauer darstellen lassen. — 46) St. Susanna, wo einst die berühmten Sallustischen Gärten sich verbreiteten. Wurde auch nicht durch den hl. Cajus (283—296) an dieser Stelle eine Kirche gebaut, so bestand doch eine solche schon im fünften Jahrhundert. Leo III. erwies sich besonders freigebig gegen dieselbe, was nach Jahrhunderten der Cardinal Rusticucci und Camilla Peretti, Sixtus V. Schwester, wiederholten. Die Kirche ist hübsch, aber ohne besondere Merkwürdigkeiten. — 47) S. Thomas in Parione, durch Innocenz II. gestiftet, im J. 1582 erneuert, der Erinnerung werth, weil der hl. Philipp Neri mit Ausnahme des Diaconats alle Weihen darin erhalten, und Francesca Romana eine besondere Vorliebe für dieselbe hatte. — 48) St. Trinita de Monti, am Abhange des Pincio, wo einst Lucullus seine Gärten hatte. Der hl. Franz von Paula wählte diese Stelle zu Gründung eines Convents seines Ordens. Sie gefiel dem nach Neapel ziehenden König Carl VIII. so wohl, daß er ihn zu dessen Bau unterstützte, welchem sein Nachfolger Ludwig XII. es gleich that. Leo X. fügte neue Geschenke bei, so wie auch das französische Königshaus. Die Treppe, die von dem spanischen Platz hinaufführt, wurde unter Innocenz XIII. aus Mitteln angelegt, die der französische Botschafter Stephan Gouffier zu diesem Zweck hinterlassen. Dafür beraubten die Republicaner die Kirche ihrer werthvollen Gemälde und brachten dieselbe sammt dem Kloster durch Verwandlung in eine Caserne in gänzlichen Verfall. Ludwig XVIII. übernahm wenig-

stens hier eine Restauration; er ließ beide herstellen. Leo XII. übergab das Kloster den Damen du sacré Coeur, damit Mädchen durch sie theils erzogen, theils unterrichtet würden. Auch die ausgezeichneten Gemälde sind wieder zurückgekehrt, wie die Kreuzabnahme von Daniel Volterra, welche Raphaels Verklärung an die Seite gesetzt wird, andere aus der Schule von Perugino, eines von Giulio Romano: wie der Heiland der hl. Magdalena als Gärtner erscheint; von neuern dürfen eine Madonna von Philipp Veit, und Fresken von Tunner und Steinle erwähnten werden. — III. Cardinalskirchen mit Diaconstitel. 1) S. Adrian, einst Sergius und Bacchus einer der ältesten Titel. Alexander VII. versetzte die ehernen Thore dieser Kirche an den Lateran. — 2) St. Agatha alla Suburra, auch de Goti, weil die von Constantin gebaute Kirche bald nachher in die Gewalt der arianischen Gothen fiel. Mehrere Cardinäle, wie Friedrich Borromeo und Carl von Lothringen, haben sich deren Ausschmückung angelegen sein lassen. Franz Barberini verdankt sie gute Gemälde. — 3) S. Angelo in Pescheria, so genannt von dem nahen Fischmarkt, durch Stephan III. (752—757) in den Porticus der Octavia gebaut. Pius VII. hat sie wieder hergestellt. Die von der Bruderschaft der Fischhändler dem hl. Andreas gewidmete Capelle (rechts) hat Gemälde von Innocenz Tacconi, einem Schüler Annibal Caracci's. Acht Chorherren versehen an derselben den Gottesdienst. — 4) S. Cesareo, auf den Thermen Caracallas. In dieser Kirche wurde Eugen III. zum Papst gewählt. Clemens VIII. erneuerte sie, doch ohne gänzliche Einbuße ihrer alterthümlichen Einrichtung. Die schönen Mosaiken sind nach Cartons von Arpini ausgeführt. Vier Säulen von Brocatello tragen die Decke des Tabernakels. — 5) S. Cosmas und Damian, durch Felix V. (526—530) auf den Grund eines alten Tempels (man fand dort die Stadtplane, die jetzt im Capitolinischen Museum zu sehen sind) errichtet. Die Mosaiken aus seiner Zeit (somit die ältesten in Rom) sind wohl erhalten. Im Verlauf der Zeit wurde der Boden ringsumher so erhöht, daß Feuchtigkeit der tiefer liegenden Kirche Schaden brachte. Urban VIII. ließ 20 Palm höher einen neuen Fußboden legen, auf diesem Capellen und Altäre errichtete, so daß dadurch eine obere und eine untere Kirche entstanden ist. Aus dieser führen einige Stufen noch tiefer hinab in ein Gewölbe, in welchem der hl. Felix II. (dessen Reste in einem Marmorsarge unter Gregor XIII. aufgefunden wurden) während seiner Verfolgung die hl. Messe soll gelesen haben. — 6) S. Eustachio, in der Nähe des Pantheons. Die Legende des Heiligen, der zur Zeit Vespasians und Titus lebte, ist bekannt. Cölestin III. baute die ihm geweihte Kirche neu. Die Päpste Gregor IX., Alexander IV., Johann XXII., Pius III., Paul III., Innocenz XIII. führten von ihr den Titel. In dem Glockenthurme hängen Glocken der zerstörten Stadt Castro. Der Leib des Heiligen liegt in einer kostbaren antiken Porphyrwanne. An der Kirche besteht ein Capitel von neun Chorherren und mehreren Beneficiaten. — 7) S. Giorgio in Velabro, Velum aureum. Unter Gregor dem Großen war mit derselben eine ansehnliche Abtei verbunden. Die Vorhalle der Kirche durch Clemens IX. hergestellt, zeigt viele alterthümliche Reste. Die Kirche selbst ist nicht besonders groß. Sechszehn nach Ordnung und Gestein verschiedene Säulen stehen im Innern, dessen Hauptaltar aus dem zwölften Jahrhundert herrühren dürfte. — 8) S. Lorenzo in Damaso. Vermuthlich benützte Papst Damasus I. (366 bis 384) die Ueberreste des nahe gelegenen Theaters des Pompeius zum Bau dieser Kirche. Urban III., der zuvor von ihr den Titel führte, erwähnt in einer Bulle 67 Pfarrkirchen, die derselben unterworfen seien. Jetzt macht sie sich bemerklich durch viele aufbewahrte Reliquien. Cardinal Raphael Riario ließ sie sammt dem Palast, in dessen Vorderseite sie verbunden ist (jetzt die Cancellaria und Wohnung des Vicekanzlers der römischen Kirche), nach Bramantes Plan neu aufführen. Cardinal Alexander Farnese bereicherte sie mit Fresken und Gemälden; Franz Barberini erweiterte den Vorplatz; andere Titularen traten in die Fußstapfen der Genannten.

Am Schluß des vorigen Jahrhunderts wurde die Kirche durch die Franzosen verwüstet. Pius VII. stellte sie her; seitdem ist das Capitel an dieselbe zurückgekehrt, auch das berühmte Kreuzesbild, welches mit der hl. Brigitta soll gesprochen haben. Von mehreren Grabmälern im Innern nennen wir bloß die des Cardinals Scarampi, unter Calixt III. (1455—1458) Anführers der päpstlichen Flotte gegen die Türken, des Cardinals Sadolet und des Dichters Annibal Caro. — 9) St. Maria in Aquiro, was von den equirischen Spielen, die in dieser Gegend gehalten wurden, abgeleitet wird. An der Stelle der bisherigen baute Gregor III. (731—741) eine neue Kirche. Schon zu des hl. Ignatius Zeit bestand an derselben eine Waisenanstalt (jetzt durch die Somasker geleitet), deren Wohlthäter unter Gregor XIII. der Cardinal Marcus Antonius Salviati war. — 10) St. Maria in Cosmedin, auf den Trümmern eines alten Tempels, angeblich der Pudicitia Patricia, unfern der Gemonien erbaut. Sie kommt auch vor unter dem Beinamen in Schola graeca und Bocca della verità, von einer colossalen antiken Maske, von der behauptet wird, sie schließe den Mund, wenn ein Falschschwörender die Hand hinein stecke. Eine Kirche mag hier schon im dritten Jahrhundert gestanden haben, im achten besorgten dort griechische Mönche den Gottesdienst. Hadrian I. (772—795) baute sie neu, nachdem schon Nicolaus I. (758—767) einen päpstlichen Palast an sie angefügt hatte. Viele Päpste und Cardinale nahmen werkthätig ihrer sich an. Ihr Glockenthurm ist der älteste in Rom. Der Eingang zeigt Hochbilder aus dem zwölften Jahrhundert, der Fußboden Mosaiken aus gleicher Zeit. Die antiken Säulen tragen schöne Capitäler. In der Mitte des Chors steht ein alter marmorner Bischofsstuhl. Die Confession wurde im J. 1717 wieder eröffnet und verschönert. — 11) St. Maria in Domnica, von einem eilf Fuß langen marmornen Schiff, welches vor derselben steht, in Navicella genannt, auch Ciriaca wegen des dort stehenden Hauses dieser Heiligen. Innocenz III. baute in ihrer Nähe den Trinitariern ein Kloster. Spuren des Baues aus der Zeit Paschalis I. sind noch zu erkennen, die Vorhalle ist ganz aus jener Zeit; die Mosaiken an der Tribune wurden durch Clemens XI. Veranstaltung ausgebessert. Der Fries, der, grau in grau gemalt, an dem Mittelschiff herumläuft, ist von Giulio Romano und Pierin del Vaga. Aus der Capelle rechts soll unter Benedict XIII. die ehemalige Sella stercoraria weggebracht worden sein. — 12) St. Maria ad Martyres gewöhnlich rotonda genannt, bekannter unter dem Namen des Pantheons; einst der große Saal der Thermen des Agrippa, dann von ihm allen Göttern gewidmet. Dieß ist das best erhaltene antike Gebäude Roms. Corinthische Säulen von beinahe fünfthalb Fuß im Durchmesser tragen das Dach der Vorhalle, deren Frontispice sowohl auf der Fläche als auf dem Giebel einst mit Erzbildern geschmückt war. Die bronzenen Thüren schleppte Geiserich mit sich. Der Durchmesser und die Höhe des Rundbaues sind sich gleich, 194 Palm, die 30 Palm Mauerdicke nicht gerechnet, die Kuppel ruht auf 14 Säulen von Giallo und Paonazetto, 27′ hoch. Das Licht fällt durch eine Oeffnung im Schluß der Kuppel, 27′ in's Gevierte. Bonifacius IV. (608—615) ließ 28 Wagen mit Reliquien unter den Hochaltar legen, daher auch die Päpste ehebevor am Tage aller Heiligen hier das Hochamt zu halten pflegten. Zugleich wurden durch Veranstaltung des gedachten Papstes alle alten heidnischen Bildwerke daraus entfernt, durch Kaiser Constans aber die ehernen Dachziegel weggeführt; Urban VIII. entblößte den Porticus von seiner bronzenen Decke, um daraus die Säulen und den Baldachin des Hochaltars der Peterkirche und Kanonen für die Engelsburg gießen zu lassen. Die beiden Glockenthürme, welche er durch Bernini anfügen ließ, werden dessen „Eselsohren" genannt, denn unverkennbar verunglimpfen sie das Gebäude. Manches Moderne ist durch Benedict XIV. in den alten Bau hineingebracht worden. Hier liegen, neben andern bedeutenden Männern, Raphael, Anton Caracci, der Cardinal Consalvi begraben. Das Domcapitel an dieser Kirche wurde von Honorius III. eingesetzt. — 13) St. Maria della Scala. Diese

Kirche ließ Clemens VIII. mit großem Aufwand von Marmor, Vergoldung und anderm Schmuck durch Franz von Volterra für die unbeschuhten Carmeliter aufführen. Ihren Namen erhielt sie von dem unter einer Treppe aufgefundenen Gnadenbild der hl. Jungfrau. Unter einem Tabernakel, von 14 Säulen aus orientalischem Jaspis getragen, ist ein nicht minder verehrtes Christusbild aufgestellt. Die Enthauptung Johannes des Täufers von Gerhard Honthorst und die hl. Jungfrau, bereit in die Glorie des Himmels aufgenommen zu werden, von Carl Saraceni, sind die vorzüglichsten Gemälde dieser Kirche. — 14) St. Maria in Via lata, so genannt nach der einstigen Heerstraße, welche die Legionen in die nordwärts gelegenen Länder, die siegreichen Feldherren, sofern ihnen nicht die Ehre des Triumphes zu Theil wurde, in die Hauptstadt zurückführte. Jenen Namen, da sie vorher Via Flaminia hieß, erhielt die Straße von August, er blieb ihr unter den Päpsten. Unter den Diaconstiteln ist dieser der vornehmste. Ein dort bestandenes Bethaus knüpft sich an die Uranfänge des Christenthums in Rom. Doch stand vor Sergius I. (687—701) dort keine eigentliche Kirche. Gaben, zu denen ein wunderthätiges Marienbild bewog, boten diesem Papst zum Bau und zur Ausstattung der Kirche reiche Mittel. Um sie zu vergrößern und zu verschönern ließ Innocenz VIII. den Bogen des Gordian abtragen. Unter Urban VIII. wurde der Hauptaltar durch Gemälde, Marmor und Vergoldung ansehnlicher gemacht. Aus der Erbschaft des Canonikers Ridolfi, vermehrt durch eigene Beiträge, ließ Alexander VII. das unterirdische Bethaus anständiger herrichten und die Vorderseite mit übereinander stehenden Säulen und doppeltem Porticus neu aufführen. Das Capitel an dieser Kirche ist sehr angesehen und zahlreich. — 15) S. Nicolo in Carcere Tulliano, an der Stelle, wo Servius Tullius einen Kerker anbringen ließ, in die Trümmer der Tempel der Pietas, Spes und Juno Matuta durch Damasus I. eingebaut und nach dem großen Erzbischof von Mira genannt. Zu einem Cardinalstitel erhob sie schon Gregor der Große. Eine Einweihung durch Honorius II. (1124—1129) ist bekannt. Peter Aldobrandini, Clemens' VIII. Neffe, gab ihr eine neue Vorderseite, erweiterte den äußern Platz und sorgte zugleich für das Innere. Das Merkwürdigste ist ein altes Gefäß von einer höchst seltenen schwarzgrünlichten Porphyrart, welche dem Altartisch zur Unterlage dient. — 16) S. Vito e Modesto, auf dem Macello Liviano des alten Roms, an den Bogen des Gallienus (jetzt arco di S. Vito) angebaut. Unter diesem Bogen hingen bis zum J. 1825 zwei Thorschlüssel von Viterbo, in Erinnerung des Sieges über die rebellischen Viterbienser unter Honorius III. Auf der Pietra scellerata (so durch die Heiden genannt) sollen einst viele Martyrer den Tod gelitten haben. Damasus I. stellte hier eine damals schon eingegangene Kirche wieder her. Nach langem Verfall ward sie unter Sixtus V. wieder geöffnet. In solchem fand sie auch Gregor XVI., der sie herstellte. In einer Seitencapelle sieht man Fresken aus der Schule des Perugino mit der Jahreszahl 1483. — IV. Die übrigen merkwürdigern Kirchen. Es sind nicht immer weder die größten und ansehnlichsten, noch die durch Reichthum und sonstige Ausstattung bemerkbarsten Kirchen, an welche ein Cardinalstitel sich anknüpft; dieß sind vielmehr die ältesten, durch die Bedeutung ihrer Heiligthümer hervorragendsten; manchen derselben stehen in erster Beziehung viele andere voran, kommen in letzterer mehrere ihnen gleich. In einem Ueberblick über das gesammte Rom dürfen wenigstens die bedeutendsten nicht fehlen. — 1) St. Agnes auf dem Platz Navona, an der Stelle des Hauses stehend, in welchem die Heilige entehrt werden sollte, welches man in der unterirdischen Kirche zu finden glaubt. Die sichtbare Kirche hat Innocenz X. bauen und die harmonisch gestimmten Glocken der Hauptkirche der durch seine Truppen zerstörten Stadt Castro in deren Thürme bringen lassen. Eine alte Bildsäule in derselben ist durch Maini in einen hl. Sebastian umgestaltet worden, von welchem Bildhauer das in der Kirche befindliche Denkmal ihres Erbauers ist. — 2) S. Ambrogio e Carolo. Päpste, Cardinäle und Lombarden haben zu dem neuen

Bau dieser Kirche, unter deren Hauptaltar im J. 1614 das Herz des großen Erzbischofs von Mailand beigesetzt wurde, gewetteifert. Jedes Jahr an seinem Feste wohnt der Papst dem Hochamt bei. Ein kleines Hospital für die Lombarden, in welchem der hl. Carl einst selbst der Kranken wartete, ist mit dieser Kirche verbunden. — 3) S. Andrea delle Fratte, von den Hecken genannt, die in der Mitte des 17. Jahrhunderts, als einem noch nicht bebauten Stadttheil dort zu sehen waren. Damals an der Stelle eines frühern Kirchleins begonnen, wurde ihre Vorderseite erst in Folge eines Vermächtnisses des Cardinals Consalvi ausgebaut. Angelica Kaufmann, der berühmte Zoega und ein maroccanischer Prinz, der unter Clemens XII. katholisch wurde, haben hier Grabmäler. In neuester Zeit erlangte diese Kirche, durch Sixtus V. den Paulanern übergeben, eine Berühmtheit durch die wunderbare Erscheinung, welche die Bekehrung des Alphons Ratisbonne zur Folge hatte. Dieselbe ist an der Stelle, an welcher sie Statt fand, in einer Freske dargestellt. — 4) S. Andrea della Valle, die große Kirche der Theatiner, welche den angebauten Palast Piccolomini zu ihrem Kloster eingerichtet haben. Sie ist im J. 1594 gebaut, die Kosten sind von drei Cardinälen bestritten worden. Ihre Kuppel ist nach derjenigen von St. Peter die größte. Bei dem Abbruch der alten Peterskirche unter Paul V. wurden die Grabmäler der beiden Päpste aus dem Hause Piccolomini, Pius II. und Pius III. dahin gebracht. Die Kuppel ist von Lanfranco gemalt, die Malerei der Bogenzwickel gehört zu den vorzüglichsten Werken Domenichinos; drei Darstellungen von dem Lebensende des hl. Thomas sind von seinem Schüler Preto, insgemein il Calabrese genannt. Die Capelle der Lancellotti ist mit kostbaren Marmorarten ausgestattet. Metallbilder nach Michel-Angelo zieren die Capelle der Strozzi. In einer andern hat Urban VIII. seinen Eltern Denkmäler errichten lassen. — 5) S. Andrea di Monte Cavallo, Noviciat der Jesuiten, auf Kosten des Fürsten Camillo Pamfili, Innocenz X. Neffen, gebaut, oval, mit einer Kuppel, reich an Marmor und vergoldeter Stuccaturarbeit. Ein schönes Gemälde von Carl Meratta steht über dem Altar der Capelle des hl. Stanislaus Kostka. Die Celle, in welcher derselbe sein Leben endigte, ist ebenfalls in eine Capelle verwandelt worden, in welcher dessen überaus lieblich dargestelltes Bild, auf dem Sterbebette liegend, den Eintretenden überrascht; die Kissen sind von gelblichtem Marmor, das Gewand ist schwarz, Kopf, Hände und Füße sind weiß. In der andern Capelle werden mancherlei werthvolle Reliquien des Heiligen aufbewahrt. — 6) S. Apollinare. Hier soll ein Tempel des Apollo gestanden haben; sicherer wurden auf dem nahen Platz Navona seit der Niederlage bei Cannä die apollinarischen Spiele gefeiert. Hadrian I. weihte die hier gebaute Kirche dem hl. Apollinaris, Bischof von Ravenna, Schüler des hl. Petrus. Julius III. übergab sie dem hl. Ignatius für das durch ihn gegründete teutsche Collegium. Gregor XIII. fügte neben ansehnlichen Einkünften den anstoßenden Palast bei, welchen der Cardinal Peter de Luna (Gegenpapst Benedict XIII.) hatte bauen lassen. Bonaparte verdrängte das teutsche Collegium aus seinem dritthalbhundertjährigen Besitz, Leo XII. wies ihn dem römischen Seminar zu. Die Kirche ist auf Benedicts XIV. Kosten neu gebaut worden; er selbst legte den Grundstein. — 7) S. Cosmas und Damian in Trastevere, gewöhnlich S. Cosimato genannt, mit einem sehr schönen alten Frescogemälde und dem bilderreichen Tabernakel, welchen einst der Cardinal Laurenz Cibo für die Capelle des hl. Laurentius in der Kirche St. Maria del Popolo hatte anfertigen lassen; dann Sculpturen aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts. — 8) In S. Francesco a Ripa ist das merkwürdigste das Gemach, in welchem der hl. Franz wohnte, jetzt in eine Capelle umgewandelt, mit einem Bild des Heiligen, während dessen Leben durch Giacomo di Sette Soli gemalt. — 9) del Jesu, Kirche am Profeßhause der Jesuiten, dieses im J. 1623 durch den Cardinal Odvordo, jene 1568 durch den Cardinal Alessandro Farnese mit großem Prachtaufwand gebaut. Die Kuppel, durch Baciccio ausge-

führt, gilt für eine der schönsten in Rom, ihr Bilderwerk ist die Darstellung des Spruches: im Namen Jesu sollen alle Kniee sich beugen. Der jetzige Hauptaltar ist erst im J. 1843 vollendet worden, unterlag aber bei all seinem Reichthum verschiedenartiger Beurtheilung. Alle Capellen mit ihren vielfachen Kostbarkeiten lassen sich hier nicht aufführen. Diejenige des hl. Ignatius, unter deren Altar der Heilige in einem mit kostbaren Steinen geschmückten Sarg von vergoldeter Bronze ruht, vereinigt einen seltenen Reichthum von Bergcristallen, Agaten und Lapis Lazuli. Der Evangelienseite des Hauptaltars nahe ist das Grabmal des großen Cardinals Bellarmin. Keine Kirche ist so besucht wie diese, welcher wegen der Würde und Großartigkeit aller gottesdienstlichen Verrichtungen das Volk den Namen gibt Anticamera del Paradiso. Unendlich anziehend ist, in den großen Klosterbau eingeschlossen, aber unverändert in seiner ehemaligen Gestalt erhalten, das kleine Wohnhäuschen des hl. Ignatius, bloß zwei Gemächer, die jetzt in Capellen verwandelt sind und viele theure Erinnerungen an den großen Gottesmann enthalten. — 10) S. Giovanni in Fonte. Baptisterium des Laterans, durch viele Päpste, zuletzt durch Innocenz X. verändert, im Wesentlichen nicht immer verbessert. Es ist achteckigt, acht Porphyrsäulen stehen um die Vertiefung, die einst ganz mit Wasser angefüllt war, jetzt einen Taufstein aus einer antiken Porphyrwanne mit bronzenem Deckel umschließt. Die Kuppel ist von den namhaftesten Meistern gemalt. Hier werden bloß Neophyten und einzig am Sonnabend vor Ostern und vor Pfingsten getauft. Rechts und links an den Eingängen stehen die Oratorien von Johann dem Täufer und Johann dem Evangelisten, in jedem zwei Serpentinsäulen mit gewundener Cannellirung, den einzigen dieser Art in der Welt. Die bronzene Thüre des letztern Oratoriums, unter Cölestin III. verfertigt, stand einst über der Treppe des lateranensischen Palastes. Auch die beiden andern Oratorien di St. Croce und S. Venanzio enthalten alte christliche Kunstüberbleibsel. — 11) S. Ignazio. Nachdem der große Stifter der Jesuiten im J. 1626 durch Gregor XV. heilig gesprochen worden, unternahm der Cardinal Lodovisi, des Papstes Neffe, den Bau dieser Kirche und sorgte durch ein Legat von 200,000 Scudi für deren Vollendung, die nach einem halben Jahrhundert erfolgte. Sie ist groß und ansehnlich. Der durch seine Studien über die Perspective berühmt gewordene P. Pozzi malte sie nach seiner Lieblingsidee, die aber durch Veränderung der Farben ihre ursprüngliche Wirksamkeit verloren hat. Nach seiner Angabe wurde die Capelle des hl. Aloys, unter deren Altar der Heilige im kostbaren Sarge ruht, gemalt. Ihr gegenüber ist eine ähnliche zur Ehre von Mariä Verkündigung. Das Grabmal Gregors XV. ist rechts von dem Haupteingang. — 13) S. Lorenzo in Miranda, in die Ruinen des Tempels des Antoninus und der Faustina, am Forum Romanum, hineingebaut. Die Vorhalle wird noch durch die ursprünglichen Säulen aus Cipollino von $43\frac{1}{2}'$ Höhe gebildet. Am Fries der Fronte ist die Aufschrift: Divo Antonino et Divae Faustinae ex S. C. unzerstört zu lesen. Unter den Franzosen wurde die Stelle vor dem alten Eingang ausgegraben, so daß jetzt eine Brücke dazu führt; man hat dabei die 21 Stufen, über denen der alte Tempel sich erhob, und einen Theil der sich vorüberziehenden Via Sacra entdeckt. Die neue Vorderseite, die nichts besonderes darbietet, ist im J. 1602 erbaut worden. — 14) S. Luigi de Francesi, französische Nationalkirche, durch Ludwig XI. hiezu erworben, später durch Jacob della Porta mittelst der Beiträge der Königin Catharina von Medici neu gebaut. Es umgeben sie zehn Capellen, unter denen die Taufcapelle drei Gemälde von Caravaggio aufzuweisen hat, die zweite rechts Fresken aus der Geschichte der hl. Cäcilia von Domenichino, aber durch spätere Restauration zum Theil verdorben. Die Grabmäler der Cardinäle Ossat und Bernis, dann des berühmten Agincourt befinden sich in dieser Kirche, in welcher jährlich das Fest des hl. Ludwigs am 25. August feierlich begangen wird. Mit der Kirche ist ein großes Gebäude verbunden, meist von jungen französischen Geistlichen bewohnt, welche in Rom für ihren Stand weiter sich aus-

bilden. 15) Gleichem fruchtreichem Zweck hätte längst schon die reiche Kirche St. Maria dell' Anima gewidmet werden können und sollen, wie jene die französische so diese die teutsche Kirche, im Jubeljahr 1500 durch Beiträge, vornehmlich der Niederländer, gestiftet, seit Auflösung des teutschen Reiches in ausschließlichem Besitz Oestreichs. Es ist zu hoffen, dasselbe werde sie in Zukunft besser benützen, als unter der seit Josephs II. Zeit streng eingehaltenen Contumaz-Anstalten gegen den Mittelpunct der Christenheit. Unter diesen sind die ehemaligen zwölf teutschen Geistlichen an derselben auf zwei verkümmert. Die Vorderseite dieser Kirche wurde nach Bramantes Rath in edlerem Baustyl aufgeführt. Das Gemälde des Hauptaltars, Maria mit dem Kind auf dem Thron, von verschiedenen Heiligen verehrt, wird für eines der vorzüglichsten Werke Giulio Romanos gehalten. Es war ein Fugger, der dasselbe bestellte. An der rechten Wand des Chors steht das bilderreiche Grabmal Papst Hadrians VI., vortrefflich ausgeführt. Eben so ausgezeichnet ist das gegenüberstehende des Herzogs Friedrich von Cleve, der von Gregor XIII. den geweihten Hut und Degen empfing. Unter den vielen übrigen Denkmälern von Teutschen erwähnen wir bloß derjenigen des Cardinals Andreas von Oestreich, am Haupteingange rechts, und des berühmten Lucas Holsten, Custos der vaticanischen Bibliothek, am Eingang in die Sacristei. In mehreren Capellen findet man gute Gemälde. Die Kirche wurde im J. 1843 durchweg hergestellt und mit einer neuen Orgel versehen, welcher vor den meisten in Rom der Vorzug gebührt. — 16) St. Maria di Monte Santo, oder Regina Cöli, ist eine ansehnliche Collegiatkirche, welcher Paul V. die Benennung einer Basilica beilegte und die durch Leo XII. verschönert wurde. — 17) St. Maria Nuova, oder St. Francesca Romana. Den ersten dieser Namen trug sie schon im siebenten Jahrhundert bei ihrem Umbau durch Johann VII. (705—708). In Erinnerung der großen Wohlthaten, welche die Bewohner Roms in Zurückversetzung des päpstlichen Stuhls von Avignon durch Gregor XI. erhalten, errichteten sie ihm im J. 1584 das schöne Denkmal, was zugleich der Kirche zur Zierde dient. Alle Mosaiken am Gewölbe der Tribune dürften in die Zeit Honorius III. hinaufreichen. Unter dem Hauptaltar ruht die irdische Hülle der hl. Francesca Romana. Sie wurde durch Paul V., der die Kirche von außen und von innen verschönerte, heilig gesprochen. Die Schwester Agatha Pamfilj, Papsts Innocenz X. Schwester, ließ das Grab der Heiligen schmücken. Das anstoßende Kloster der Olivetaner wurde durch die Franzosen niedergerissen, um Ueberreste der Tempel der Venus und Roma, über denen es sammt der Kirche stand, aufzustöbern. Pius VII. ließ es nach seiner Rückkehr wieder herstellen. — 17) St. Maria in Vallicella, gewöhnlich Chiesa Nuova genannt. Den erstern Namen erhielt die Kirche von ihrer tiefen Lage. Gregor XIII. überließ sie dem hl. Philipp Neri für seine Congregation der Oratorianer. Alessandro Medici (Leo XI.) legte zu dieser prachtvollsten der neuern Kirchen Roms den Grundstein und weihte sie während seiner 27tägigen Regierung. Martin Lunghi war der Baumeister, Peter von Cortona malte die Fresken, Rubens die Bilder des Hauptaltars, in dessen Sacramentshäuschen kostbare Steine eingelegt sind. Die zweite Capelle bewahrte einst die Grablegung von Caravaggio, welche jetzt im Vatican sich findet. Die übrigen Capellen haben ebenfalls werthvolle Gemälde und Sculpturen aufzuweisen. Diejenige, in welcher die Gebeine des Heiligen bewahrt werden, prangt in besonders reichem Schmucke. In einem Gemach des Klosters, als Capelle mit einem Bilde Guido Reni's und mit Deckengemälden von Pietro de Cortona ausgestattet, wird das Bett und der Schrank des Heiligen aufbewahrt; daneben steht die Capelle, in der er gewöhnlich die hl. Messe las. Am zweiten Pfingstfeiertag pflegt der Papst dem Hochamt in dieser Kirche beizuwohnen. — 18) In der Kirche S. Nicolo in Carcere will man Reste der Tempel der Pietas, Spes und Juno Matuta aus den Zeiten des ältern republicanischen Roms erblicken. Dieß wird dadurch begründet, daß in den vorhandenen Ueberresten noch keine Anwendung des Mar-

mors, sondern bloß des früher gewöhnlichen Peperins sich zeigt. Größe, Bauart und Säulenstellung wenigstens der ersten beiden Tempel lassen sich nach erfolgten Ausgrabungen ziemlich genau angeben. — 19) Sancta Sanctorum. Der allein noch erhaltene Rest des alten lateranischen Palastes, die Hauscapelle desselben, so genannt von ihren vielen Heiligthümern, unter denen einst die Häupter der Apostelfürsten dort aufbewahrt wurden. Die Wände der mittleren Capelle (die beiden zur Seite hat Sixtus V. angefügt) sind von 55 gewundenen Säulen umringt, je zwei durch einen gothischen Giebel verbunden, über deren jedem das Bild eines Heiligen steht; den übrigen Raum nehmen theils Fresken, theils Mosaiken aus der Zeit Nicolaus III. (1277—1281) ein, jene später übermalt, diese 1625 wieder hergestellt. Die zwei Stock hohe Halle vor den drei Capellen wurde durch Sixtus V. gebaut. Zu diesen führen fünf Treppen hinauf, unter denen die mittlere für diejenige gehalten wird, auf welcher Christus in das Richthaus des Landpflegers hinaufgestiegen sein soll. Sie stand einst in dem lateranischen Palast, Sixtus V. verlegte sie hieher. Man darf dieselbe nur knieend ersteigen. Von dieser Treppe hat das ganze Gebäude auch den Namen SS. Salvatore delle Scale Sante. — 20) Gemälde von Gimignani, Polidoro de Caravaggio, Arpino, Nebbia und andern Malern der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, gleichwie Fresken von Domenichino, machen die durch Gregor XIII. ausgeschmückte Kirche von S. Silvestro di Monte Cavallo sehenswerth. Sie gehört jetzt den Missionären des hl. Vincenz von Paula. — Beinahe jede Nation, von Italien mancher kleinere Landstrich, jeder Lebensberuf, seine Genossen zu einer Bruderschaft vereinigend, jeder Orden, sowohl von Männern als von Frauen (die Prämonstratenser ausgenommen, die in Rom gleichsam nur eine vorübergehende Erscheinung waren) hat seine eigene Kirche oder größere Capelle. — Wie Rom in Bezug auf Lehre, Gottesdienst und oberste Leitung der Kirche der Mittelpunct der Christenheit ist, so muß es auch hinsichtlich der Früchte der erstern, der Wohlthätigkeitsanstalten, die alle Geschlechter, alle Alter, alle Bedürfnisse, alle Nationen, manche besondern Berufsarten umfassen, als solcher bezeichnet werden; denn eine ähnliche Zahl derselben, mehrere von solcher Ausdehnung und Wirksamkeit, insgesammt durch die ächte Charitas ins Leben gerufen, von dem Hauch des christlichen Waltens durchdrungen, hat keine andere Stadt der Welt aufzuweisen. Noch am Ende des 16. Jahrhunderts hatten die Engländer, die Flamänder, die Böhmen, die Ungarn, die Gothen (Schweden), die Schotten, die Lombarden, die Spanier, die Slavonier, die Indianer, die Armenier, die Teutschen, die Bretagner, die Catalonen, die Bergamasken, die Polen, die Franzosen, die Burgunder, die Lucheser ihre eigenen Pilgerherbergen und Spitäler. Diejenigen der Portugiesen (um nur einer Stiftung dieser Art zu erwähnen) wurden durch die portugiesische Edelfrau Johanna Guismar zu Aufnahme von Pilgerinnen aus diesem Lande schon im J. 1417 gegründet. Sie kaufte damals ein Haus, welchem der Cardinal Chiavas bald nachher eine ähnliche Zufluchtsstätte für Männer nebst einem Spital für Kranke beifügte. Die Anstalt war sonst mit allem Erforderlichen ausgestattet, und ist erst in Folge der Ereignisse in Portugal (welche über christliche, kirchliche und wohlthätige Anstalten allerwärts als sengender Glutwind daherbrausen) seit Anfang des laufenden Jahrhunderts auf vier Betten eingeschrumpft. — Die Zahl der Wohlthätigkeitsanstalten jeder Art war in Rom schon in früherer Zeit so groß, daß bereits im J. 1579 der Oblatenabt Carl Bartholomäus Piazza über die Opere pie di Roma ein Buch von 788 Seiten in groß Octav schreiben konnte, worin freilich auch die Bildungsanstalten inbegriffen sind. Seitdem hat das Bedürfniß der Zeit dem stets gleich regen Wohlthätigkeitssinn so manche Anstalt abgewonnen, daß der Prälat Morichini sein inhaltreiches Werk: Degl' istituti di pubblica carità e d'istruzione primaria in Roma, in seiner zweiten Auflage zu zwei Bänden erweitern konnte. Die Philantropie ist in neuerer Zeit der Affe des Christenthums geworden; sie hat es ihm abgelernt, wie man der Verlassenen sich anneh-

men, das Siechthum heilen, die Jugend lehren, die Hülflosen besorgen, die dem Tode Geweihten retten könne, aber sie heftet ihr Augenmerk bloß auf den Leib und die Bedürfnisse des zeitlichen Lebens, indeß jenes mit eben so großem Ernst zugleich den unvergänglichen Menschen ins Auge faßt; jene thut alles nur für die Gegenwart, diesem ist diese zugleich Mittel für die Zukunft. Ueberall sind die christlichen Wohlthätigkeitsanstalten jeglicher Art und zu jeglichem Zweck von der Kirche ausgegangen, weßhalb deren Mittelpunct auch hierin sich hervorthun mußte. Ihre Oberhäupter gedachten der Pflicht hierin voranzugehen, weßhalb die ihnen Zunächststehenden nicht zurückbleiben durften, in weiter sich dehnenden Kreisen Vieles diesen gleich zu thun sich bestrebten. Noch jetzt besitzt Rom für Kranke und Genesende zwanzig Anstalten, acht allgemeine, eilf nach besondern Verhältnissen der Aufzunehmenden, eine zu Unterstützung der Kranken in den eigenen Wohnungen. Die Zahl derjenigen, welche der Dürftigen, Verlassenen, Verwahrloseten sich annehmen, ist dort größer als an irgend einem andern Ort. Die Summe, welche sämmtliche Wohlthätigkeitsanstalten jeder Art theils aus eigenem Vermögen, theils aus Beiträgen der apostolischen Kammer verwenden können, beläuft sich jährlich auf mehr als vier Millionen franz. Franken. An ihnen allen ist die geistliche Obsorge mit der leiblichen auf's engste verbunden. — I. Beginnen wir mit den Spitälern. — 1) An Alter, Umfang und dem Maß der Leistungen steht das Spital vom hl. Geist in Sassia, Innocenzens III. Stiftung, ursprünglich für Findelkinder und Waisen, allen voran. Von dort an haben alle Päpste demselben Sorge und Aufmerksamkeit angedeihen lassen, dessen großartige Ausdehnung möglich gemacht. Bei 12,000 Fieberkranke, mit einer durchschnittlichen Verpflegung von neun Tagen, werden jährlich in dasselbe aufgenommen. Durch drei große Säle sind für die Findelkinder Betten von Ammen aufgestellt, neben jedem zwei Wiegen. Viele Kinder werden auswärts in Kost gegeben, dieselben mit dem 12. Jahr bis zum 20. in einer Anstalt untergebracht, in welcher sie ein Handwerk lernen können. Ein eigenes Bewahrhaus vereinigt 600 Mädchen, aus welchem sie in Dienste treten, bei Verheirathung 100 Scudi als Mitgift erhalten. Jährlich finden etwa 800 Kinder Aufnahme, der Bestand in der Anstalt ist 2500. An dieser und an der Krankenanstalt zugleich sind vier Aerzte und zwei Oberchirurgen angestellt. Das Ganze steht unter der Aufsicht des Großmeisters vom Orden des hl. Geistes, dessen Glieder über die verschiedenen Verwaltungszweige gesetzt sind, auch die mit dem Hause verbundene Pfarrkirche besorgen. Eine prachtvolle Apotheke versieht nicht allein dieses Haus, sondern noch verschiedene andere Anstalten. Ein Armendispensatorium besteht hier nicht, sondern jeder Arzt darf nach freier Einsicht verschreiben. Die Reinlichkeit ist musterhaft, die Bedienung mehr als zureichend. Für die Krankenabtheilung werden jährlich 35,000 Scudi aus eigenen Einkünften verwendet, ebensoviel trägt die apostolische Kammer bei (so viel als mancher kleine Fürst für ein Theater). Die Anstalt für die Kinder bedarf jährlich 50,000 Scudi. Die Besoldung der Dienerschaft — 5000 Scudi — liefert die mit dem Hause verbundene Leihbank. — 2) Nur 18 Jahre später stiftete der Cardinal Johann Colonna das Erzspital von S. Salvator. Von 578 Betten sind über 200 immerwährend besetzt; über dritthalbtausend Kranke werden jährlich verpflegt. Seit dem J. 1821 leisten Spitalschwestern, deren sechs jegliche Nacht Wache halten, den Dienst. Zu den Einkünften von 32,000 Scudi gibt die apostolische Kammer jährlich weitere 14,000. — 3) Das Erzspital von S. Jacob für solche, die mit Wunden, Geschwüren, Geschwulsten und der Syphilis behaftet sind, ebenfalls Stiftung eines Cardinals Colonna und erweitert durch den Cardinal Anton Maria Salviati. Es nimmt jährlich 16—1700 Gebrechliche auf. Ein Prior und vier Capellane sorgen für das geistlich, zwei Aerzte, ebensoviele Chirurgen, dann Gehülfen und 15 Lehrlinge für das leiblich Sieche. Das Einkommen beläuft sich auf 30,000 Scudi, zur Hälfte aus der apostolischen Kammer. — 4) Das Erzspital von Maria Trost,

schon aus dem eilften Jahrhundert. Aufgenommen werden Personen beiderlei Geschlechts, welche an offenen Wunden, Beinbrüchen, Quetschungen und Luxationen leiden. Die Anstalt besitzt 156 Betten, verpflegt jährlich über 800 Leidende und bestreitet dieses mit 12,100 Scudi, woran die Kammer 3750 spendet. — 5) Erzspital von S. Rochus, im J. 1500 gleichfalls durch den Cardinal Salviati gestiftet. Es ist ein Gebärhaus, wo die eintretenden Weibsleute weder nach Stand noch nach Namen gefragt werden. Die Kinder kommen in das Findelhaus von S. Spirito. Zehn Personen sind zum Dienst bestellt; 170 werden durchschnittlich des Jahres entbunden, nach acht Tagen wieder entlassen. Die Einkünfte betragen 2490 Scudi, zum vierten Theil aus der apostolischen Kammer. — 6) Spital von S. Johann Colabita, für Männer mit acuten Krankheiten. 74 Betten, wovon gewöhnlich 40 besetzt, jährliche Aufnahme 1064, Almosen zu Deckung der Kosten. — 7) Erzspital von S. Gallican, für Hautkranke. Von mehrern Cardinälen bedacht; 238 Betten, treffliche Apotheke, eine Schule für aufgenommene Kinder, Pflege durch Spitalschwestern, 2600 Scudi aus Einkünften, 10,000 aus der apostolischen Kammer. — 8) Spital von St. Maria della Pietà, Heil- (nicht Versorgungs-) Anstalt für Irren. Sie ist vorzüglich eingerichtet. Etwa 400 Personen sind hier untergebracht; auf jede fallen im Durchschnitt 773 Verpflegungstage. Von dem männlichen Geschlecht treten auf hundert 46,16 geheilt aus, von dem weiblichen bloß 27,90. Umgekehrt ist die Sterblichkeit bei jenen 4,71, bei diesen 6,47. Die Anstalt steht unter dem Meister von S. Spirito, aber mit eigener Verwaltung. Zu dem jährlichen Bedarf von 15,000 Scudi liefert die apostolische Kammer zwei Drittheile. — 9) Erzspital der allerheiligsten Dreifaltigkeit, für Pilger und Genesende. Der hl. Philipp Neri gab den Antrieb zu dieser Stiftung. Wer aus weiterer Entfernung denn 60 Miglien als Pilger nach Rom kommt, wird hier zwei Tage verpflegt, mit einem Zehrpfenning entlassen. Im Jahre des letztverflossenen Jubiläums stieg die Zahl der Aufgenommenen auf 181,914 Männer, 91,385 Frauenspersonen. Die Mitglieder der Erzbruderschaft (worunter Cardinäle und römische Fürsten) dienen den Pilgern bei Tische. Damit ist eine Anstalt für Genesende verbunden. Jedes Spital besitzt einen eigenen Wagen, um dieselben dahin zu bringen, welche in einem gewöhnlichen Jahr (die Soldaten nicht gerechnet) nahe an 6000 betragen. Die Ausgaben belaufen sich auf 18,000 Scudi, in einem Jubeljahr auf mehr als 100,000. — 10) Um Kranke durch das Apostolische Almosneramt in ihren eigenen Häusern verpflegen zu können, theilte Innocenz XII. die Stadt in eilf Besuchskreise, über deren jeden er einen bewährten Geistlichen, einen Arzt und einen Chirurgen bestellte. Fehlt es dem Kranken an dem Nothdürftigsten, so wird er auf Kosten des Almosneramtes, welches im Ganzen 7000 Scudi für solche Hilfen aufwendet, in ein Spital gebracht. — Verwandt mit diesen Anstalten sind noch folgende: 11) Aus Frauen, die das vierzigste Jahr überschritten haben, besteht die Gesellschaft der Liebe zur Pflege chronischer Kranken. Sie sorgt für ärztliche Behandlung, Arznei, Essen, bei dem Ableben für das Begräbniß. Jeder Kranke wird von einer der Frauen wöchentlich zweimal besucht. — 12) Die Erzbruderschaft des Todes und des Gebets gibt Verstorbenen außerhalb der Stadt das Todtengeleite; doch darf die Entfernung nicht über 30 Miglien betragen. — II. Waisenhäuser. — 1) Das Waisenhaus von St. Maria in Aquiro hat der hl. Ignatius Lojola gestiftet. Seine Einkünfte reichen nur noch hin, um 38 Waisen unentgeldliche Aufnahme zu gewähren. Die Somasker besorgen den Unterricht; die Reinlichkeit ist ausgezeichnet, die Nahrung gut. — 2) Das apostolische Hospiz von S. Michele ist eine Anstalt, dergleichen die Welt eine ähnliche schwerlich aufzuweisen hat. Es ist Waisenhaus und zugleich Versorgungsanstalt für Betagte beiderlei Geschlechter, nach diesen und den Altersstufen in vier gesonderte Theile getheilt und bevölkerter als manche kleine Stadt. In der Mitte des 17. Jahrhunderts kam Thomas Odescalchi nach Rom

und wurde geistlich. Ihm ging das Loos armer Knaben, die nur des Nachts bei St. Galla eine Unterkunft fanden, zu Herzen. Unterstützt durch seinen Oheim, den nachmaligen Papst Innocenz XI., baute er für dieselben ein kleines Hospital, dem hl. Michael geweiht. Innocenz XII. forderte zu Almosen, um arme Knaben zu erziehen, auf und ging dabei mit einer Gabe von 25,000 Scudi voran, verband zugleich die neue Stiftung mit der ältern. Clemens XI. erweiterte den Bau und verlegte die alten Männer und Frauen aus dem Lateran dahin. Pius VI. fügte einen neuen Bau an, um auch das Mädchenwaisenhaus des Laterans damit zu verbinden. Hundert betagte Männer, außer 20, die ein kleines Kostgeld bezahlen, müssen für ihre (sehr zureichende) Verpflegung die Dienste im Haus verrichten. Von ebensoviel Frauenspersonen erhalten 30 für das Ausflicken des Weißzeuges und der Kleidungen ein kleines Taschengeld. Die Zahl der Waisenmädchen beläuft sich auf 240. Religiöse und für das Hauswesen passende Erziehung ist die Aufgabe der Anstalt. Sie erhalten Unterricht in den weiblichen Arbeiten und im Gesang, besorgen die Küche und fertigen die Zierden für die päpstliche Miliz, wofür ein Theil des Arbeitslohnes ihnen zufällt. Kein Mädchen wird entlassen, es trete denn in den Ehestand, oder in ein Kloster; in beiden Fällen erhält es eine Mitgift. Diejenigen, welche weder jenes können noch dieses wollen, verlassen das Haus nicht mehr. Das Ausgezeichnetste aber ist die Anstalt für Waisenknaben, deren 160 unentgeldlich, 60 für monatlich 4 ½ Scudi aufgenommen werden. Für diese sind in dem Hause selbst alle möglichen Werkstätten angelegt, in welche nach eigener Wahl jeder eintreten kann. Da finden sich Buchbinder, Buchdrucker, Drechsler, Hutmacher, Metallarbeiter, Sattler, Schneider, Schuster, Tischler, Teppichmacher, Zimmermaler. Die rohe Wolle wird in das Haus geliefert und geht als vollständige Uniformen für das Militär, auch das Lederzeug für die Reiterei, aus demselben heraus. Neben dem findet der Zögling die vortrefflichsten Künstlerwerkstätten in jedem denkbaren Zweige, wie Bildhauer, Holzschneider, Kupferstecher, Maler, Mosaicisten, Stempelschneider, sogar eine Gobelinsweberei, für jedes dieser Fächer sind die ausgezeichnetesten Lehrmeister angestellt. Die prachtvollen Gemächer des Cardinals Tosti (obersten Directors der Anstalt) vereinigen Kunsterzeugnisse aller Art, von ehemaligen Zöglingen derselben. Der Unterricht, welchem bei allen der Katechismus zu Grunde gelegt wird, ist den verschiedenen Berufsarten angemessen. Für Begabte besteht eine Schule der Vocalmusik; die Gesangsproductionen sowohl der Knaben als der Mädchen entsprechen den höchsten Anforderungen. Jeder Austretende erhält 30 Scudi. Jedes Geschlecht und jedes Alter hat seine eigene Kirche. Die gesonderten Refectorien, das Tischzeug, zeichnen sich durch Reinlichkeit aus. Die Gesammtanstalt hat 50,000 Scudi Einkünfte. — 3) Das Hospiz des Vaters Giovanni (Tata Giovanni). Unter Pius VI. ging einem armen Maurermeister das Loos so mancher verlassenen oder verwahrlosten Knaben zu Herzen, wenn er sie über die Straßen schlendern sah. Er sammelte sie, bettelte, um sie kleiden zu können und brachte sie in Werkstätten unter. Pius VI. schenkte ihm ein ehemaliges Kloster von Benedictinerinnen mit der Kirche St. Anna de Funari. Unter Pius VII. stieg die Zahl der Knaben auf 120. Geistliche und Laien ertheilten ihnen Unterricht in Religion, Zeichnen, Geometrie. Jeder Knabe kann sich sein Handwerk wählen. Einer der Directoren geht täglich in den Werkstätten herum, um nach dem Betragen der Zöglinge zu fragen. Die apostolische Kammer trägt zu den Kosten monatlich 230 Scudi bei, 150 fließen aus Almosen. — 4) Der Canonicus Manfredi sammelte im J. 1818 zwanzig arme Knaben, um sie in der Seifenfabrication unterrichten, nebenbei Feldarbeit treiben zu lassen. In der Folge sank ihre Zahl auf sechs herab. — III. Versorgungs- und Bewahranstalten. — 1) Hospiz von St. Maria der Engel. Während der französischen Besetzung wurden die Bettler aufgegriffen und entweder im Lateran oder in St. Croce eingesperrt. Pius VII. wies ihnen eine andere Räumlichkeit an. Leo XII. verwandelte das Ganze in eine

Versorgungs- und Arbeitsanstalt. Sie ist für 350 Individuen männlichen und 550 weiblichen Geschlechts eingerichtet. Für Kranke besteht ein eigenes Local; Knaben und Mädchen erhalten Unterricht und eine angemessene Bestimmung. Die ebenfalls von Leo XII. eingesetzte Unterstützungs-Commission verwendet jährlich 35,000 Scudi darauf, 4000 erträgt der Theil des Arbeitslohnes, welchen die Anstalt bezieht. — 2) Das geistliche Hospiz, von dem Apotheker Johann Anton Vestri aus Como im 17. Jahrhundert gestiftet, ein Versorgungshaus für 8 — 10 arme ausgediente Priester. — 3) Hospiz der heil. Galla. Um die gleiche Zeit eröffnete der Priester Marc Anton Odescalchi eine Herberge für Arme, die besonders zur Winterszeit kein Nachtlager finden. Er brachte sie bis auf 6—700, deren jedem er ein Bett, Heizung und eine Suppe reichte, Kleider und Schuhe ausbessern ließ. Durch Freigebigkeit der Familie Odescalchi verwandelte sich dieser in eine bleibende Anstalt, die mit 224 Betten, jedoch nur für Betagte und Minderjährige männlichen Geschlechts, ausgestattet ist. — 4) Hospiz von S. Ludwig, zu ähnlichem Zweck, jedoch beschränkter. — 5) Bewahranstalt der Neugetauften, um solchen, die in die katholische Kirche sich wollen aufnehmen lassen, genügenden Unterricht zu ertheilen; auf 70 Personen eingerichtet. Jedem, der jene Absicht an den Tag gibt, wird hier durch 40 Tage Verpflegung und Unterweisung zu Theil; wer dieselbe nicht ausführt, muß die Kosten seines genossenen Unterhalts vergüten. Personen weiblichen Geschlechts gehen in die Bewahranstalt über, welche 24 Individuen aufnehmen kann. Diejenigen, die von da aus in den Ehestand oder in ein Kloster treten, erhalten 150 Scudi. Drei Oberfrauen müssen jedoch geborene Christinnen sein. Die apostolische Kammer gibt 7200 Scudi zum Unterhalt der Anstalt. — 6) Bewahranstalt der hl. Catharina der Seiler, um Töchter schlechter Weiber von dem Lasterwege zurückzuhalten. Im J. 1600 fanden sich deren 160 untergebracht. Später wurden auch arme Waisen aufgenommen. Sie arbeiten für das Haus und auf Bestellung. Austretende erhalten 50 Scudi zur Verehelichung, 400 zur Aufnahme in ein Kloster. — 7) Bewahrhaus der heiligen Vier (Gekrönten), Anstalt für 12 Waisenmädchen. — 8) Bewahrhaus der Bettlerinnen, für diese im J. 1650 angelegt, hierauf zur Erziehung armer Mädchen bestimmt. Diese zeichnen sich durch vorzügliche Fertigung aller Arten weiblicher Arbeiten aus, deren Ertrag ihnen zu gut kommt. Der Haushalt besteht aus 90 Köpfen, die Einkünfte betragen 5300 Scudi, wovon 4512 aus der apostolischen Kammer. — 9) Bewahrhaus von der göttlichen Vorsehung, für 100 arme bürgerliche Mädchen und 15 Betagte. An dem Bedarf von 6500 Scudi hat die Kammer nur 311 beizutragen. — 10) Bewahrhaus der hl. Maria zur Zuflucht, für arme und schutzlose Waisenmädchen, theils unentgeldlich, theils für ein geringes Kostgeld aufgenommen. Dieses bildet die Hälfte des Bedarfs, die andere fließt aus eigenem Vermögen des Hauses. — 11) Bewahrhaus des hl. Clemens und Crescentinus, ebenfalls für Mädchen. 63 Personen in dem Haus. Zu 900 Scudi jährlichem Einkommen gibt die Kammer noch 2623. — 12) Bewahrhaus der Trinitarierinnen und von St. Eufemia, zwei vereinigte Stiftungen für 42 Mädchen, mit einem Einkommen von 2332 Scudi, welche die Kammer auf 3500 erhöht. — 13) Bewahrhaus Borromeo. 40 Individuen befinden sich in dem Haus, 2000 Scudi betragen die Einkünfte. — 14) Bewahrhaus der Gefahrlaufenden. 50 Zöglinge, Bedarf 4030 Scudi, Beitrag der Kammer 3385 Scudi. — 15) Bewahrhaus der schmerzhaften Mutter. Stiftung der Odescalchi für 40 weibliche Zöglinge, deren Eltern nicht ganz arm, aber für kostspieligere Anstalten nicht wohlhabend genug sind. Jedes aufgenommene Kind zahlt einen Beitrag von monatlich 4—5 Scudi; für Arme werden sie durch die Familie Odescalchi entrichtet, die Erziehung ist vortrefflich. — 16) Zufluchtsstätte zum hl. Kreuz, durch eine Nonne im J. 1793 für geheilte syphilitische Weiber gestiftet, damit sie nicht neuerdings dem Laster verfallen.

Almosen und eigener Erwerb nähren deren 20, und die Erfahrung zeigt, daß sie bei freundlicher Behandlung ihr stilles Büßerleben lieb gewinnen. — 17) Zufluchtsstätte der hl. Maria, im J. 1806 für Unverheirathete oder Wittwen eröffnet, die dem Zuchthaus entlassen worden. Sie können bleiben, so lange es ihnen gefällt. Almosen und die Kammer tragen zur Erhaltung das meiste bei. — 18) Zufluchtsstätte der Lauretana, für Weibsleute, die aus dem Spital von S. Jacob austreten, durch einige Edelfrauen gegründet. — IV. Almosen- und Unterstützungsanstalten gibt es in Rom viele. 1) Die Unterstützung durch öffentliche Arbeiten hat durch die Franzosen nur den Namen bekommen; mittelst der vielen Bauten, in denen die Päpste, vornehmlich von Sixtus V. an wetteiferten, bestand die Sache schon seit Jahrhunderten. Gregor XVI. bestimmte zu diesem Zweck jährlich 33,292 Scudi. — 2) Die apostolische Almosnerei, als geordnete Einrichtung bis in das siebente Jahrhundert hinaufsteigend, verwendet jährlich in mancherlei Gaben 22,800 Scudi. — 3) Die Unterstützungscommission, durch Pius VII. begründet, theilt jährlich für 172,145 Scudi an Geld und verschiedenartigem Bedarf aus. — 4) Die Erzbruderschaft der hl. Apostel, vom J. 1564 herrührend, besoldet zwölf Armenärzte, reicht unentgeldlich Arznei, hiezu noch Geldunterstützungen. — 5) Die Congregation des göttlichen Erbarmens verwendet jährlich, außer besondern, ihr zufließenden Almosen, 2100 Scudi auf Freimachung von Pfändern, Anschaffung von Betten, Kleidungsstücken und Hausrath und Austheilung von Brod. — 6) Arme studirende Cleriker werden zweimal des Jahres mit 10—15 Scudi von der kirchlichen Unterstützung bedacht. — 7) Die Erbschaften, Chiesa und Cavallieri verwenden ein ansehnliches Jahreserträgniß auf die Bedürftigen. — 8) Der Marchese Carmignano bestimmte im J. 1812 seine Verlassenschaft, jährlich 3500 Scudi tragend, zur Erleichterung von Greisen, Kranken, Wittwen, Waisen, Blinden, Leuten, die außer Standes sich befinden, für sich und die Ihrigen den nöthigen Unterhalt zu erwerben, oder ohne eigene Schuld in Dürftigkeit gerathen sind, dabei Gott vor Augen hätten, fleißig die hl. Sacramente empfiengen, ihre Kinder christlich erzögen. — 9) Bei der Erzbruderschaft von der Fahne, durch den hl. Bonaventura gestiftet, ist der erste Zweck: Loskauf von Sclaven, weggefallen (wofür jetzt alljährlich 330 Scudi zu Almosen verwendet werden), nur der andere: Ausstattung armer Mädchen ist geblieben. — 10) Die Erzbruderschaft von der allerheiligsten Verkündigung stammt aus der Mitte des 15. Jahrhunderts. Arme Mädchen, ehelicher und römischer Herkunft, guten Leumunds, werden von ihrem 15. Jahre an in Aufsicht genommen, dann ihrer 400 jährlich mit 30 (früher bei bessern Einkünften das doppelte) Scudi bei ihrer Verehelichung gestattet, in solcher Weise 5000 Scudi verwendet. — 11) Ebenso alt ist die Erzbruderschaft von der allerheiligsten Empfängniß, welche zu ähnlichem Zweck 800 Scudi verwendet. — 12) In beschränkterem Maßstabe geschieht dieses durch die Erzbruderschaft von St. Apollonia, — 13) durch die Gesellschaft vom Rosenkranz, — 14) durch die Erzbruderschaft des heiligsten Erlösers; von dieser jedoch nur, um in ein Kloster einzutreten. — 15) Die Erzbruderschaft des hl. Ivo besorgt die Rechtsfälle der Armen nicht allein unentgeldlich, sondern bestreitet noch deren Kosten. — Die zwei Bruderschaften 16) vom hl. Hieronymus der Liebe, 17) des Mitleids mit den Verhafteten (della Pietà de' Carcerati) sorgen, wie für das leibliche Wohl, so für das Seelenheil der Gefangenen in den Carceri nuovi, welche Innocenz X. erbauen ließ. Die erste dieser Bruderschaften vermochte einst ihre Ausgaben aus eigenen Einkünften zu bestreiten, seit der französischen Revolution (überall und immer begegnen wir gleichen Wirkungen verwandter Vorgänge) bedarf sie der Unterstützung durch die apostolische Kammer. Die geistlichen Mitglieder predigen an den Sonntagen den Gefangenen, die weltlichen erweisen ihnen, besonders den Erkrankten, mannigfaltige Liebesdienste.

Von der andern Bruderschaft, deren Glieder, ihres Stifters wegen, florentinischer Abkunft sein müssen, besucht täglich ein Geistlicher die Verhafteten, erkundigt sich über das Maß und die Beschaffenheit ihrer Nahrung, forscht nach ihrem Seelenzustand. Verschuldeten sucht die Bruderschaft zu Tilgung ihrer Geldschulden zu verhelfen. Der zum Tod Verurtheilten nimmt sie sich von der Eröffnung bis zur Vollstreckung des Urtheils an. — Bruderschaften zu allen Andachten, zu den manchartigsten Zwecken, durch die verschiedensten Berufsweisen verbunden, zählt Piazza über hundert auf. Um nur der letztern zu erwähnen, so finden wir (wenigstens zu jener Zeit) Bruderschaften der Bäcker, der Köche, der Kunstarbeiter, der Barbiere und Bader, der Schneider, der Schuster, der Maler, der Pferdeknechte, der Maurer, der Sattler, der Gold- und Silberarbeiter, der Buchhändler, der Bildhauer, der Vergolder, der Weingärtner, der Weber, der Schenkwirthe, der Gärtner und Gemüsehändler, der Matrazzenstopper, der Fischer und Fischhändler, der Feuerarbeiter, der Abschreiber, der Schusterjungen, der Kuhhalter, der Krämer. — V. Ebenso wenig sind die Schulen von der Wohlthätigkeit unberücksichtigt geblieben. — 1. Die Schulen der Stadtviertel sind uralt. Leo XII. widmete auch diesen seine volle Aufmerksamkeit. Es bestehen deren 53 mit 82 Lehrern und 1815 Schülern. — 2. 3. Die von den frommen Schulen zu S. Pantaleon und S. Laurenz in Borgo, durch den hl. Joseph von Calasanzio gestiftet, zählt die erstere 245 Schüler, von denen 70 der zweiten Classe Unterricht im Lateinischen, 50 der dritten in der höhern Grammatik erhalten; die andere umfaßt 140 Knaben. Der Unterricht in beiden ist unentgeldlich. — 4. 5. Die Schulen der Lehrväter zu St. Maria in Monticelli und St. Agata in Trastevere haben fünf Schulen mit 310 Zöglingen. — 6. 7. 8. Die christlichen Schulen zu St. Trinita de' Monti, S. Salvator in Lauro und Madonna de' Monti, haben drei Schulen mit 14 Lehrern und 1280 Schülern unter den freres ignorantins. 9. Die Schule des Fürsten Massimo in Trastevere wird auf Kosten dieses Hauses erhalten. — 10. Für solche, denen der Besuch einer andern Schule unmöglich ist, eröffnete im J. 1816 der Formschneider Jacob Casoglio eine Nachtschule, welcher später ein Prälat die Capelle von S. Nicolaus dem Gekrönten zuwies. Die Priester derselben haben die Anstalt fortgesetzt. — 11. Unter Leo XII. wurden aus einem Theil der gesammelten Almosen Pfarrschulen für beide Geschlechter, mit Arbeitsschulen für die Mädchen, angelegt. — 12. In 80 Schulen erhalten vorgerücktere Mädchen Unterricht im Lesen, Schreiben, Zeichnen, Sticken, in der italienischen Sprache. Dazu kommen 13. etwa 160 meist Kleinkinderbewahranstalten; in jenen und in diesen sind an 6400 Kinder untergebracht. — 14. 15. In den Schulen der frommen Meisterinnen von Jesus und zu S. Thomas in Parnona arbeiten 16 Lehrerinnen zum Besten von 630 Mädchen. Auf beide Schulen verwendet die apostolische Kammer jährlich 900 Scudi. Die gleiche Congregation hält noch sieben andere Schulen mit 19 Lehrerinnen und 1000 Mädchen zwischen 7—14 Jahren, meist der ärmern Classe angehörend. — 16. Zwei Schulen mit fünf Lehrerinnen und 140 Kindern stehen unter der Leitung der frommen Arbeiterinnen. Zu diesem kommt 17. als neue Stiftung hinzu die Schulen der frommen Meisterinnen vom Namen Jesu. — 18. Die Ursulinerinnen besorgen eine öffentliche Freischule und in dem Kloster eine Erziehungsanstalt. — 19. Eine öffentliche Schule für das Stadtviertel de' Monti halten die Augustinerinnen von der göttlichen Liebe. — 20. Die Schule von S. Paschalis in Trastevere ist eine Erziehungsanstalt für Mädchen bürgerlicher Herkunft, ein Haus zu geistlichen Uebungen für Arme und zugleich eine öffentliche Schule. — 21. Zwei Erziehungsanstalten für Mädchen höherer Classen werden durch Damen vom hl. Herzen Jesu besorgt. — 22. Eine Taubstummenanstalt, ursprünglich durch Privatwohlthätigkeit gegründet, besteht schon seit den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts. — Der Unterricht ist von der Kirche ausgegangen, die Kunst

zu erziehen hat nur sie verstanden, erfolgreich geübt, oder wer es von ihr absehen wollte. Wie daher Rom in Umfang, Mannigfaltigkeit und Würde des Gottesdienstes das leuchtende Vorbild einer christlichen Stadt ist, so ist es eine solche auch in dem Reichthum an Mitteln, um die Heranwachsenden im allgemeinen zu Gliedern, im besondern zu Dienern der Kirche zu erziehen und zu bilden. Hierin findet abermals jede Nation, jeder Stand seine Berücksichtigung. Billig beginnen wir den Ueberblick über diese Anstalten mit der großartigsten, in ihrer Wirksamkeit ausgedehntesten, auf dem ganzen Erdenrund einzigen, zugleich über dieses sich erstreckenden, auch bloß dem Christenthum, als das gesammte Menschengeschlecht umfassend, möglichen: — 1) dem Collegio Urbano de propaganda Fide, dem mit vollem Recht die Benennung „apostolisches Seminarium für alle Völker“ zukommt. Gregor XV. hatte die Congregation zu Verbreitung des Glaubens eingesetzt. Monsignor Vives, Resident der spanischen Infantin Isabella Clara Eugenia, entschloß sich, in seinem Palast an dem spanischen Platz junge Leute fremder Nationen zu Glaubensboten bilden zu lassen. Dieser frommen Absicht gedachte er sein Vermögen zu widmen, was er sammt dem Palast zu diesem Entzweck dem Papst anbot. Die Bulle Immortalis Dei vom 1. August 1627 rief die Anstalt ins Leben. Der Palast wurde von Urban VIII. bis auf Gregor XVI. durch verschiedene Päpste erweitert, im Innern verbessert, auch die Kirche, den hl. drei Königen geweiht, zu verschiedenen Zeiten verschönert. Darauf fehlte es nicht an Vermächtnissen, welche fortwährend eine Vermehrung der Zöglinge, die aus allen Erdtheilen hier zusammentrafen, möglich machte. Die Anstalt blühte während zwei Jahrhunderten; ausgezeichnete Glaubensboten gingen theils in unchristliche theils in abgefallene Länder in großer Zahl aus ihr hervor, bis die Franzosen förmlich gegen dieselbe wütheten. Bei ihrem ersten Einfall wurden sämmtliche fremde Zöglinge fortgeschickt, die, welche bleiben mußten, entweder in die Einsiedeleien bei Spoleto verwiesen, oder auf die Engelsburg gesetzt. Im J. 1803 sammelten sich wieder einige bei den Vätern der Mission auf dem Monte Citorio. Im J. 1809 hob Bonaparte das Collegium als unnütz auf, und wollte sogar die berühmte Druckerei der Propaganda zerstören; die Einkünfte wurden größtentheils verschleudert. Seit der Wiedereröffnung des Collegiums im J. 1817 wuchs die Zahl der Zöglinge aus allen Weltgegenden so, daß an dem berühmten Sprachenfest, welches an Epiphanie gehalten wird, in der letzten Zeit dort an fünfzig Sprachen und Dialecten vernommen wurden. Auf den Rath des Hrn. Grafen Reisach (jetzigen Erzbischofs von München), der die Stelle eines Rectors begleitete, übergab Gregor XVI. das Rectorat der Gesellschaft Jesu, den Unterricht jedoch besorgten fortan Weltgeistliche; derselbe umfaßt alles, was zu gründlicher priesterlicher Bildung erforderlich ist. Die Anstalt besitzt eine kostbare Bibliothek, durch werthvolle Vermächtnisse bereichert. In derselben sieht man die berühmte Karte, auf welcher Alexander VI. die Gränzen der americanischen Besitznahmen zwischen den Spaniern und Portugiesen mittelst einer kräftigen Querlinie bezeichnete. Durch Vermächtniß kam auch das berühmte Museum Borghianum an das Collegium. — 2) Collegio Bandinelli, im J. 1617 von einem Bäcker dieses Geschlechtsnamens für 12 florentinische Jünglinge gestiftet. — 3) Collegio von S. Bonaventura, oder Sixtinisches; von Sixtus V. für 20 Studirende der Minoriten angelegt, vornehmlich um sie in der Lehre des hl. Bonaventura zu unterrichten. Viele gelehrte und heiligmäßige Männer sind aus demselben hervorgegangen. — 4) Collegium Capranicum, im J. 1458 von dem Cardinal Capranico für mittellose Jünglinge aus gutem Bürgerstand Roms und des Kirchenstaates errichtet, die dem priesterlichen Stand sich widmen wollen. Die Zöglinge, deren jetzt nur noch 12 sind, bleiben sieben Jahre in dem Haus, besuchen das römische Collegium und müssen sich für die Doctorwürde befähigen. — 5) Collegium Cerasoli. Nach beträchtlichen Einbußen an dem Stiftungsgut darauf beschränkt, einige Söhne in Rom wohnender Bergamasken durch Stipendien in das

Collegium Romanum zu bringen. — 6) Collegium Clementinum, oder de' Nobili. Clemens VIII. errichtete es zur Erziehung adeliger Jünglinge Italiens und anderer Länder, unter der Leitung der Somasker. Viele kirchlich, politisch und militärisch bedeutende Männer, Cardinäle, Bischöfe, Dogen, Marschälle, Minister, Gelehrte sind aus demselben hervorgegangen, denn die Zöglinge erhalten eine religiöse, wissenschaftliche und adelige Erziehung. Die Päpste haben sich gegen dieses Collegium stets wohlwollend erwiesen. Unter Leo XII. zählte man zwölf Cardinäle, die aus demselben hervorgegangen sind. — 7) Collegium Germanico-hungarium (s. d. Art.). — 8) Collegium Ghistieri, von dem Arzt Joseph Ghistieri für 24 verarmte adelige Jünglinge aus dem Kirchenstaat im J. 1630 gestiftet. — 9) Eine ähnliche Anstalt für adelige, dem geistlichen Stande bestimmte Jünglinge ist die Academia Ecclesiastica, im Anfang des 17. Jahrhunderts in ein Haus auf dem Monte Giordano eingeführt, durch Clemens XI. in den ehemaligen Palast Severoli an den Minervaplatz verlegt. Eine Pflanzschule für die höhern geistlichen Würden. — 10) Collegio Greco. Es verdankt seinen Ursprung Gregor XIII., um griechische Jünglinge zu Sendboten des katholischen Glaubens heranzubilden. Es ließe sich eine lange Reihe würdiger Bischöfe und hochverdienter Gelehrter (man denke an Leo Allatius und Nicolaus Assemanni!) aufführen, welche daraus hervorgegangen sind. Zwei Zöglinge haben das Vorrecht, bei päpstlichen Aemtern als griechischer Diacon und Subdiacon in Gewändern der griechischen Kirche zu erscheinen. Die schöne Kirche ist dem hl. Athanasius geweiht. — 11) Englisches Collegium. Auch diese Anstalt verdankt ihr Entstehen Gregor XIII. unter Mitwirken des Engländers Wilhelm Alanus, nachmals Cardinal. Es sollte ein Seminar sein für Missionäre nach England. Ursprünglich war die Zahl der Zöglinge auf 50 festgesetzt. Unterricht und Leitung war den Jesuiten anvertraut. Der hl. Philipp Neri pflegte die Alumnen bei dem Begegnen immer zu grüßen: Salvete flores martyrum. Er that Recht daran, denn bis zum J. 1647 hatten schon 47 derselben den Martyrertod gelitten. Aus ihr gingen in der Folge die apostolischen Vicare in England hervor; in neuester Zeit neben mehrern der Cardinal Wiseman. — 12) Irländisches Collegium. Was abermals Gregor XIII. beabsichtigte, führte nachmals Cardinal Ludovisi, vornehmlich nach dem Rath des berühmten Franciscaners Lucas Wadding, unter Urban VIII. aus. Er sorgte durch ein Vermächtniß für den Fortbestand des Collegiums. Der Zöglinge, insgesammt zum Priesterstand bestimmt, waren sieben, unter einem Jesuiten als Rector. Nach vollendeten Studien war jeder zur Rückkehr nach Irland verpflichtet. Leo XII. stellte das unter französischer Herrschaft aufgehobene Collegium wieder her; Gregor XVI. bewies demselben besondere Gunst. — 13) Collegium Nazarenum. Diesen Namen hat es von der Würde seines Stifters, des Cardinals Tonti, Erzbischofs von Nazareth im Königreich Neapel erhalten. Zwölf Knaben bürgerlichen Standes und von guten Anlagen unter Leitung der Väter frommer Schüler werden als Alumnen aufgenommen, zu welchen dann noch Convictoren hinzukommen. Sie erhalten Unterricht in den schönen Wissenschaften, in Philosophie, fremden Sprachen, Fechten und andern Uebungen. So treu blieben die Väter ihrer Aufgabe, solchen Ruf gewann die Anstalt, daß sie über 40 Cardinäle, manche Bischöfe, Gelehrte (Paradisi, Algarotti, Verri u. A.) zählt, die aus ihr hervorgingen. — 14) Adeliges Collegium. Pius IV. wollte, daß neben dem römischen Seminar ein Collegium für 100 adelige Jünglinge unter Leitung der Väter der Gesellschaft Jesu bestehe. Sie können mit 9—10 Jahren eintreten, bleiben bis zum 17. oder 18. darin und studiren Rhetorik, Philosophie, Theologie, Recht. Ein großer Theil der römischen Prälatur geht aus demselben hervor. — 15) Collegium Pamfilj. Innocenz X. Vorhaben führte dessen Großneffe, Fürst Johann Baptist Pamfilj, aus. Er ließ an der Kirche von St. Agnes, auf dem Navonaplatz, ein Gebäude aufführen, in welchem junge Leute von den Lehengütern seines Hauses durch sieben Jahre zum

geistlichen Stand erzogen werden. — 16) Picenisches Collegium, für junge Leute aus den Marchen. Statt der ehemaligen zwölf aus dieser Landschaft, die sonst Aufnahme fanden, erhalten wegen Schmälerung des Stiftungsgutes nur noch einige eine freie Wohnung und genießen ein kleines Stipendium, um die öffentlichen Schulen zu besuchen. — 17) Römisches Collegium. Den ersten Gedanken dieser Schöpfung hatte der dritte General der Jesuiten, Franz Borgia, nachdem die Gesellschaft schon durch längere Zeit der geistigen Bildung junger Leute sich gewidmet und Haus und Kirche zu diesem Zwecke durch Wohlthäter erworben hatte. Den jetzigen großartigen Bau, in einem Umfange von 52,709 Palm, sowie die Ausstattung der Anstalt mit Einkünften, um 200 Väter aus allen Nationen darin zu unterhalten, unternahm Gregor XIII. Die größten Berühmtheiten der Gesellschaft in allen Wissenschaften haben hier gelehrt. Aber nicht das Wissen wird hier als das einzig Nothwendige erachtet, gleicher Werth der religiösen und sittlichen Erziehung (anderwärts häufig unberücksichtigt) beigelegt. Die große Bibliothek (Vermächtniß mehrerer Cardinäle — z. B. Bellarmins — und Gelehrter, wie Marc Anton Murets) umfaßt 80,000 Bände; eine andere, einzig für die Väter bestimmt, 30,000; noch vier dienen dem Gebrauch der vier Ordnungen der Lehrer. Das Observatorium ist das best ausgestattete in Rom. Ebenso reich ist das physicalische Cabinet. In der, mehrere Gemächer füllenden Apotheke sieht man die schönsten Gefäße aus China und Japan. Einen besondern Schatz besitzt das Collegium in dem Museum, welches der berühmte Jesuit Athanasius Kircher angelegt hat. Mit den kostbaren Erwerbungen anderer Sammler vereinigt, wird es in zwei großen Sälen in 29 Schränken aufbewahrt. Das Seltenste ist eine metallene Cista, bei Paläſtrina gefunden, durchweg mit den zierlichsten eingegrabenen Bildern (mythologischen Darstellungen) geschmückt. Alte Metallspiegel mit Zeichnungen, bronzenes Geräthe in ausgesuchten Gestaltungen, Büsten und Statuetten von Bronze, geschnittene Steine, Menschen- und Pferdeschmuck aus Silber und Erz, Münzen, Seltenheiten von gebrannter Erde ziehen die Aufmerksamkeit in mannigfaltiger Weise auf sich. — Neun Päpste sind aus dem römischen Collegium hervorgegangen. — 18) Schottisches Collegium. Auch hier begegnen wir Clemens VIII. als Gründer. Paul V. übergab es ebenfalls den Jesuiten. Die Zöglinge (insgesammt Schotten) müssen angeloben, dem geistlichen Stand sich zu widmen und die Verbreitung des Glaubens in ihrem Vaterland sich angelegen sein zu lassen. — 19) Collegium des hl. Thomas von Aquino. Der Spanier Johann Solano, Bischof von Cusco in Peru widmete demselben seine Verlassenschaft. Die Anstalt macht sichs zur Aufgabe, Jünglinge vornehmlich in der Theologie des hl. Thomas zu begründen. Auch für Polen sind in der Folge durch Vermächtnisse zwei Stiftungsplätze damit verbunden. — 20) Ueber diesen sämmtlichen Erziehungs- und Bildungsanstalten steht die Sapienza (Archiginnasio della Sapienza), die römische Universität. Innocenz IV. stiftete sie im J. 1244; Eugen IV. wies ihr die Zollgebühren von fremdem Wein als Einnahmsquelle an, Clemens VII. fügte diejenigen vom Heu bei. Unter Leo X. waren 88 Professoren angestellt. Einen Lehrer der Botanik hatte sie schon zu einer Zeit, da dieselbe im übrigen Theil von Europa noch nicht als Wissenschaft galt. Einen botanischen Garten legte Alexander VII. an, der auch die Bibliothek wesentlich bereicherte und den jetzigen Bau aufführen ließ. Unter Benedict XIV. kamen die Lehrstellen für Chemie und Experimental-Physik hinzu. Leo XII. gab ihr eine neue, wohldurchdachte Einrichtung. Sie zählt immer bei 900 Studenten. — Diese sämmtlichen Collegien sind unter der französischen Gewaltherrschaft an ihren Mitteln bedeutend geschädigt worden. — Academien, Verbindungen von Gelehrten zu verschiedenartigen wissenschaftlichen Zwecken gibt es in Rom mehrere. Einige von ihnen, zum Theil mit seltsamen Namen (wie dieses zu einer Zeit auch in Teutschland der Fall war), sind nach unfruchtbarem Bestehen wieder eingegangen. — Von denen, die am längsten in Wirksamkeit geblieben sind, ist 1) die archäologische

die älteste, ähnlichen in andern Ländern zum Vorbild geworden. Kaiser Friedrich III. stattete sie mit großen Vorrechten aus. Nach Roms Unfall im J. 1527 schlief sie ein und wurde erst durch Clemens XI. wieder in's Leben gerufen. Benedict XIV. gab ihr neue Statuten, Pius VII. wies ihr eine Jahressumme auf die apostolische Kammer an, in deren Druckerei ihr Gregor XVI. den unentgeldlichen Druck ihrer Schriften zusicherte. Sie belohnt alle zwei Jahre eine Abhandlung über einen archäologischen Gegenstand mit einer goldenen Schaumünze, um welche jeder Gelehrte Europas sich bewerben kann. — 2) Die Academia dei Lincei wurde im J. 1603 durch den Fürsten Friedrich Cesi von Aquasparta für naturwissenschaftliche Forschungen gestiftet. Der Luchs sollte das scharfe Auge bezeichnen, mit der ihre Mitglieder in das Verborgene der Natur einzudringen sich bestrebten. So lange der Stifter lebte († 1630) entwickelte sie eine ruhmvolle Thätigkeit. Dann hörte man bei einem Jahrhundert nichts mehr von ihr, bis sie Benedict XIV. als nuovi Lincei wieder auffrischte und Leo XII. ihr abermals neues Leben einhauchte. — 3) Academia Arcadica, besonders zur Pflege der Poesie durch Christina von Schweden vereinigt. Ihr Versammlungsort, ein anmuthiger Garten, Bosco Parnassio genannt, wurde durch Gregor XVI. mit großen Kosten verschönert. Was indeß eine solche Gesellschaft für wahre Dichtkunst zu leisten vermag, ist bekannt. — 4) Die Academia Ecclesiastica stellt über Kirchengeschichte und canonisches Recht Forschungen an und hält Vorlesungen, die in eigenen Jahrbüchern gedruckt werden. — 5) Academia di San Luca, als Bruderschaft der Künstler schon im J. 1478 gestiftet, dann durch den Maler Friedrich Zuccari erneuert, unter Fürsorge und Begünstigung der Päpste in eine eigene Maleracademie umgestaltet. Sie besitzt an der Kirche von S. Luca und Martina ein eigenes Gebäude, in welchem Zeichnungen, Modelle, vorzügliche Gemälde (unter diesen ein ausgezeichnetes von Raphael, den hl. Lucas vorstellend, wie er die hl. Jungfrau abmalt) sich befinden. Die Kirche gehört zu den schönern. — 5) Die Virtuosen des Pantheons, für Maler, Bildhauer, Architecten, Alle, die den bildenden Künsten sich widmen. Der Gedanke ging von Raphael aus, seine Schüler verwirklichten denselben. Da Geistliches bei solchen Vereinigungen in Rom niemals fehlt, hielten sie in einer Capelle des Pantheon gemeinsame Andachten; daher der Name. Durch diese Gesellschaft ist Raphaels Grab geöffnet und würdiger ausgestattet worden. Die silberne Schaumünze, welche alle zwei Jahre der vorzüglichsten Kunstarbeit zuerkannt wird, verwandelte Gregor XVI. in eine goldene, im Werthe von 25 Ducaten. — 6) Academia der katholischen Religion; zur Förderung ihres Studiums und gelehrter Vertheidigung, im J. 1801 durch Monsignor Zamboni gegründet. — 7) Academia Tiberina, die regsamste der bestehenden gelehrten Gesellschaften. Abhandlungen in Prosa über gelehrte und Kunstgegenstände, auch Gedichte werden alle 14 Tage öffentlich vorgelesen, Wichtigeres erscheint im Druck; nur Gelehrte können in dieselbe aufgenommen werden. — 8) Academia Latina, im J. 1814 aus der Verbindung mehrerer Gelehrten zur Pflege classischer Latinität hervorgegangen. Viele Cardinäle, andere hervorragende Männer gehören ihr an. — 9) Die Academia Filarmonica hat sich die Förderung der Musik zur Aufgabe gestellt, gleichwie 10) die Academia Filodrammatica das Declamiren italienischer Sprachstücke. — 11) Die Maestri e Professori di musica di Roma vereinigen unter dem Protectorat eines Cardinals Componisten, Organisten, Sänger, Instrumentisten. — 12) Die französische Maleracademie ist, was ihre Benennung besagt. — 13) Die neapolitanische Academie bildet von sechs jungen Neapolitanern zwei für die Malerei, zwei für die Bildhauerkunst, zwei für die Baukunst. Von Carl III. gestiftet, hat sie ihren Sitz in dem farnesischen Palast. — In der engsten Beziehung zu den Unterrichtsanstalten und den gelehrten Gesellschaften stehen die **Bibliotheken**, deren Rom eine größere Anzahl von jeher besessen hat, als jede andere Stadt. Denn schon in der vorchristlichen Zeit erwähnt

Publius Victor deren 29. Der allgemeinen Bemerkung, daß die meisten der hievor erwähnten Collegien mit ansehnlichen Bibliotheken ausgestattet sind, lassen wir einen Ueberblick über die besondern Büchersammlungen folgen. — 1) Albanische Bibliothek. Manches Seltene derselben ist von den Franzosen weggenommen worden. — 2) Alexandrinische Bibliothek, von ihrem Stifter Alexander VII. so genannt. Sie ist diejenige der römischen Universität, für die Studirenden offen stehend. Die Bibliothek des Herzogs von Urbino und die Doubletten der vaticanischen bilden die Grundlage derselben. — 3) Angelische Bibliothek, bei den Augustinern. In ihr sind die Bibliotheken der gelehrten Cardinäle Noris und Passionei (diese für 30,000 Scudi gekauft) und des Lucas Holsten verbunden. Sie besitzt zur Nachschaffung einen eigenen Fond. Etwa 150,000 Bände, täglich für Jedermann offen. — 4) Barberinische Bibliothek, 100,000 Bände, 10,000 Handschriften. Schon Montfaucon versichert, durch Angestellte seien bei 500 griechische Handschriften daraus verkauft worden. Später wurden durch Regen und Mäusefraß verdorbene Bücher wagenweise fortgeschafft. Sie ist jener Entwendungen wegen nicht mehr zugänglich. — 5) Casanatische, im Dominicanerkloster. Den Grund dazu legte der Cardinal Casanati mit seiner auserlesenen Büchersammlung nebst einem Fond von 80,000 Scudi zu fortwährender Vermehrung. 120,000 Bände, täglich durch fünf Stunden offen. — 6) Chigische, durch Alexander VII. angelegt und mit der Sammlung seines Vetters, des Cardinals Fabio Chigi, bereichert. Unter ihren griechischen und lateinischen Handschriften befinden sich mehrere, die mit den zierlichsten Miniaturen ausgestattet sind. Schwer zugänglich. — 7) Corsinische, in dem corsinischen Palast. Noch als Prälat verwendete Clemens XII. ein jährliches Einkommen von 8000 Scudi auf dieselbe. Andere Glieder des Hauses thaten das Gleiche. Sie ist besonders reich an Incunabeln und Kupferwerken und steht vorzüglich an solchen Tagen offen, an welchen andere Bibliotheken geschlossen sind. — 8) Lancisianische im Spital von St. Spirito, vorzüglich im Fach der Medicin und ihrer Hilfswissenschaften, durch den Leibarzt Clemens XI. Johann Maria Lancisi dem Gebrauch angehender Aerzte und Chirurgen gewidmet, nachmals durch König Ludwig XV. von Frankreich bereichert. — 10) Vallicellanische, im Kloster der Oratorianer, reich an kirchlichen Handschriften, besonders dem Nachlaß des Cardinals Baronius. Durch Gefälligkeit der Geistlichen ist leicht Zutritt zu erhalten. — 11) Die berühmteste und kostbarste Bibliothek Roms bleibt immer die Vaticanische. Schon Nicolaus V. erwarb von Gelehrten, die aus Constantinopel sich flüchteten, die kostbarsten Handschriften; in allen Ländern, sogar in Schweden, unterhielt er Aufkäufer und Abschreiber und brachte so 9000 Handschriften zusammen. Aber seine Nachfolger bis auf Sixtus IV. verwahrlosten das emsig Gesammelte; erst dieser gönnte ihm eigene Räumlichkeiten. Bei Roms Plünderung unter Clemens VII. litt die Bibliothek weniger, als insgemein geglaubt wird. Sixtus V. ließ das jetzige Local für sie herrichten. Clemens VIII. erwarb ihr ansehnliche Sammlungen, Gregor XV. die bedeutenden Palimpsesten aus dem Kloster Stobbio. Im 18. Jahrhundert wurde ihr die reiche Bibliothek der Königin Christina von Schweden einverleibt, die Reste desjenigen, was ihr Vater aus den bischöflichen Städten Teutschlands zusammengeschleppt hatte, dann die Bibliotheken von Grotius, Nicolaus Heinsius, Isaak Voß, Petavius und anderer Gelehrten. Dazu kamen spätere Erwerbungen, so daß die Zahl der Handschriften annähernd auf 24,000 sich belauft. Im Verhältniß hiezu sind die gedruckten Bücher nicht zahlreich zu nennen; hierin wird sie von verschiedenen Bibliotheken Roms übertroffen. Der große Bibliotheksaal hat 317 Palm in der Länge, 69 in der Breite, 41 in der Höhe. In diesem befinden sich die Handschriften in 46 Wandschränken. Von den vielen literarischen und artistischen Seltenheiten, welche hier aufbewahrt werden, auch nur die bedeutendsten zu erwähnen, würde zu weit führen. — Diesem mag ein Ueberblick über die Stadt folgen. Das alte Rom dieß- und jenseits

der Tiber hatte 16 Thore, das jetzige nur 14. Mehrere von jenen sind zugemauert, andere dafür in ihrer Nähe eröffnet worden. Ein Stück Mauer aus der Zeit des Servius Tullius soll an dem barberinischen Garten sich erhalten haben; die Theile derselben zwischen der Porta Pia (ehemals Nomentana) und S. Lorenzo fallen in die Zeit des Tiberius; andere in diejenige Aurelians; die zwischen der Porta Pinciana und der Porta Salara in Belisars Zeit; der Theil zwischen der erstgenannten und der Porta del Popolo soll aus dem neunten Jahrhundert, derjenige bei der Porta Maggiore aus dem 13. herrühren; die Einschließung des Vaticans und seiner Gärten in die Umfangsmauer der Stadt wurde durch spätere Päpste bewerkstelligt. — In dem alten Rom führten sechs Brücken über die Tiber, in dem neuen bestehen nur noch vier. 1) Die erste stromaufwärts ist der Pons Aelius, die jetzige Engelsbrücke, so genannt von den Riesenbildern der Engel, die deren Geländer zieren. Der Engel mit dem Kreuz ist von Bernini, die andern sind von seinen Schülern. Ihr folgte der Pons Vaticanus auch Triumphalis genannt, später di S. Spirito genannt, weil sie nach dem Spital dieses Namens führte. Schon seit Jahrhunderten zerstört. 2) Dann kommt der Pons Janiculus, durch ihren Hersteller (Sixtus IV.) Ponte Sisto genannt. 3) und 4) Der eine Theil der Bartholomäus-Brücke, einst P. Cestius, der andere P. Fabricius, von vier Hermenköpfen an dem Ende jetzt P. di quattro capi genannt, besteht, weil die Tiberinsel dazwischen liegt, aus zwei Theilen. Ihren jetzigen Namen hat sie von der Kirche auf derselben. — Unterhalb dieser Brücke sieht man im Wasser die Pfeiler der Pons Sublicius, Ponte rotto, bei den Alten von ihrem Zugange Pons Palatinus genannt, zuerst durch Ancus Martius angelegt. Es soll diejenige sein, welche im Krieg gegen Porsenna Horatius Cocles abzubrechen befahl. Sie wurde unter Honorius III. zerstört, durch ihn wieder hergestellt, hierauf baufällig, wieder erneuert, bei der Ueberschwemmung von 1598, der größten, welche Rom je heimgesucht hat, vollends zu Grund gerichtet. — Oeffentliche Plätze sind der von S. Peter, einer der größten und prächtigsten, die irgendwo sich finden, gewöhnlich einsam; del Popolo, von drei Kirchen umgeben, mit der Einmündung in die drei Hauptstraßen Roms: Babunia, Corso und Ripetta, nach Quirinal Capitol und Vatican führend; Navona, im Innern der Stadt, hier der größte und belebteste Gemüsemarkt (im August bisweilen unter Wasser gesetzt, welches von dem Volk durchwadet, von den Vornehmen durchfahren wird); Barberini, vormals Forum der Flora; Colonna, von der Antoninssäule so genannt; Farnese vor dem Palast dieses Namens; Monte Cavallo, von den Marmorrossen an dem Brunnen; Monte Citorio, wo der Gerichtspalast; di Spagna, mit der Treppe nach der Kirche Trinita de' Monti; dei Termini, bei Diocletians Thermen; di Pasquino, wo die verstümmelte Bildsäule, an welche die Spottschriften angeklebt werden; di Pietra, vor der Dogana. — Zur Behaglichkeit dienen der Weltstadt die Wasserleitungen. Von der ältesten, der appischen (312 J. v. Chr.), welche den Anio von Tibur nach Rom leitete, sind nur noch ansehnliche Reste übrig. Ebenso von der zweiten, Aqua Marcia, 300,000 Fuß lang, wovon eine Strecke von 35,000 Fuß über Bogen ging. Auch von der Aqua Repula, nur 19 Jahre später zu bauen begonnen, dann von der durch Agrippa ausgeführten Aqua Julia haben nur einzelne Strecken sich erhalten. Dagegen versieht die Aqua Vergine, gleichfalls durch Agrippa angelegt, an manchen Stellen auf hohen Bogenreihen über der Erde laufend, die Stadt noch heutigen Tages mit reinem Quellwasser. Dafür ist die Aqua Claudia, einst über 45 Miglien sich erstreckend, versiegt. Die Aqua Trajana von ihrem Wiederhersteller Paul V. Paolina genannt, leitet dem einen der beiden Brunnen auf dem Petersplatz das Wasser aus dem 35 Miglien von Rom entlegenen See von Bracciano zu. Der Franciscaner-Bruder Felix (nachmals Sixtus V.) sah, daß die Aqua Vergine für Roms Bedarf nicht hinreiche und legte daher, zum Theil altrömische Ueberbleibsel benützend, eine neue Wasserleitung auf eine Strecke von 22 Miglien an,

die nach seinem Namen Aqua Felice heißt. — Diese drei Wasserleitungen speisen in Fülle die Brunnen der Stadt, an deren Menge sowohl als nach deren artistischer Ausstattung Rom jede andere Stadt in Europa übertrifft. Dennoch muß der Wasserreichthum in alter Zeit den jetzigen weit übertroffen haben, wenn man bedenkt, daß einst sämmtliche Leitungen täglich 800,000 Tonnen zuführten und Agrippa als Aedil in einem einzigen Jahr 130 Wasserbehälter (castella), 700 Bassins und 105 Springbrunnen anlegte, die mit 300 Statuen von Erz und Marmor und 400 Marmorsäulen verziert waren. Jetzt noch hat jeder Brunnen seine eigenthümliche Gestalt, seine besondern Zierden. 1) Fonte Barberina, auf dem Platz dieses Namens. Ein Triton, von vier Delphinen getragen, bläst durch eine Muschel den Wasserstrahl in die Höhe. — 2) Fonte Barcaccia, auf dem spanischen Platz, von seiner schiffsförmigen Gestalt so genannt. — 3) Fonte di Monte Cavallo. Diesem dienen die beiden colossalen Marmorbilder der Dioscuren mit ihren Pferden zu großartiger Zierde. Werden auch deren Inschriften: Opus Phidiae, Opus Praxitelis von keinem Antiquaren für authentisch gehalten, so stimmen doch alle Kenner darin überein, daß diese wohlerhaltenen Bilder zu den vorzüglichsten Werken antiker Kunst gehören. Zwischen ihnen ließ Pius VI. einen Obelisken aufrichten; die antike Porphyrvase von 28′ im Durchmesser, in welche das Wasser fällt, wurde durch seinen Nachfolger dahin versetzt. — 4) Fonte des farnesischen Platzes. Die Becken der beiden Springbrunnen sind zwei Monolithen von ägyptischem Granit, 25 Palm lang, 6 Palm hoch, mit Löwenköpfen geschmückt. Sie wurden in den Thermen des Caracalla gefunden. — 5) Fonte Paolina. Eigentlich das große Brunnengebäude für die Wasserleitung dieses Namens, zu welchem die Marmorsäulen des Minervatempels auf dem Forum des Nerva verwendet wurden. Ein ganzer Wasserstrom, welcher etwas tiefer Mühlen treibt, ergießt sich aus fünf Arcaden in ein ungeheures Becken. — 6) Fonte des Minerva-Platzes. Ein kleiner marmorner Elephant trägt den obersten Theil (etwa 14′ hoch) eines altägyptischen Obelisks. — 7) Fonte des Navona-Platzes; einer der großartigsten Brunnen Roms. An den vier Ecken von Felsen, die aus einem Becken von 24′ Durchmesser sich erheben, stellen vier marmorne Riesengestalten die größten Flüsse der vier Welttheile dar: die Donau, den Ganges, den Nil und den Platastrom mit charakterisirenden Attributen. Aus der Felsenhöhle treten ein Löwe und ein Nilpferd heraus. Von der Spitze des Felsens erhebt sich auf einem Postament von rothem Granit, 23 Palm hoch, ein Obelisk von 70 Palm, so daß die gesammte Höhe des Brunnens 133 Palm beträgt. An den Ecken des Platzes stehen zwei kleinere Brunnen, einer mit Tritonen und Wasser speienden Masken geziert, der andere ohne Bilderschmuck. Als vierter dient eine alte Wanne von penthelischem Marmor. — 8) Fonte di Ponte Sisto. Den großen Brunnen links an der Brücke hat Paul V. durch den jüngern Fontana anlegen lassen; sein Wasser kommt aus der Aqua Paolina. — 9) Fonte des Platzes an der Porta del Popolo. Diesen elliptischen Platz zieren an der äußersten Peripherie zwei schöne Brunnen neuerer Anlage. — 10) Quatro Fontane. Oben auf dem Quirinal, wo die Via Felice die Straße nach der Porta Pia rechtwinklicht durchschneidet, ließ Sixtus V. an den vier abgestumpften Ecken vier Brunnen anbringen. Dieß ist zugleich der schönste Punct in Rom. Wer von Trinita dei Monti hinaufsteigt, blickt rückwärts auf den dort stehenden Obelisk, vorwärts auf denjenigen von Maria Maggiore und deren Thürme, rechts ruht das Auge auf der Marmorgruppe von Monte Cavallo, links auf dem großen Bau der Porta Pia. — 11) Fonte delle Tartarughe. Vier Jünglingsgestalten von Bronze, auf Delphinen sich stützend, tragen das Becken, über welches vier Schildkröten kriechen, eine meisterhafte Arbeit vom J. 1585, nach Zeichnungen des Florentiners Taddeo Landini ausgeführt. — 12) Fonte a Termini, unter Sixtus V. durch Fontana bewerkstelligt, in drei Nischen; in der mittlern Moses, wie er an den Felsen schlägt, im

den beiden andern Hochbilder von Joh. Baptist della Porta und Flaminio Vacca. Die beiden Löwen von grünem Basalt, die einst dort standen, hat Gregor XVI. in das von ihm angelegte ägyptische Museum versetzen lassen. Zwei marmorne Löwen, welche Wasser speien, gehören der spätern Kunstperiode an. — 13) Fonte Trevi, der prächtigste aller römischen Brunnen, eigentlich ein kleiner Wasserstrom, der in Cascaden über Felsen in ein umfangreiches Marmorbecken sich ergießt, unter Clemens XIII. in seltener Großartigkeit angelegt. Aus der großen Nische tritt Neptun hervor, auf einem Wagen mit zwei Seepferden bespannt, denen Tritonen in die Zügel fallen. Die zweckmäßig vertheilten Statuen und Basreliefs geben dem Ganzen ein imposantes Ansehen. Das Rauschen des Wassers wird weit herum gehört. — 14) Fonte del Vaticano. Zwei Springbrunnen, deren jeder eine Wassergarbe auswirft, die dann über eine Schale herunterfallen, geben dem Petersplatz Leben und Zierde. Der Brunnen auf der Seite des Vaticans ist schon unter Innocenz VIII., der gegenüberstehende durch Paul V. angelegt worden. Die Spitze der Wassersäule ist 64′ hoch über dem Platz, so daß die Brunnen auf dem Concordienplatze in Paris, gleich wie diejenigen an dem Siegesthore in München, nur verkleinerte Nachahmungen von diesen sind. — Eine Zierde, die Rom vor allen andern Städten zum voraus hat, sind die vielen Obelisken, welche die Plätze zieren und über welche P. Ungarelli im J. 1842 ein eigenes Werk herausgegeben hat. Der höchste ist derjenige vor der Laterankirche von rothem Granit, durchweg mit Hieroglyphen bedeckt, 204 Palm hoch. Er stand einst an dem Sonnentempel von Heliopolis, wurde von Constantius nach Rom gebracht, später im Circus Maximus 24′ unter der Erde gefunden und auf Sixtus V. Befehl an seiner jetzigen Stelle aufgerichtet. — Berühmter noch wegen der Umstände seiner Aufstellung ist der Obelisk auf dem Petersplatz. Er wiegt 963,537 Pfund. Auch dieser stand einst in Heliopolis; Caligula ließ ihn nach Rom abführen. Seine ganze Höhe sammt dem Postament beträgt 135′. — Derjenige an der Porta del Popolo, mit Kreuz und Fußgestell 112′ hoch, verdankt seine Aufstellung ebenfalls Sixtus V. — Minder hoch ist der von Trinita de Monti, von rothem Granit, durch Pius VI. hieher versetzt. — Der von Maria Maggiore, wieder unter Sixtus V. aufgerichtet, ist bloß 42′ hoch; weit höher derjenige, dessen Aufstellung auf dem Monte Citorio Pius VI. veranstaltete. Ihn hatte Psammetich I. (654—609 v. Chr.) für Heliopolis bestimmt; die Inschrift, nach welcher ihn August dem Sonnengott widmete, ist auf dem Piedestal noch zu lesen. Er wurde unter Benedict XIV. ausgegraben. Seine Höhe beträgt 75′. Die Hieroglyphen daran sind von vortrefflicher Arbeit, aber durch eine frühere Feuersbrunst ist er nicht wenig beschädigt worden. — Den Obelisk auf dem Pincio, unter Pius VII. dahin gebracht, hat Kaiser Hadrian zum Andenken an seinen Günstling Antinous für die thebaische Stadt Besa (Antinoopolis) anfertigen lassen. — Kleiner als alle erwähnten ist der des Pantheons auf der Piazetta di S. Macuto. — Anderer auf verschiedenen Brunnen haben wir bei diesen Erwähnung gethan. — Verwandt mit den Obelisken sind die thurmhohen Säulen, die auf verschiedenen Plätzen stehen. — 1) Die älteste derselben ist die Trajanssäule auf dem Forum Trajanum, einst dem prächtigsten von allen. Das Volk errichtete sie dem Kaiser, von dem sie benannt wird, als Denkmal seiner Bezwingung der Dacier. Sie besteht aus 34 Marmorstücken und hat 195 Palm in der Höhe. In schneckenförmig laufenden Kreisen sind die Kriegsthaten Trajans in vortrefflich gearbeiteten Hochbildern dargestellt. Bloß die Zahl der menschlichen Figuren beträgt bei 2500. Da man im Mittelalter dieses Denkmal unter die Obhut von Geistlichen stellte, hat es wenig gelitten. Sixtus V. ließ auf deren Spitze die bronzene Statue des hl. Petrus setzen. Das Postament, die Apotheose des Kaisers, in einer Fülle von Hochbildern dargestellt, befindet sich in dem großen Garten des Vaticans. — 2) Die Antoninssäule, von welcher der Platz, auf dem sie steht, den Namen Piazza Colonna erhalten hat. Sie ist der ebenerwähnten nachgebildet und hat den

marcomannischen Krieg unter Marcus Aurelius zum Gegenstand. Auch sie stand unter den Geistlichen des Klosters San Silvestro in Capite. Sie hat durch Feuer, vielleicht bei Roms Eroberung durch Robert Guiscard, viel gelitten. Auf 206 Stufen steigt man zu deren obersten Fläche hinan, auf welcher Sixtus V. das Bild des hl. Paulus aufrichten ließ. — 3) Die Säule des Phocas, zu dessen Ehre im J. 808 durch den Exarchen Smaragdus auf dem Forum Romanum errichtet, jenen beiden jedoch in keiner Weise zu vergleichen. Ihr Postament hat 15 2/3 Palm in der Höhe, die Säule selbst 78 2/3 Palm, im Durchmesser 6 1/2. Einst stand das Bild des Kaisers von vergoldeter Bronze darauf. 4) Eine kleinere antike Säule, bloß 24 Palm hoch, cannelirt, erhebt sich vor der Kirche St. Maria Maggiore auf hohem Fußgestell. Sie wurde im J. 1416 hier aufgerichtet und trägt das Bild der hl. Jungfrau. — Haben wir die vornehmsten Paläste anzuführen, so stellen wir billig die päpstlichen, diesen aber den größten, seiner vielen Sammlungen wegen merkwürdigsten, 1) den des Vaticans voran. Hier stand schon in der ältesten Zeit nach Constantin ein Palast, welchen die Päpste, mit dem Lateran wechselnd, bewohnten. In der Folge war er durch lange Zeit verlassen. Nicolaus V. gedachte, ihn zu dem größten und prächtigsten der christlichen Welt zu erheben. Von seinen Nachfolgern griff besonders Alexander VI. diesen Gedanken wieder auf. Julius II. verband die Villa Innocenzens VIII. mit dem jetzigen Belvedere und ließ die Säle mit Fresken ausstatten. Das oft vorkommende Wappen der Medici zeigt, was Leo X. für das Innere dieses Baues that, wozu er Raphaels Genie auf die mannigfaltigste Weise benützte. Bis auf Gregor XVI. herab haben die Päpste theils in Ausschmückung, vorzüglich in Bereicherung dieses Palastes gewetteifert. Sein Umfang mit allem dazu Gehörenden an Baulichkeiten, Gärten und Weinpflanzungen wird demjenigen der Stadt Turin, wie sie mit ihren 130,000 Einwohnern vor zwanzig Jahren bestand, gleichgeschätzt. Sollte er wirklich 11,000 Gemächer enthalten, so hat Schreiber dieses die Räumlichkeiten, welche das vorige Oberhaupt der Christenheit zu seiner Wohnung benützte, auf fünf beschränkt gesehen, mit Ausschluß der Vorzimmer, welche zu den Förmlichkeiten der öffentlichen Audienzen gehören. Die lieblichste Capelle dieses Palastes ist die dem hl. Laurentius geweihte, gewöhnlich Capelle Fiesole genannt, weil ganz von diesem gottinnigen Dominicaner gemalt; die berühmteste ist die sixtinische wegen ihres Gottesdienstes in der hl. Woche, des jüngsten Gerichtes von Michel-Angelo, und anderer bildlicher Darstellungen seit der Zeit Sixtus IV.; in der paulinischen, welche Kenner durch Michel-Angelos Fresken, die Kreuzigung Petri, anzieht, wird am grünen Donnerstag das hl. Grab aufgerichtet. Von Gemächern sind nennenswerth die Sala regia, wo ehemals die Fürsten Audienz erhielten, jetzt am grünen Donnerstag die Pilger gespeist werden, ein Raum, der viele Tausende von Zuschauern faßt. Die obern und untern Loggien sind mit Arabesken in herrlicher Farbenfrische, diese nach Zeichnungen von Raphael, jene durch Johann von Udine gemalt. Die Stanzen, einst Leos X. Festsäle, enthalten die berühmten Compositionen Raphaels zu Verherrlichung der Kirche und ihrer großartigsten Oberhäupter. Die Vaticanische Gemäldesammlung, durch die Plünderung der Franzosen und das Wenige, was wieder erstattet wurde, auf etliche zwanzig Stücke herabgeschmolzen, enthält die vollendetsten Meisterwerke: Raphaels Transfiguration, seine hl. Jungfrau von Fuligno, Domenichinis Wegzehrung des hl. Hieronymus, die Himmelfahrt der hl. Jungfrau von Guido Reni, die Heiligen Benedict, Placidus und Flavia von P. Perugino u. dgl. Wie unter die durchweg heiligen und kirchlichen Gegenstände eine Landschaft mit Kühen von Potter sich mag eingeschlichen haben? Kostbare Gemälde befinden sich in den verschiedenen Sälen und Gemächern. Wollte man die verschiedenen Sammlungen der Alterthümer beschreiben, so wäre dazu ein eigenes Buch erforderlich. Der Gang nach dem Belvedere führt durch die lange Galeria Lapidaria mit mehr als 3000 meist christlichen Inschriften, viele aus den Katakomben. Aus ihr tritt man in das Museo

Chiaramonti, aus antiken Statuen, Brustbildern, Sarkophagen, Reliefs bestehend. An dieses stößt der Braccio nuovo, ebenfalls und zu gleichem Zweck durch Pius VII. angelegt. Von hier gelangt man in den Giardino della Pigna, so genannt von dem bronzenen Pinienapfel, 11' hoch, der einst über der Kuppelöffnung des Pantheons soll gestanden haben. Der Tor de Venti umschließt die ägyptischen Denkmäler. Das hierauf folgende Gregorianische Museum, durch Gregor XVI. angelegt, hat einzig etruscische Ueberbleibsel aufzuweisen; es überrascht sowohl durch die Mannigfaltigkeit der Gegenstände, besonders aber durch die goldenen Schmucksachen von bewunderngswerther Feinheit und Zierlichkeit, die in einem Rundschrank aufbewahrt werden. Das Museo Pio-Clementino, durch mehrere größere und kleinere Säle sich durchziehend, vereinigt alles, was die Päpste seit Julius II. an den vollendetsten Sculpturen aus der schönsten Zeit der Kunst zusammengebracht haben, wie die Gruppe des Laokoon, den Apoll, den Antinous, den berühmten Torso. Die Säle der Thiere, der Statuen, der Brustbilder können wir bloß anführen. Im obern Stock ist der Saal des Zweigespanns (della Biga), die Galerie der Candelaber, die geographische Galerie. In diese und aus dieser führen die Räume, worin die berühmten Tapeten Raphaels aufbewahrt sind, welche am Fronleichnamsfest den langen Corridor zieren, der von der Königstreppe des Vaticans in die Colonnade führt. In den an die Bibliothek anstoßenden Räumen findet sich das christliche Museum, von Benedict XIV. angelegt, Ueberbleibsel aller Kunstformen, die bis in die Anfänge des Christenthums hinaufreichen. Byzantinische und altitalienische Malereien aus dem 11. bis 14. Jahrhundert nehmen einen eigenen Saal ein. — 2) Der Quirinal, von den erwähnten Marmorrossen gewöhnlich Palazzo di Montecavallo (so auch der Hügel, auf dem er steht) genannt. Schon Paul III. wählte der gesunden Luft wegen ein dort befindliches Benedictinerkloster mehrmals zu seinem Aufenthalt. Gregor XIII. erwarb die anstoßende Villa d'Este, um einen Palast hinzubauen, welchen Paul V. in seiner Hauptanlage vollendete. Das anstoßende lange Gebäude, welches für die Conclave bestimmt ist, wurde unter Clemens XII. vollendet. Von der Loggia des Hauptpalastes wird der neuerwählte Papst dem Volk verkündet. Dieser umschließt einen Hof von 442 Palm in der Länge, 240 in der Breite. Hier stellen sich vorzügliche architectonische Verhältnisse dar. Die Treppe ist eine der großartigsten und zugleich gemächlichsten in ganz Rom. Ist sie bestiegen, so tritt man zuerst in die große Sala regia oder Paolina mit ihren schönen Freskengemälden und reicher Stuccaturarbeit. Aus ihr öffnet sich der Eingang in die paulinische Capelle (durch Pius VII. würdig hergestellt), in welcher bei der Papstwahl die Scrutinien gehalten werden. Diesem Saal steht eine Reihe von Säulen gegenüber, welche zum Theil durch Bonaparte, zum Theil durch Pius VII. (zur Beherbergung des Kaisers von Oestreich) mit ausgesuchter Pracht eingerichtet wurden. Die Hauscapelle des Papstes, in Form eines griechischen Kreuzes, ist ganz von Guido Reni und Albano gemalt; von Ersterm ist auch das Altarbild, die Verkündung der hl. Jungfrau. Die Friesen zweier anderer Säle sind, der eine in dem Triumphzug Alexanders des Großen, der andere in demjenigen Trajans (auf Pius VII. Befehl in den Constantins umgewandelt) von Finelli geschmückt. In zwei Bildern aus der Tapetenfabrik zu Paris, Geschenken Carls X., meint man einen Malerpinsel zu erblicken. Zwei andere Zimmer sind mit den ausgesuchtesten Gobelins aus Ludwigs XIV. Zeit ausgestattet. In den Gärten stehen viele alte und neue Bildwerke. In den Wasserkünsten erkennt man den Geschmack des 17. Jahrhunderts, doch weniger mannigfaltig als in denen zu Hellbronn bei Salzburg. Ein kleines Gartengebäude hat Benedict XIV. aufführen lassen. Dem Palast gegenüber stehen die Stallungen und das Wachgebäude, unter Innocenz XIII. begonnen und durch Clemens XIII. vollendet. — 3) Der lateranensische Palast, gewöhnliche Residenz der Päpste bis zu Verlegung des Sitzes nach Avignon. Drei Jahre nach diesem Ereigniß litt derselbe durch eine Feuersbrunst, worauf er in

gänzlichen Verfall gerieth. Clemens V. und seine Nachfolger ließen ihn wieder herstellen, aber unter Leo X. drohte er den Einsturz. Da nun Balken und Ziegel zur Ausbesserung der Kirche verwendet wurden, blieben bloß die nackten Mauern stehen. Diese ließ Sixtus V. niederreißen und baute den jetzigen Palast, aber in beschränkterm Umfange, als der frühere. Innocenz X. verwandelte ihn in ein Waisenhaus für Mädchen. Gregor XVI. bestimmte ihn zu einem Museum, in welchem Abgüsse von den Bildwerken des Parthenons zu Athen, Kaiserstatuen, Mosaiken aus den Bädern des Caracalla aufbewahrt sind. — 4) Man könnte auch den Marcuspalast (Residenz der Botschafter Oestreichs) insofern einen päpstlichen Palast nennen, da er auf Pauls II. (1464—1471) Geheiß durch Julian von Majano gebaut wurde, und lange Zeit den Päpsten als Sommerresidenz diente. Carl VIII. von Frankreich bewohnte ihn zur Zeit seines Zuges nach Neapel. Pius IV. schenkte ihn der Republik Venedig (mit der er an Oestreich übergegangen ist), daher er gewöhnlich der venetianische Palast genannt wird. Er ist ein sehr weitläufiges Gebäude, nach Art der italienischen Paläste jener Zeit einer Festung ähnlich, mit Zinnen um das Dach, über welchem ein mächtiger Thurm sich erhebt. Ein Gang über zwei Straßen verbindet ihn mit der Kirche St. Maria in Aracöli. — Paläste des Capitols, auf dessen Höhe von der Südseite wie von der Nordseite zwei flache Treppen führen, nach Michel-Angelos Angabe angelegt. An dem nördlichen Aufgang liegen zwei Wasser speiende Löwen aus Basalt, zu den schönsten Ueberresten ägyptischer Kunst gehörend, am obern Ende stehen die Riesenbilder der Dioskuren mit ihren Pferden, durch Gregor XIII. aus dem Theater des Pompeius hieher versetzt; auf dem Säulengeländer um den Platz sind die berühmten Trophäen angebracht, über welche die Antiquare streiten, ob sie dem Marius, dem August, dem Domitian oder dem Trajan gelten? An einem Ende des Geländers befindet sich der Meilenzeiger des Vespasians; von der Mitte des Platzes erhebt sich das berühmte Reiterbild Marc-Aurels, dessen frühere Vergoldung noch jetzt wahrzunehmen ist, gerettet, weil es dem Mittelalter als ein Bild Constantins galt. Den Platz selbst bildet eine Einsattlung zwischen der östlichen und der westlichen Spitze des Hügels. Auf dieser, links, wenn man die capitolinische Treppe hinaufsteigt, liegt die Kirche St. Maria in Aracöli, auf jener, rechts, stand einst der Tempel des Jupiters Optimus Maximus, durch Tarquinius Superbus gebaut, und von welchem Reste in dem Unterbau des Palastes Caffarelli noch zu erkennen sind. Stellt man sich unten in dem Vicolo de rupe Tarpea, der an dem mamertinischen Kerker sich durchzieht, dem berühmten tarpeiischen Felsen gegenüber, so zerrinnt die Schauerlichkeit dieses Namens, und man möchte fragen: wo die hundert Stufen, deren Tacitus gedenkt, ihre Stelle müßten gehabt haben? Der Boden dürfte jetzt wenigstens um 20 Fuß erhöht sein. — Im Hintergrund des Platzes steht der Palast des Senators, gleich dem der Conservatoren und des Museums nach Michel-Angelos Planen aufgeführt. Von seinem Glockenthurme wird der Hinscheid des Papstes und der Anfang des Carnevals verkündet. In den beiden letztgenannten Gebäuden sind nach dem Vatican die reichsten und sehenswerthesten Kunstsammlungen vereinigt. In dem Conservatoren-Palast, dem Heraufsteigenden rechts, macht sich vorzüglich das Riesenbild des Julius Cäsars bemerklich. An der Treppe und über den Gängen sind meist antike Basreliefs angebracht. Die Zimmer der Conservatoren sind von Laureti und A. Caracci al Fresco gemalt. Die bekannte Wölfin ist noch aus den Zeiten der Republik, der Knabe, der sich einen Dorn aus dem Fuße zieht (Bronzebild), eines der zierlichsten Werke des Alterthums. In dem vierten Zimmer sind die wichtigen Fasti Capitolini eingemauert. Die Gemäldesammlung hat Benedict XIV. angelegt, neben minder Werthvollem viel Ausgezeichnetes bewährter Künstler enthaltend. — Das Museum in dem gegenüberstehenden Palast verdankt seinen Ursprung Innocenz X.; Clemens XI., Benedict XIV., Clemens XIII. haben es ansehnlich bereichert. Es enthält bloß Werke der Plastik. Das Riesenbild eines

Flußgottes im Hof muß seiner Größe wegen den Blick des Eintretenden auf sich ziehen. Das erste Zimmer des Erdgeschosses umfaßt ägyptische Denkmäler, die in der Villa Hadrians gefunden wurden. Das zweite heißt von den eingemauerten Inschriften Stanza lapidaria. In dem dritten ist besonders ein großer Sarkophag mit Scenen aus dem Leben Achills von hohem Kunstwerth. An der Treppe, die in den obern Raum führt, sind die Reste eines Planes des alten Roms eingemauert, wie man glaubt unter Septimius Severus verfertigt. Von den 76 Stücken der Galerie sind besonders nennenswerth der flötenspielende Satyr und der bogenspannende Amor. Das Zimmer der Vase hat seinen Namen von einem Marmorgefäß, welches unfern des Grabmals der Cäcilia Metella gefunden wurde; ferner befindet sich hier die ilische Tafel, gleichsam Illustrationen zu der Ilias in marmornen Hochbildern. Das Kaiserzimmer enthält an 80 Brustbilder von Personen aus Imperatoren-Familien; das Philosophengemach ebensoviele meist griechischer Schriftsteller. Im großen Saal ist Vieles vereinigt, was in Hadrians Villa gefunden wurde, somit aus der besten Kunstperiode. Das Zimmer des Fauns hat seinen Namen von einer in der Mitte aufgestellten Fauns-Statue von Rosso antico. Der sterbende Fechter, welcher einer andern Räumlichkeit den Namen gibt, ist bekannt durch Winkelmanns Bewunderung desselben. Daß in diesem Raum die vorzüglichsten Kunstwerke müssen gefunden werden, läßt sich daraus schließen, daß alles hier Aufgestellte einst durch die Franzosen nach Paris geschleppt wurde. — Sollen aus der Menge ansehnlicher Privatpaläste die vorzüglichern herausgehoben werden, so ist die Bemerkung voranzuschicken, daß keiner sich findet, der nicht durch Kunstsammlungen irgend einer Art, besonders durch Ueberbleibsel aus der vorchristlichen Zeit sich bemerklich machte. — 1) Der Palast Albani hat dessen weniger aufzuweisen, weil der Besitzer seine Villa zum reichsten Museum in dieser Art erhob. Die immer noch ansehnliche Bibliothek jedoch, über die einst Winkelmann gesetzt war, ist in dem Palast aufgestellt. — 2) Palast Barberini hat schöne Deckengemälde, viele Bildsäulen und Sarkophage, die theils in Palästrina, theils in Sallusts Gärten gefunden wurden. Die Gemäldesammlung enthält neben Raphaels berühmter Fornarina, Bilder von Guerccio, Domenichino, Caravaggio, A. del Sarto u. A.; Münzen, geschnittene Steine, eine berühmte Vase von Schmelz sind nach England verkauft worden. Eine ägyptische Tafel von rothem Granit in dem Garten gehört zu den kostbarsten Seltenheiten. — 3) Vielleicht die reichste Gemäldesammlung Roms, durch zwölf Gemächer des Erdgeschosses vertheilt, enthält der Palast Borghese. Was nützt eine Namensaufzählung, bei der das Register eines Künstler-Verzeichnisses müßte abgeschrieben werden? Doch hat der Besitzer seiner Zeit manches verkaufen müssen, um der französischen Republik die auferlegte Contribution bezahlen zu können. Hallen, die um den innern Hof laufen, werden durch 94 Granitsäulen getragen. — 4) Der Palast Braschi ist einer der neuesten, durch den Herzog, Pius VI. Neffen, im J. 1790 zu bauen begonnen. Seine vorzüglichste Pracht ist die Treppe mit 16 Säulen von orientalischem Granit. Alte Bildwerke und vortreffliche Gemälde der Meister des 16. Jahrhunderts dienen demselben zu reichem Schmuck. Eine besondere Merkwürdigkeit an demselben ist der an einer Ecke stehende Strunk, der unter dem Namen Pasquino bekannt ist. Kunstkenner wollen darin eine der vollendetesten Arbeiten des Alterthums, Menelaus mit dem Leichnam des Patroclus, erkennen. Lufteinfluß und Muthwill haben aber auf dieses Ueberbleibsel so eingewirkt, daß es des geübtesten Auges bedarf, um nicht gleichgültig daran vorüber zu gehen. — 5) Der Palast Chigi hat wenige aber ausgezeichnete Gemälde, dann ein paar Antiken der seltensten Art aufzuweisen. — 6) Von Martins V. und Julius II. Bau ist an dem Palast Colonna nichts mehr zu sehen. Nach seiner Vergrößerung durch den hl. Carl Borromeo hat ihn der Fürst Marc-Antonio mit der ausgesuchtesten Pracht eingerichtet. Viele seiner Kunstwerke sind während der französischen Herrschaft nach England gewandert, Anderes

ist bei dem Tod des letzten Fürsten unter die Erben vertheilt worden. Aus dem immer noch ansehnlichen Rest von Antiken und Gemälden läßt sich auf den ehemaligen Reichthum an beiden schließen. Von zwei kleinen Schränken, der eine von Lapis Lazuli mit Säulen von Amethyst mit eingelegten Edelsteinen, der andere von Ebenholz mit Reliefs von Elfenbein, soll dieser durch zwei teutsche Künstler nach 34jähriger Arbeit zu Stande gebracht worden sein. Sie stehen in einem Saal, 328 Palm lang, der für einen der prachtvollsten Säle Roms gilt. — 7) Palast Corsini. Hier wohnte die Königin Christine von Schweden durch volle 31 Jahre, bis zu ihrem Tod im J. 1689. Die Alterthümer und Kunstwerke des Palastes sind von ihr gesammelt worden. Die Gemäldesammlung füllt 10 Zimmer; die Kupferstichsammlung ist eine der reichsten, nicht bloß von Rom; der Bibliothek haben wir früher gedacht. Der mit dem Palast verbundene Garten von großem Umfang erstreckt sich bis auf die oberste Höhe des Janiculus, höher als St. Peter in Montorio. — 8) Den Palast Costaguti heben wohlerhaltene Deckengemälde von Albano, Domenichino, Guercino und Lanfranco hervor. Die sieben Sacramente in dem anstoßenden Gebäude sind während der ersten Revolution nach England verkauft worden. — 9) Der Palast Doria (einst Pamfilj) dürfte durch die Vereinigung dreier Gebäude der ausgedehnteste Privatpalast Roms sein. Die Gemäldegallerie ist um so mehr eine der bedeutendsten, da sie durch den Einbruch der Franzosen nichts gelitten hat. — 10) Der Palast Farnese ist Eigenthum des Königs von Neapel, der die berühmtesten Antiken desselben, wie den Stier, die Flora u. a. nach seiner Hauptstadt gezogen, aber doch manches Bemerkenswerthe zurückgelassen hat. In architectonischer Beziehung wird er für eine der bemerklichsten Bauten gehalten. Er ist unter Paul III. begonnen, durch den Cardinal Alexander Farnese vollendet worden. Einen seiner Säle verherrlichen Fresken von Annibal Caracci, in denen nach Poussins Ausdruck der Künstler sich selbst übertroffen hat; er arbeitete acht volle Jahre daran. Außerdem hat er in gleicher Weise ein Cabinet ausgemalt. Leider sind in beiden die Gegenstände, der damaligen falschen Richtung gemäß, insgesammt der Mythologie entnommen. — 11) Im Hof und in der Halle des Palastes Giustiniani, auf den Grund der neronischen Bäder erbaut, sind einige antike Reliefs übrig geblieben. — 12) Der Palast Massimi verdient Erwähnung nicht bloß als eines der schönsten Bauwerke des neuern Roms, sondern weil in demselben die Teutschen, Schweinsheim und Pannarz, die erste Druckerei anlegten, aus welcher schon im J. 1455 Augustins Werk de Civitate Dei hervorging. — 13) Wie Vieles an Werken der Plastik der Palast Matthei enthalte, läßt sich daran erkennen, daß die Kupferstecher Amaduzzi und Ventoni deren Abbildungen in drei Folianten herausgegeben haben, unter dem Titel: Vetera monumenta Mattheiorum. — 14) Der Palast Ruspoli ist einzig merkwürdig wegen seiner großen Treppe von 120 Stufen aus parischem Marmor, jede aus einem einzigen Stück, zu dem Preis von 80 Scudi. — 15) Der Palast Sciarra Colonna am Corso gehört zu den besten Gebäuden Roms aus der Mitte des 16. Jahrhunderts. Seine Gemäldesammlung füllt zwar nur vier Zimmer, zeichnet sich aber vor allen übrigen dadurch aus, daß in ihr weit weniger mittelmäßigen Bildern Raum gegönnt ist, als in andern. — 16) Wie bei dem Erwähnten dieses in Bezug auf Malereien gesagt werden kann, so hinsichtlich der Sculpturen bei dem Palast Spada, unter denen die Statue des Pompeius, an deren Fuß Cäsars Ermordung stattgefunden haben soll, dann die Reliefs, die an der Kirche St. Agnese fuori di Mura gefunden wurden, in jeder umfangsreichern Sammlung die Aufmerksamkeit auf sich ziehen würden. — 17) Neues von Thorwaldsen, Canova, Cammuccini u. A., neben Altem, vereinigt der Palast Torlonia, dem venetianischen Palaste gegenüber. — 18) Werthvolle Antiken, Gemälde, unter diesen eines von Fra de Fiesole für die Kirche seines Klosters gefertigt, schließt der Palast Valentini, einst Imperiali, in sich. — 19) Im Palast Vidoni, ehemals Caffarelli, werden

die berühmten pränestinischen Fasten, leider nur fünf Monate des Jahres enthaltend, aufbewahrt. — Wer sich das jetzige Rom in seinem Umkreis von 17 Miglien (drei mehr als das alte hatte) als eine durchweg bebaute und bewohnte Stadt denken wollte, der würde sich eine falsche Vorstellung machen. Von den 35,000 Gebäuden, worin 170,000 Menschen wohnen, wird nicht völlig die Hälfte dieser Grundfläche bedeckt; der übrige Theil besteht aus Villen, Weinpflanzungen und Gärten. Dieser menschenleere Raum zieht sich von dem Monte Testaccio, in der Nähe der Tiber, über den Aventin, den Celius, berührt den Palatin, umfaßt dann den Esquilin, streift an dem rückwärts liegenden Theil des Quirinals vorüber und schließt den ganzen Viminal in sich. Die größten und ansehnlichsten Villen stehen zwar außerhalb der Thore; einige aber, die öfters genannt werden, befinden sich innerhalb der Mauern. — 1) Ihrer Größe, ihrer Aussicht, ihrer Gartenanlagen, ihrer Kunstschätze wegen ist die berühmteste die Villa Albani, eine unbedeutende Strecke vor der Porta Salara. Zwar ist Vieles aus derselben durch die Franzosen nach Paris geschleppt, dann, weil der Besitzer die Frachtkosten scheute, an den damaligen Kronprinzen von Bayern verkauft worden; dennoch sind die Nebengebäude, ist der eigentliche Palast in allen seinen Räumen damit angefüllt, so daß es nicht möglich wäre, hier auch nur das Bedeutendste hervorzuheben. 2) Die Villa Borghese mit ihren Teichen, Waldpartien und Brunnen liegt ebenfalls außerhalb des Thores (del Popolo), aber dicht an der Stadt. Die werthvollsten Gegenstände des Pariser Museums, wie der Fechter, der Hermaphrodit u. A. waren einst hier aufgestellt, konnten aber, weil durch Kauf abgetreten, nicht mehr zurückgebracht werden. Indeß wurde das Verlorene durch neue Ausgrabungen in solchem Maße ersetzt, daß es den größten Theil des geräumigen hintern Gartengebäudes ausfüllt und Nibby schon im J. 1832 sein Werk: Monumenti scetti della Villa Borghese, herausgeben konnte. Einige Gemälde von Caravaggio, Hamilton, Mengs, Poussin sind gleichfalls dort aufgehängt. — 3) Ebensonahe dem Thor S. Pancrazio ist die Villa Pamfilj, jetzt dem Fürsten Doria gehörend, von sämmtlichen Villen die größte, sechs Miglien im Umfange. Dort sollen Galbas Gärten gestanden sein. Sie hat in ihrem Umfang, außer den Blumengärten, ein Pinienwäldchen, Wiesen und schöne Wasserwerke. An Antiken ist sie nicht arm; mehrere derselben zeichnen durch hohen Kunstwerth sich aus, wie ein Marsyas, ein Hermaphrodit, ein Clodius in Weiberkleidung, die Jagd des Meleagers, zwei Sarkophage und viel Anderes. Einzig sind Reliefs mit Vorstellungen der Fabel der Alope. Besonders zart sind die in der Villa entdeckten Columbarien. Bei der Vertheidigung Roms durch die Rebellen gegen die Franzosen im J. 1849 hat sie, wie auch die Villa Borghese, sehr viel gelitten. — 4) Die Villa Farnesina liegt innerhalb der Stadt jenseits der Tiber, wo einst Kaiser Getas Gärten waren. Der reiche Augustin Chigi (der bei einem Gastmahl, welches er Leo X. gab, alles goldene und silberne Tafelgeräthe scheinbar in die Tiber werfen ließ) hat diesen Garten anlegen, dessen Gebäude durch Raphaels vorzüglichste Schüler malen lassen. Amors Siege über die Götter sind in den Fresken dargestellt. Den Gartensaal ziert Raphaels Galatee. Später wurde die Villa von dem Cardinal Alexander Farnese gekauft, daher ihr jetziger Name. — 5) Villa Ludovisi, innerhalb der Stadt am Pincio, durch Gregors XV. Neffen, den Cardinal Ludwig Ludovisi, auf den vormaligen Gärten Sallusts angelegt. Aus vielen Stand- und Brustbildern, Basreliefs und andern Kunstresten der Vergangenheit hebt sich ebensowohl durch Größe als durch Kunstwerth das große Brustbild der Venus Ludovisi heraus, Nachbild der Juno zu Argos von Polyklet. Ein Mars, welchen Winkelmann für eines der schönsten Bilder des Alterthums erklärte, die cnidische Venus, die Gruppe von Electra und Orest schließen an Werth jenen sich an. In einem Nebengebäude sind die Decken von Guercino, die Landschaften an der Wand von Domenichino gemalt; durch den Garten und an der äußersten Mauer (zugleich Stadtmauer) ist noch manches schöne Bildwerk zu finden. — 6) Villa Massimi,

einst Giustiniani, weniger durch die alterthümlichen (deren sie auch einige aufzuweisen hat), als durch die neuesten Kunstschöpfungen herausgehoben. Zu den Wandbildern dreier Gemächer des Erdgeschosses sind die Gegenstände des ersten aus Dante, diejenigen des zweiten aus Ariost, die des dritten aus Tasso; die ersten sind von Koch und Philipp Veit, die zweiten von Schnorr, die dritten von Overbeck und Führich. — 7) Von dieser ist wohl zu unterscheiden die Villa Massimo, vormals Negroni, wo auf den Resten des Walls von Servius Tullius die Bildsäule der Göttin Roma steht, einst von der obersten Höhe des Palatins (236′) über die Stadt schauend. — 8) Die Villa Mattei, zuletzt Eigenthum des spanischen Friedensfürsten, gewährt bei ihrer hohen Lage auf dem alten Celius die schönste Aussicht auf die Trümmer des alten Roms. Alterthümer fehlen auch da nicht. — 9) In der Villa Medici sind nur noch die Reste der Antiken vorhanden, die von den Großherzögen Cosmus III. und Leopold nicht nach Florenz gezogen wurden. Das Schönste, was dort zu sehen ist (wir nennen bloß die Gruppe der Niobe), stand einst hier. Jetzt gehört die Villa den Königen von Frankreich, welche sie ihrer in Rom errichteten Academie der bildenden Künste zugewiesen haben. — 10) In der Villa Milos, einst Spada, öffnet sich der schönste Blick über das neue Rom. Ihr Rosenflor verleiht ihr einen besondern Ruf. — Aus dem Mittelalter hat sich in Rom sehr wenig und dieses in dürftigen Resten erhalten. Der älteste Bau aus diesem langen Zeitraum ist 1) das Haus des Crescentius, jenes bekannten Widersachers Johanns XV. und Kaiser Ottos III. Es liegt an der Tiber und wird fälschlich für das Haus des Cola Rienzo, und noch irriger für das des Pilatus ausgegeben. Es sind viele architectonische Verzierungen an demselben angebracht, nicht ohne Geschick aus Trümmern alter Ornamente zusammengesetzt. Der Bau hatte nur eine Breite von 36 und eine Tiefe von 52 Palm. An dem alten Eingange ist die Inschrift aus jener Zeit noch zu lesen. — 2) Zwei Jahrhunderte später ließ Innocenz den Torre de' Conti, nach seinem Familiennamen so geheißen, aufführen. Er galt damals für eine Zierde Roms, und diente in Stadtkämpfen als fester Punct. Ueberreste des Tempels der Venus Genetrix waren in den Bau hineingezogen. Unter Urban VIII. drohte er den Einsturz, so daß er bis auf den noch vorhandenen Rest mußte abgetragen werden. — 3) Gleichzeitig bauten die Söhne eines gewissen Alexius, Anhängers des damaligen Senators Pandolfo, am Quirinal einen ähnlichen Thurm, der jetzt in dem Kloster der Dominicanerinnen steht und den Namen Torre delle milizie trägt. Insgemein wird er Torre di Nerone genannt, woran sich die grundlose Sage knüpft, dieser Imperator habe von dessen Höhe dem Brand der Stadt zugeschaut. — Vorchristliches. Der älteste Rest vorchristlicher Zeit sind die Ueberbleibsel der Cloaca maxima, durch Tarquinius Priscus angelegt, um von dem Velabrum und Forum die stehenden Wasser abzuleiten. Noch staunt man über die Festigkeit des Baues, der bereits von der Anwendung des Bogens Zeugniß gibt. In die Königszeit soll auch der mamertinische oder tullianische Kerker, das ehemalige Staatsgefängniß, in welchem Jugurtha verhungern mußte, hinaufreichen; jetzt ein geheiligter Ort, weil in demselben Petrus saß, und auf seinem Boden noch der Quell sprudelt, der damals entsprungen sein soll, damit dem Kerkermeister durch den großen Glaubensboten das Sacrament der Taufe gewährt werde. Der früheren Zeit der Republik gehören die nicht unbedeutenden Ueberreste des Tempels der Fortuna Virilis an (in der Kirche St. Maria Egiziaca), mit jonischen Säulen in der Höhe von 38 Palm. Am Fries sieht man noch als ehemalige Verzierungen Thierschädel, Candelaber, Blumengewinde, von Genien getragen, in Stucco ausgeführt. — Theils aus der republicanischen, in ihrem vollen Glanze aber aus der ersten Kaiserzeit stammen die verschiedenen Fora, von denen das Forum Romanum, in dessen Mitte einst der Schlund soll gegähnt haben, der durch des Ritters Curtius heldenmüthige Aufopferung sich schloß, das größte und prachtvollste war, ehe Trajan das nach ihm benannte anlegte, zu-

gleich aber mit diesem in Verbindung setzte; denn wer über die Via Sacra dem Capitol zuwandelte, der hatte rechts die große Basilica, die von Constantin den Namen trägt; nach dieser kam der Tempel der Penaten, welchem unmittelbar, an den Rostris vorüber, der Tempel Antonins und Faustinens folgte, unmittelbar daran stoßend die Curia Hostilia, die Basilica Fulvia, die Basilica Aemiliana, Severs Triumphbogen, der goldene Meilenzeiger, von August als Mittelpunct des Reichs errichtet; am Aufgang auf das Capitol zur Linken hatte er die Tempel der Venus und Roma, hinüber über das Comitium den Tempel der Vesta, weiter denjenigen der Minerva, des Castors und Pollux, dann die Basilica Julia. Von Severs Bogen nach der linken Seite gegen den Clivus Capitolii stand zur rechten Hand der Concordientempel, der Saturnstempel, die Schola Xanta, für die Genossenschaft der Schreiber und amtlichen Ausrufer, hinter welchem der große Bau des Tabulariums (des großen Archivs und der Schatzkammer); an der andern Seite ruhte sein Auge auf dem prachtvollen Vespasianstempel, von 38 Säulen umgeben. Rechts vom Clivus asyli in den Clivus argentarius einbiegend, wo ihm zur Rechten der Janustempel und das Secretarium Senatus, dann die Basilica argentaria stand, öffnete sich ihm die Basilica Ulpia, eines der schönsten Bauwerke des prachtvollen Trajansforums (dieses selbst 1400 Palm lang, 600 breit), in der Mitte zwischen den Tempeln Hadrians und Trajans, dieser mit dem Trajansbogen als Eingang, demselben rechts die lateinische, links die griechische Bibliothek als Seitengebäude sich anschließend. An diesen Eingang grenzte Augusts Forum mit dem Tempel des rächenden Mars, welches, den Tempel der Minerva auf Nervas Forum berührend, an den noch größern Tempel der Venus Genetrix sich anlehnte, und durch das Forum Transitorium, dem Tempel Antonins und Faustinens gegenüber, wieder in das Forum Romanum ausmündete. Dieß ist der Campo vaccino, die Ochsenweide bei Roms späteren Verödungen, auf welchen die Triumphbogen stehen. 1) Derjenige des Titus, als Denkmal der Eroberung Jerusalems, ist im Ganzen wohl erhalten, doch manches Bild verstümmelt, in künstlerischer Beziehung der ausgezeichneteste. Am Fries wird der Jordan als Greis auf einer Bahre getragen. Die eine Seite stellt Titus auf dem Triumphwagen, von der Roma geführt, dar, von Lictoren und Gefolge umgeben; die andere Seite zeigt die erbeuteten Heiligthümer des Tempels (genau wie sie in der hl. Schrift beschrieben sind), dann die gefangenen Juden. In dem Bogengewölbe sieht man die Apotheose des Imperators. 2) Weiterhin gegen das Capitolium steht der Triumphbogen des Septimius Severus, unter welchem die Via Sacra sich durchzieht. Er wurde zur Verherrlichung der Siege dieses Kaisers und seiner Söhne Geta und Caracalla über die Parther, Araber und Adiabener durch den Senat errichtet. Die Hochbilder der vier großen Felder beider Seiten stellen Begebenheiten aus diesen Kriegen vor, in den Friesen Triumphzüge, an den Fußgestellen Römer, welche gefangene Barbaren führen. Auf einer inwendig angebrachten Treppe kann man auf das Dach steigen. 3) An dem gegenüber liegenden Ende des Forums, gegen das Colosseum, steht Constantins Triumphbogen, von allen dreien am besten erhalten, im J. 312 wegen seines Sieges über Maxentius gleich jenem in drei Arcaden errichtet. Ein Theil der Bildwerke wurde von dem Eingange zu Trajans Forum genommen, von denen die zu dem eigentlichen Zweck bestimmten durch weniger vollendete Kunstform sich unterscheiden. Aus jener frühern Zeit rühren sieben Standbilder gefangener Dacier her, denen neue Köpfe aufgesetzt wurden, dann an der Seite gegen das Colosseum acht Reliefs, die sich auf den frühern Imperator beziehen, ebenso die acht runden Schilde, Opfer und Jagden darstellend. Aus Constantins Zeit sind die Bilder der andern Seite, Siegesgöttinnen, Genien, die Begebenheiten des Feldzugs gegen Maxentius, die übrigen Verzierungen. — Von andern Siegesbogen, wie demjenigen des Drusus, ein Trümmerhaufe neben der Porta Latina, einem, welchen die Goldschmiede Septimius Severus und seinen Söhnen errichten ließen, sieht man nur noch Spuren oder geringe

Ueberbleibsel. — In dem Thal zwischen Palatin Capitol und der Tiber stand der Janus Quadrifrons, so genannt, weil er vier gleiche Seiten hatte, jede 76' lang, aus Marmor aufgeführt; eine Art Börse mit vier Arcaden, die vier Durchgänge bildeten. An den Wänden standen rings in Nischen 48 Statuen. Nur geringe Spuren dieser Bauwerke sind noch vorhanden. — Von dem Porticus der Octavia am Fischmarkt ist noch ein kleiner Rest des Einganges sichtbar. — Die übrigen Fora: 1) Das Forum des Friedens, nach Constantins Sieg über Maxentius Basilica Constantins genannt, in der Nähe des Colosseums, wird für den ersten überwölbten Bau dieser Art gehalten. Die zweite Tribune sammt dem ringsum laufenden gepflasterten Platz hat sich erhalten. 2) Schöne Ueberbleibsel zeigt das Forum Augusts; 3) ein eingemauertes corinthisches Säulenpaar nebst schön verziertem Fries des Forums des Nerva. — Tempelreste. In der Nähe des Triumphbogens des Septimius Severus gegen das Capitolium zu sieht man den Treppenspiegel des Concordientempels, in welchem bei der Verschwörung des Catilina Cicero den Senat versammelte. 2) Gegenüber steht die sogenannte Ruine der acht Säulen, die hintere Seite des Vespasianstempels. 3) Drei cannelirte corinthische Säulen von parischem Marmor, 65 Palm hoch, 6½ im Durchmesser, durch Verhältniß und Arbeit ausgezeichnet, gehörten nach Einigen zum Tempel des Jupiter Stators, nach Andern des Castors und Pollux. Auch der Unterbau, Reste der Stufen, die zu der großen Vorhalle führten, und die Stellen, von denen die Bilder sich erhoben, haben sich erhalten. 4) In der Nähe stehen drei andere ausgezeichnet schöne Säulen von dem Tempel des Saturns. 5) Im Klosterhof St. Francesca Romana sieht man Ueberbleibsel der zusammenstoßenden Tempel der Venus und Roma, die einst zu den schönsten Bauwerken dieser Art mögen gehört haben. 6) Von einem Tempel, angeblich der Vesta, einem Rundbau, jetzt in die Kirche S. Stefano delle Carrozze verwandelt, stehen noch 19 Marmorsäulen, 47 Palm hoch; von der 20sten hat sich einzig das Fußgestell erhalten. Die Capitäler sind verstümmelt, das Gebälke ist weggenommen, von der alten Cella steht nur noch der untere Theil. 7) Die eilf Säulen an der jetzigen Dogana bildeten einst den Porticus des Antoninstempels. 8) Von dem Pantheon und 9) dem Tempel Marc-Aurels haben wir bei den Kirchen gesprochen. — Die Kaiserpaläste, woran seit August die Imperatoren durch drei Jahrhunderte bauten, erweiterten, verschönerten, und die einen ungeheuern Raum einnahmen, sind zu einem unförmlichen Trümmerhaufen zusammengesunken, aus welchem nur hie und da noch ein Mauerstück aufragt. Einzig in Resten des Baues von Domitian haben in einer Villa einige Räumlichkeiten sich erhalten. — In den farnesinischen Gärten findet man noch einen Saal mit Seitengemächern und die Bäder der Livia mit Ueberbleibseln schöner Malerei. Dort wurden auch viele der vorzüglichsten Bildwerke ausgegraben. — Von Constantins Triumphbogen gelangt man an das riesenhafteste Gebäude des alten Roms, das Colosseum (von einem hoch aufragenden Bilde Neros, dessen Kopf allein eine Höhe von 22½' hatte, so genannt), eigentlich Amphitheatrum Flavii, für das achte Wunder der Welt gehalten. Vor demselben stand einst die Meta sudans, ein prachtvoller Springbrunnen, höher das Wasser treibend, als die neueren auf S. Petersplatz, jetzt ein unförmlicher Stein. Der Bau, unter Vespasian begonnen, wurde durch Titus vollendet. Er hat eine elliptische Gestalt; sein Umfang beträgt 1683', die Höhe 151', der Durchmesser der längern Achse 591', derjenige der kürzern 508'. Die Arena war 273' lang, 173' breit, durch einströmendes Wasser konnte sie zu Schiffsgefechten benützt werden. Rings um dieselbe waren die Behältnisse der wilden Thiere angebracht, denen im Laufe der Zeit Tausende und Tausende von Christen zum Zerfleischen vorgeworfen wurden. Das Ganze konnte durch Segeltücher gegen Regen und Sonnenschein geschützt werden. Es bot Raum für 300,000 Zuschauer. Bei der Eröffnung dauerten die Spiele hundert Tage, während welcher 5000 Thiere erlegt wurden. Von außen zeigten sich vier

Stockwerke, mit einem Haupteingang nach den vier Weltgegenden; über jedem erhob sich ein ehernes Viergespann. Sechsundsiebenzig andere Eingänge standen der Stadt offen. Das Ganze war mit marmornen Standbildern und vielfachem Erzschmuck geziert. Gänge und Treppen waren so sinnreich angelegt, daß die unermeßliche Zahl von Zuschauern in wenigen Minuten sich verlaufen konnte. Bedenken wir, daß während des Aufenthalts der Päpste in Avignon die Steine dieses Bauwerks zum Verkaufe ausgeboten, hernach viele zu Kalk gebrannt wurden, daß sie ferner zum Bau des Marcuspalastes, der Cancellaria, der großen Paläste Farnese und Barberini, zuletzt des Hafens der Ripetta das Material liefern mußten, überschauen wir sonach das Massenhafte, was noch völlig unberührt sich erhalten hat, dann erst gewinnen wir eine zureichende Vorstellung von der Mächtigkeit dieses staunenswerthen Baues. Erst Benedict XIV. hat weiterer Zerstörung desselben auf immer Einhalt gethan, indem er auf der vormaligen Arena 14 Leidensstationen nebst einer Kanzel errichten ließ, von der jeden Freitag Nachmittags ein Capuciner über das Leiden Christi predigt. Pius VII. verhinderte durch Aufführung eines gewaltigen Pfeilers den weitern Einsturz der angegriffenen Theile. Auch Gregor XVI. hat sich die Erhaltung des Gebäudes angelegen sein lassen. — Zu Pferd- und Wagenrennen, zu Wettläufen, Faustkämpfen, Fechterspielen, auch Thiergefechten, zum Discuswerfen und Ringen, zu andern Belustigungen, auch bloß zu vergnüglichem Verweilen dienten die Circus, lange Gebäude, oben halbkreisförmig geschlossen, mit Sitzen auf Wölbungen längs der Seite, auf ihrem Grund mit Obelisken und Statuen geschmückt. Den ersten Circus, maximus genannt, baute schon Tarquinius Priscus. Cäsar fügte demselben den des Euripus bei. Nachdem er durch Neros Brand (denn er stand unterhalb der Kaiserpaläste) sehr gelitten, stellte ihn Trajan wieder her, und erweiterte ihn für 200,000 Zuschauer. Septimius Severus stellte die Bildsäulen berühmter Männer darin auf. Zur Zeit der gothischen Herrschaft befand er sich noch in gutem Stand. Jetzt sind nur wenige Mauerreste davon noch übrig. 2) Um's J. 520 (v. Chr.) baute der Censor C. Flaminius auf einem seinem Geschlecht zugehörenden Felde, wo früher schon die Plebs Versammlungen zu halten pflegte, den nach ihm benannten Circus, auf welchem der Tempel der Bellona stand mit der Columna bellica, von welcher der Fetial als Kriegserklärung gegen ein anzugreifendes Land die Lanze gleichsam in dasselbe hinauswarf. Da wurden einst Apollo, dem Drachentödter, Spiele angelobt, damit er die aus der Ferne gekommene giftige Schlange (Hannibal) vertreibe. Man kennt jetzt, da er ganz überbaut ist, nur noch dessen Belegenheit. 3) Von dem Circus des Maxentius, der Kirche von S. Sebastian gegenüber, sieht man bloß noch die Mauern der Eingänge. — Unbedeutend sind die Ueberreste der Cirken Sallusts, Hadrians, Heliogabals; andere sind spurlos verschwunden, so daß man nur noch die Stelle kennt, an der sie standen. — Das erste steinerne Theater, doch schon 40,000 Zuschauer fassend, war das des Pompeius, dessen Reste in den Palast Pio verbaut sind. Man kann dieselben in dessen unterirdischen Räumen bei Fackellicht sehen. — Von dem Theater des Marcellus (durch August aufgeführt) haben in dem Palast Orsini von vier Stockwerken noch zwei sich erhalten. — Das Amphitheatrum Castrense, rechts von der Kirche St. Croce in Gerusalemme, zwischen den jetzigen Stadtmauern, zum Theil innerhalb, zum Theil außerhalb derselben, in späterer Zeit zu einem Bollwerk umgewandelt, ist rund, 250' im Durchmesser, ziemlich gut erhalten. Er bestand aus zwei Reihen Arcaden über einander. — Ohne alle Frage müssen unter die glänzendsten Ausstattungen des kaiserlichen Roms die Thermen gezählt werden, an denen die Herrscher ihre Prachtliebe, zugleich ihre Freigebigkeit bewährten; denn sie dienten nicht allein zum Baden, sondern zu mancherlei Belustigung, und waren mit Allem, was die Kunst zu schaffen vermochte, reichlich ausgestattet. 1) Die Thermen der Cäsaren Cajus und Lucius waren vor der Imperatorenzeit das größte Gebäude Roms. Ihre Reste stehen auf der einsamen Fläche, die zu der Porta

Maggiore führt, drohen aber immer mehr den Zerfall, wie denn im Winter auf 1828 die Kuppel, nächst derjenigen des Pantheons die größte des alten Roms, eingestürzt ist. 2) Thermen des Titus, am Abhang des Esquilin, unfern des Colosseums, auf den Grund von Neros goldenem Haus, was Titus abtragen ließ, gebaut. Vieles davon ist noch verschüttet, zerstört, was zu Raphaels Zeit ausgegraben wurde. Spuren schöner Malerei zeigen sich noch in den untersten Räumen. Neun Wasserbehälter (Sette Sale, weil sie so gebaut sind, daß man an dem Eingang deren nur sieben sieht) standen damit in Verbindung. 3) Thermen des Caracalla, an dem Wege zu dem Sebastiansthor, nächst den Kaiserpalästen die umfangreichsten Ruinen. Von ihrer ehemaligen Pracht zeugen die Funde, die dort gemacht wurden: der farnesische Hercules, der farnesische Stier, der Torso, die Flora. Diese Thermen hatten 1600 Badesitze von polirtem Marmor. Die äußere Gestalt und die innere Einrichtung, diese mit allen Gemächlichkeiten und dem reichsten Aufwand ausgestattet, läßt sich noch gut erkennen. 3) Die Thermen des Diocletians übertrafen an Größe und an Pracht alle übrigen. Sie sollen 3000 Badezimmer und 1200 Marmorstühle enthalten haben. Eine Gemäldesammlung, auch die ulpische Bibliothek, einst auf Trajans Forum untergebracht, waren Zierden derselben. Ueber 200 Säulen wurden im 16ten Jahrhundert von diesen Gebäuden zu andern Zwecken verwendet. Man sagt, 40,000 Christen hätten Zwangsarbeit daran verrichten müssen. Von dem großen Saal, der in die Kirche St. Maria degli Angeli verwandelt wurde, haben wir bei dieser gesprochen. — Von Grabmälern ist 1) das riesenhafteste und berühmteste dasjenige des Kaisers Hadrian, jetzt die Engelsburg (s. d. A.). 2) Das Grabmal der Cäcilia Metella, Gemahlin des Triumvirs Crassus, steht an der alten appischen Straße, einige Miglien vor dem Sebastiansthor. Von den Stierschädeln an seinem Fries heißt es gewöhnlich Capo di Bove. Es ist ein Rundbau, auf gevierter Grundlage ruhend. Im Mittelalter wurden zum Behuf der Vertheidigung Zinnen darauf angebracht. Der Marmorsarg der Verstorbenen steht in dem Hof des farnesischen Palastes. 3) Vor dem gleichen Thor, näher der Stadt zu, in der Vigna Sassi, hat man im J. 1780 das Grabmal der Scipionen aufgefunden. Die Sarkophage wurden in die vaticanischen Museen versetzt, die Gebeine zerstreut. 4) Die Pyramide des Cestius, an welche die Stadtmauern sich anlehnen, ist ebenfalls ein Grabmal. Bei einer Basis von 130 Palm nach jeder Seite hat sie deren 164 in der Höhe. Sie ist mit Marmor bekleidet. Von den Malereien in den Grabkammern sind noch vier Victorinen zu erkennen. 5) Das prachtvolle Mausoleum August's an der Ripetta ist jetzt theils Kohlenniederlage, theils Amphitheater für Feuerwerke. Nur die starken Mauern des ersten Stockes mit ihren Grabesnischen stehen noch, die oberen Theile sind zerstört. 6) Das Grabmal eines Freigelassenen der Octavia mit Sculpturen, Malereien und Sarkophagen ist im J. 1832 in einer Vigna an der Porta Latina; 7) ein anderes sechs Jahre später vor der Porta Maggiore entdeckt worden; dieses wahrscheinlich eines Bäckers, denn die wohlerhaltenen Reliefs stellen die Bereitung des Brodes und dessen Verkauf vor. 8) Das Mausoleum der Helena, Constantins Mutter, und durch diesen errichtet, steht zwei Miglien vor der Porta Latina. In die Räume baute Urban VIII. die Kirche S. Peters und Marcellins. Spuren alter Mosaiken sind noch wahrzunehmen. Der Sarkophag steht im vaticanischen Museum. [Hurter.]

Romanus, Papst im J. 897, Nachfolger von Stephan VI., aus Galezza in Toscana gebürtig, hat im Ganzen nur vier Monate und 23 Tage regiert, und starb in demselben Jahre, in welchem er gewählt wurde. Wegen der Kürze seiner Regierungszeit hat die Geschichte von diesem Papste nichts aufbewahrt, als einen Brief. Bedeutungsvoll war jener Act seiner Regierung, wodurch er das unmenschliche Verfahren seines Vorgängers Stephan gegen Papst Formosus mißbilligte, und die

deßfallsigen Decrete abrogirte. Papst Stephan VI. (nach Andern Stephan VII.), ein geborner Römer, hatte nämlich im J. 897, bald nach seiner Thronbesteigung, den Leichnam seines Vorgängers und persönlichen Feindes, des Papstes Formosus (s. d. A.), ausgraben, denselben ankleiden und ihm, wie einem Lebenden, durch eine Pseudosynode von seinen Anhängern den Proceß machen lassen, den der Angeklagte begreiflicherweise verlor, obschon ein Diacon den Vertheidiger des Todten agiren mußte! Hierauf ward der Leichnam verstümmelt in die Tiber geworfen. Als Vorwand zu einem so unerhörten Verfahren gab Papst Stephan den Umstand an, daß Formosus gegen den alten Kirchengebrauch seinen bischöflichen Sitz von Porto mit dem zu Rom vertauscht hätte. Der wahre Grund des schauerlichen Hasses Stephans mag aber der von Panuinius angegebene gewesen sein, nach dessen Berichte Formosus früher dem Stephanus beim Bewerben um die Tiare im Wege gestanden war. Sogar die von Formosus vollzogenen Weihen von Priestern und Bischöfen wurden von dem Conventikel Stephans für ungültig erklärt. Papst Romanus nun abrogirte diese ungerechten Decrete seines Vorgängers, und bestätigte sämmtliche Amtshandlungen des Formosus. Noch eine feierlichere Ehrenrettung ward dem letztgenannten Papste durch Papst Johann IX. zu Theil, der in einer eigens zu diesem Zwecke versammelten Synode 898 das ganze Verfahren Stephans gegen Formosus annulliren ließ. [Dür.]

Römer, Brief an die, s. Paulus.

Römergeld, Römerzins nennt man jene Einkünfte des römischen Stuhles, die demselben im Mittelalter theils von ganzen Ländern (Peterspfenning) theils von Städten, Stiftern, Klöstern rc. floßen. Der Grund dieser Leistungen war entweder, weil sich derlei Staaten erkenntlich zeigen wollten für die Einführung des Christenthums, oder weil ihre Fürsten die Reiche selbst dem Stuhle des hl. Petrus geschenkt und von dem Papste gegen Zins zur Anerkennung des Lehensverhältnisses zurückerhalten hatten, oder weil sie sich unter den besondern Schutz des römischen Stuhles stellen wollten, und von daher bei Bedrängnissen eine Intervention im äußersten Falle die Anwendung geistlicher Waffen erwarten durften. Bei Städten, Stiftern und Klöstern war es theils Schutzgeld theils Recognition für erhaltene Exemtion. Viele Orte, Güter rc. hatte der Papst auch schenkungsweise erhalten, und gab sie besonders wenn sie weit entfernt waren vom römischen Stuhle, zu Lehen oder in Zeit- und Erbpacht. Schon die ältesten Päpste mußten der vielen Zinspflichtigen halber Heberegister oder Steuerbücher (libri censuum) anfertigen lassen. Das Reichniß war in vielen Fällen unbedeutend, etwa nur zur Anerkennung für einen früher geleisteten Dienst oder des Lehensverbandes, so gab ein Kloster in der Diöcese München-Freising alle drei Jahre ein Amict und eine Albe an die Laterankirche, der jeweilige Abt von Reichenau bei seiner Consecration zwei weiße Pferde, ein Meß-Evangelium- und Epistelbuch, der Bischof von Bamberg jährlich einen gesattelten Zelter. Die zinspflichtigen Orte Italiens reichten häufig Naturalien, die transmontanen einen jährlichen Tribut in Geld. Der erste derartige Zins, der von einem ganzen Lande gereicht wurde, ist der so berühmt gewordene Peterspfenning Englands. (Vgl. über diesen den Art. Peterspfenning.) Aehnliche Zinsgelder wie England zahlten mehrere europäische Staaten. Wir führen zuerst Dänemark an. Canut (s. d. A.) war nach Rom gepilgert, hatte mehre fromme Stiftungen für seine Dänen gemacht, und legte auch diesen eine Beisteuer auf. Auch hier sammelten die Bischöfe die Steuer ein, der Erzbischof von Lund lieferte sie nach Rom, gleiches geschah in Norwegen (Murat. V. 892). Dort hatte vermuthlich Cardinal Nicolaus Breakspeare (nachmals Hadrian IV.), als er die Kirchenangelegenheiten dieses Landes mit den allgemeinen Anordnungen in Einklang brachte, das Volk zu diesem Beweis der Pietät und Gemeinschaft zu bringen gewußt. Dasselbe bezweckte er in Schweden, auch hier wurde der Peterspfenning von den Bischöfen gesammelt, der Erzbischof von Lund, später der von Westerähs beförderte

die Steuer nach Rom. Gregor VII. versuchte auch in Frankreich den Peterspfenning zu erlangen, indem er sich auf Carl den Großen berief, der solche Generalcollecten vornehmen ließ (Thom. III. 1. 32 n. 13); an die spanischen Könige schrieb er, da Gott ihnen zur Eroberung des Landes über die Saracenen beigestanden, soll die schuldige Erkenntlichkeit ferner weder wegen stummer Nachsicht von seiner, noch aus Unwissenheit von ihrer Seite in Vergessenheit gerathen. Ungarn schenkte der hl. Stephan, nach Eroberung dieses Landes, dem hl. Petrus mit allen seinen Rechten. Dabei erfahren wir, welcher Art dieses Lehensverhältniß war und zu welchem Zwecke diese Reiche Rom unterworfen wurden, damit nämlich ihre Selbstständigkeit und Freiheit gewahrt bliebe, sie sollen Niemand unterthänig sein als ihrer Mutter der Kirche, quae subjectos non habet ut servos sed ut filios suscepit universos (Thom. III. 1. 32. n. 3). Aus diesem Grunde gab Alphons der Eroberer und Begründer des portugiesischen Reiches einen freiwilligen Census von 4 Unzen Goldes nach Rom, um castilianische Ansprüche fern zu halten, und erhöhte die Abgabe um zwei Mark, als ihm die Königskrone zu tragen gestattet worden war. In Spanien entrichtete der Graf von Barcellona für seine ganze Herrschaft, besonders für Taragona, nachdem er die Saracenen besiegt, alle fünf Jahre 25 Pfund reinen Silbers. Die Einführung des Peterspfennings in Polen stammt aus der Zeit Casimir I. Ihn und seine Mutter Rixa hatten nach dem Tode Miezeslaus die Großen aus dem Lande verjagt. Casimir ward Mönch zu Clugny (s. d. A.). Die nachfolgende Verwirrung berieth sie, Casimir auf den Thron zu setzen. Benedict IX. ertheilte die Dispense unter der Bedingung, daß der Peterspfenning von Polen bezahlt würde. Aus wirklicher Dienstbarkeit und eigentlichem Lehensverhältnisse entsprang die Abgabe von jährlich 200 Bysanzern (Mur. p. 840), die Demetrius an Gregor zahlte, der ihm die Königswürde über Dalmatien und Croatien verliehen, der Könige von Sicilien, die jährlich seit Robert Guiscard zwölf Denare von jedem Joch Ochsen zahlten, des Königs Roger der nachmals 600 Squifaten für Calabrien und Apulien, des Königs Wilhelm, der 400 für Marsien, das er zu Innocenz II. Zeit in Besitz nahm, gab, dasselbe Verhältniß bestand bezüglich Sardiniens. Unter Innocenz III. gab Peter von Aragonien sein Reich dem römischen Stuhle zu Lehen, und verhieß davon jährlich 250 Massemutinen. Trotz dieses scheinbar großen Bezuges kam der römische Stuhl wegen enormer Ausgaben, die seine damalige politische Stellung erheischte, nicht selten in Verlegenheit, so sagt z. B. Paschal II. in einem Schreiben an Anselm von Canterbury rücksichtlich der Einsendung des Peterspfennings: scis enim, quantis inopiae circumvallemur angustiis (Thom. III. 1. 32. n. 4); daran waren aber nicht minder Schuld die öfteren Empörungen der Römer, die Bedrängnisse von Seite der Hohenstaufen und die Vorenthaltung der vorerwähnten Steuern. Wilhelm von England mußte Gregor VII. gestehen, daß während seines dreijährigen Aufenthaltes in Frankreich der Peterspfenning nachlässig eingezogen worden sei (Baron. 1079. 23). Paschal beklagt sich gegen Heinrich I. Eleemosyna St. Petri ita perperam doloseque collecta est, ut neque mediam ejus partem hactenus ecclesia Romana susceperit (Thom. III. 1. 32. n. 4). Aus Schweden war der Peterspfenning unter Honorius von fünf Jahren her im Rückstand, Innocenz beschwert sich, daß ihm die Steuer aus Polen in geringhaltiger Münze geschickt wurde (Hurter III. 142). Dieser Umstand entschuldiget es, wenn die Päpste nach der Hand eigene Quästoren in die zinspflichtigen Länder sandten. Vgl. Thomassin vet. et nov. eccl. discipl. Venet. 1730 ll. cc. Morinus. Antiquitat. Italic. tom. V. dissert. de cens. ac reditib. olim ad eccl. Rom. spectant. Fabricii diss. de den. St. Petri v. l. Hurters Gesch. Innoc. III. Hamb. 1838. III. S. 121 ff. Köhlers Münzbelustigung I. S. 18 ff. [Eberl.]

Römerzinszahl, s. Aera.

Römischkatholisch, s. Katholisch.

Römische Curie, s. Curia Romana.

Romuald, der hl., s. Camaldulenserorden.

Roncaglio, s. Natalis Alexander.

Roncalische Felder, s. Friedrich I. Barbarossa.

Ronge, Johannes, s. Dissidenten.

Rorate, s. Advent.

Rosarium, s. Rosenkranz.

Roscelin, auch Rocelin und Rucelin oder Ruzelin ist ein in der Geschichte der mittelalterlichen Wissenschaft oft genannter Name, verdankt jedoch, um dieß sogleich von vornherein zu bemerken, seine Berühmtheit nicht sowohl objectiver Wichtigkeit seines Trägers, als vielmehr der Mangelhaftigkeit unserer Kenntniß von ihm und irrigen Vorstellungen, die über ihn von jeher im Umlauf waren und es zum Theile noch sind. Roscelin ist im Allgemeinen bekannt als Nominalist und Tritheist. Als Tritheist wurde er im J. 1092 vor ein Provincialconcil (zu Soissons) geladen und daselbst zum Widerruf veranlaßt. Dieß hat ihm einen Platz in der Kirchengeschichte verschafft. Was ihn aber zu einem vielgenannten Manne gemacht, ist sein Nominalismus. Man nennt ihn den Stifter und das Haupt des Nominalismus, sectae nominalium auctor, wie Natalis Alexander, chef zelé de la secte des nominaux, wie Feller sagt. Dann verknüpft man noch die beiden Prädicate, indem man erklärt, als Nominalist habe Roscelin das Allgemeine und Einheitliche an Gott (Gottheit oder Gott schlechthin) für ein leeres Abstractum des denkenden Geistes, ohne objective Wirklichkeit, für wirklich seiend nur das Besondere an Gott d. h. Vater, Sohn und Geist gehalten und so diese drei Personen als drei Götter begreifen müssen. — Diese Angaben wie alle weitern, die ihnen noch beigefügt zu werden pflegen, sind sehr ungenau. Es wird unsere Aufgabe sein, an der Hand der Quellen Gewisses und Ungewisses, Thatsächliches und Vermuthetes zu scheiden, das Unrichtige aber zu entfernen. Die Quellen, aus denen wir zu schöpfen haben, sind 1) drei Schriften von Anselm, nämlich Epist. II., 35 u. 41 und de fide trinit. et incarn. Damit in Verbindung 2) ein Brief an Anselm, von Johannes, Abt von Telese, später Cardinalbischof von Tusculi (bei Baluz. Miscell. T. IV. p. 478). 3) Abälard, Epist. 21 (Opp. Par. 1616. pag. 334) und Dialectica (bei Cousin, oeuvres inéd. d'Abél. Hiezu gehörig 4) Epistola Roscelini ad Abaelardum (kürzlich durch Schmeller in München veröffentlicht. Abhandlung der I. Cl. d. k. Acad. der Wissensch. V. Bd. III. Abth. S. 193—210. München 1852). 5) Zwei Briefe an Roscelin, der eine von Theobald von Estampes (bei D'Achéry, Spicil. T. III), der andere von Ivo von Chartres (Epist. 7). Endlich 6) Johann von Salisbury Metalog. II. 17 und Otto von Freisingen de gest. Frider. I. Lib. I. c. 47. nebst einigen weitern zerstreuten Notizen, deren die eine oder andere, soweit sie von Bedeutung, gelegentlich wird genannt werden. — Der äußerliche Verlauf der Roscelinischen Geschichte ist nun in kurzem folgender: Roscelin, Canonicus zu Compiegne, ließ um das J. 1090 die Meinung laut werden, die drei göttlichen Personen seien drei so Fürsichseiende, wie etwa drei Menschen oder drei Engel, tres res, unaquaeque per se, separatim, sicut tres angeli aut tres animae (Anselm. de fide trinit. c. 1. 3). Er soll sogar beigesetzt haben, wenn es der Sprachgebrauch erlaubte, könnte man wohl sagen, Vater, Sohn und Geist seien drei Götter, et tres Deos vere posse dici, si usus admitteret (Ans. Ep. II. 41). Sollte er aber auch diesen Beisatz nicht gemacht haben (Anselm scheint es, gewiß mit Recht, zu bezweifeln), dennoch hat er entschieden wider die Kirchenlehre verstoßen, denn er statuirt drei göttliche Substanzen, während die Kirche nur eine kennt. Deßhalb wurde, durch den Metropoliten der Provinz, E. B. Raynald von Rheims, eine Synode nach Soissons berufen und Roscelin vorgeladen, im J. 1092 (Harduin T. VII. P. II. p. 1695). Roscelin widerrief und wurde, wie es scheint, nicht weiter beunruhigt — bis er den soeben erwähnten Widerruf zurücknahm, wodurch er sich Entsetzung von seiner Stelle in Compiegne zuzog. Hier

beginnt nun aber seine Geschichte bereits dunkel zu werden. Man gibt an, er habe sich bald nach dem Concil von Soissons nach England begeben, wo er sich als Gegner Anselms, der unterdessen Erzbischof von Canterbury geworden, der Gunst und des Schutzes Wilhelm des Rothen erfreut habe, solange dieser in Zwist mit Anselm gelebt. Hier sofort sei es, daß er seinen Widerruf von Soissons zurückgenommen und Anselm zur Abfassung (Vollendung) der Schrift de fide trinit. veranlaßt habe. Nachdem aber im J. 1095 eine Aussöhnung zwischen dem König und Anselm zu Stande gekommen, sei er aus England vertrieben worden und habe daselbst um so weniger Schutz finden können, als er auch den englischen Clerus, durch Tadel der herrschenden Mißbräuche, wider sich aufgebracht habe. Zugleich habe er jetzt auch sein Canonicat zu Compiegne verloren (vgl. Hasse, Anselm von Canterbury. II. 293. 319). Diese Angaben lauten plausibel, beruhen aber beinahe ganz auf Combination, ohne sichern historischen Grund. Anselm erwähnt eines Aufenthaltes Roscelins in England mit keiner Sylbe; was kaum möglich wäre, wenn sich die Sache so zugetragen hätte, wie die vorgeführte Combination angibt. Daß Roscelin in England gewesen, ist nicht zu bezweifeln; der Brief Theobalds von Estampes setzt einen Aufenthalt in England voraus, und Abälard sagt bestimmt, Roscelin sei aus England (wie aus Frankreich) vertrieben worden (ab utroque regno, in quo conversatus est, tam Anglorum scilicet quam Francorum, cum summo dedecore expulsus est. Ep. 21); allein gewiß ist nur, daß er nach der Veröffentlichung der Anselmschen Schrift de fide daselbst gewesen, denn die Schmähungen auf Anselm, contumeliae, deren Abälard weiter erwähnt, und auf welche hin Roscelin aus England vertrieben worden, setzen jene Veröffentlichung voraus; daß er aber vor oder während der Abfassung der genannten Schrift daselbst gewesen, ist nicht wahrscheinlich. Man hat zwar gesagt, zur Zeit, da Theobald an ihn geschrieben, scheine Roscelin die Stelle zu Compiegne noch inne gehabt zu haben (Hasse a. a. O.). Allein dieß entscheidet, abgesehen davon, daß es bloße Vermuthung ist, nichts für unsere Frage. Abälard aber hat den hier in Betracht kommenden Brief erst im J. 1119 oder 1120 verfaßt; aus diesem läßt sich mithin eine Zeitbestimmung gar nicht machen. In Betreff dieses Punctes werden wir also auf Gewißheit verzichten müssen. Nur soviel ist gewiß: bald nach dem Concil von Soissons nahm Roscelin den geleisteten Widerruf zurück, indem er erklärte, daß er in Soissons nur aus Furcht vor dem Volke widerrufen habe (se non ob aliud abjurasse quod dicebat nisi quia a populo interfici timebat. Ans. de fide c. 1), veranlaßte dadurch die mehrgenannte Anselmsche Schrift (wovon später) und, ungewiß ob unmittelbar oder mittelbar, Verlust seines Canonicates zu Compiegne. Hiedurch in Noth und Verlegenheit gebracht wandte er sich an Ivo von Chartres mit der Bitte um eine Zufluchtsstätte. Ivo antwortete, daß er seiner Bitte gerne willfahren würde, wenn er überzeugt sein könnte, daß er aufrichtig von seinem Irrthume zurückgekehrt. Da aber nach den vorliegenden Daten Letzteres kaum anzunehmen und da überdies zu fürchten wäre, das Volk von Chartres würde sich über die Aufnahme eines so übel berüchtigten Mannes empören, so könne er ihm die erbetene Unterkunft nicht gewähren. Er möge unterdessen sein Mißgeschick mit Ergebung tragen, sofort aber aufrichtig zur Wahrheit zurückkehren, und durch öffentliche Retractation das Aergerniß aufheben, das er gegeben. Restat igitur, ut palinodiam scribas et recantatis opprobriis vestem Domini tui, quam publice scindebas, publice resarcias; quatenus sicut multis exemplum erroris fuisti, sic de caetero fias exemplum correctionis. Dann werde er sowohl von Ivo selbst als von andern liebevoll aufgenommen und mit Wohlthaten beschenkt werden (Ep. VII.). Aus diesem Briefe erfahren wir zugleich erstens, daß Roscelin Gewaltthätigkeit erfahren und seiner Sachen beraubt worden, so daß es scheint, das Volk zu Compiegne habe Justiz gegen ihn geübt, und zweitens, daß er auch durch seinen Lebenswandel Aergerniß gegeben, eine Nachricht, die durch Abälards Angabe bestätigt wird, daß Roscelin singulari infamia

infidelitatis et vitae singulariter notabilis und namentlich als Canonicus an der Kirche des hl. Martinus (wovon sogleich näher) fortwährend so unordentlich gewesen, daß er habe geprügelt werden müssen (Ep. 21). Von jetzt an aber entzieht sich Roscelin unsern Blicken auf längere Zeit. Erst der soeben erwähnte Brief von Abälard sammt Roscelins Antwort darauf (Roscelini ep. ad Abael. Ed. Schmeller) zeigt uns nach etwa 25 Jahren wieder eine Spur von ihm. In diesen Documenten erscheint nämlich Roscelin als noch lebender Canonicus ecclesiae S. Martini d. h. wohl an der Kirche von Tours. Geschrieben aber sind die genannten Briefe, wie bereits bemerkt, um das J. 1120. Demnach ist dem Roscelin nach der Vertreibung aus Compiegne irgendwie gelungen, wieder angestellt zu werden. Nehmen wir hiezu noch die weitere, sogleich näher zu besprechende Thatsache, daß Abälard den Roscelin zum Lehrer gehabt, so sehen wir, daß dieser sogar und zwar bereits zu Anfang des zwölften Jahrhunderts, als Scholasticus aufgetreten. Wir werden nicht irren, wenn wir mit den Verfassern der Histoire liter. de la France und gegen Cousin vermuthen, dieß habe nur in Folge einer öffentlichen Retractation geschehen können. Historische Berichte aber fehlen ganz. Allerdings gibt eine alte Chronik (bei Bulaeus, hist. univ. Par. T. I.) zum J. 1103 an, um diese Zeit habe sich in Aquitanien ein Roscelin durch Heiligkeit des Lebens ausgezeichnet, und diese Angabe bezieht man auf unsern Roscelin (vgl. Tosti, Storia di Abaelardo. Napoli 1851 p. 38); allein sicher auf diese unbestimmte Angabe zu bauen, dürfte doch zu gewagt sein. Nach Abälards hartem Zusammentreffen mit Roscelin wird dieser nicht mehr genannt. Erst spätere Schriftsteller, zuerst Johannes von Salisbury († 1180) und Otto von Freisingen, erwähnen seiner als Hauptvertreters des Nominalismus. — Mit der vorgelegten Uebersicht jedoch haben wir der Aufgabe, die äußere Geschichte Roscelins darzustellen, kaum erst zur Hälfte entsprochen. Wir haben noch speciell von dem Verhältniß Roscelins zu Anselm und Abälard zu handeln; in diesem Verhältniß liegt ein vorzügliches Interesse der Roscelinischen Geschichte. — Anselm ist mit Roscelin auf ähnliche Weise in Berührung gekommen, wie sein Vorgänger Lanfrank mit Berengar. Als nämlich Roscelin zum ersten Mal mit seiner Ansicht von der Trinität hervortrat und Anstoß erregte, stützte er sich auf Lanfrank und Anselm, behauptend, diese beiden Männer theilen seine Anschauung. Ein Schüler und Freund des Anselm, der oben genannte Abt und Cardinal Johannes, beeilte sich, seinen Lehrer, der damals noch Abt zu Bac gewesen, von dieser Berufung auf ihn zu benachrichtigen (dieß geschieht in dem oben unter 2) aufgeführten Brief) — einer Berufung, die Anselm ähnliche Unannehmlichkeiten bereiten konnte, als dem Lanfrank durch einen Brief Berengars bereitet worden. Mithin war Anselm nicht nur im Interesse der Wissenschaft, sondern auch der Selbstvertheidigung aufgefordert, öffentlich gegen Roscelin aufzutreten. Da indessen die Synode, die über Roscelins Irrthum zu urtheilen hatte, bereits ausgeschrieben war, mußte er sich auf das Nothwendige beschränken und schrieb demgemäß einen Brief an seinen Berichterstatter, den genannten Johannes (Ep. II. 35) und einen zweiten an Fulco, Bischof von Beauvais (Ep. II. 41), worin er kurzen Bericht über die Angelegenheit erstattet, sein Glaubensbekenntniß ablegt, die Anschauung Roscelins verdammt und schließlich bittet, Fulco wolle auf der Synode ihn vertreten, nöthigenfalls diesen Brief vorlesen. Zu gleicher Zeit begann er, die zur Erörterung gekommene Frage eingänglicher und in seiner Weise wissenschaftlich zu behandeln. Da er aber unterdessen zum Erzbischof von Canterbury ernannt worden, wurde die Arbeit unterbrochen und Anselm hielt deren Vollendung um so weniger für nöthig, als Roscelin zu Soissons widerrufen und sich Niemand gefunden hatte, der seiner Ansicht beigestimmt, auch Niemand, der der Verläumdung Lanfranks und Anselms Glauben geschenkt hätte. Nachdem aber dann Roscelin, wie oben angegeben, seinen Widerruf zurückgenommen, wurde Anselm, jetzt Erzbischof von Canterbury, von seinen Schülern und Freunden dringend gebeten, die vor Jahren begonnene Arbeit zu

vollenden, und ging auf diese Bitte ein, nicht sowohl, wie er selbst erklärt, weil er eine derartige Arbeit für nöthig an sich gehalten, sondern mehr weil einige seiner Brüder den frühern, unvollendet gebliebenen Aufsatz abgeschrieben und verbreitet hatten. Enthält derselbe auch nichts Unrichtiges, sagt Anselm, so kann mir doch nicht lieb sein, daß er so wie er ist, als unvollendete und unvollkommene Arbeit im Publicum bleibe. Die Abhandlung nun, deren Abfassung oder Vollendung auf die angegebene Weise veranlaßt worden, ist die Schrift de fide trinitatis et incarnationis. Die Schrift hat drei Theile. Im ersten (c. 2) wird das Verhältniß zwischen Glauben und Wissen behandelt und dargethan, daß es vernunftwidrig sei, für nicht wirklich zu halten was und weil man es nicht begreife. Im zweiten (c. 3) wird dem Roscelin nachgewiesen, daß er entweder wirklich drei Götter statuire oder nicht wisse was er behaupte. Im dritten endlich (c. 4—8) wird die Schwierigkeit gelöst, welche der nächste Anlaß zum Roscelinschen Irrthum gewesen zu sein scheint. Roscelin hatte nämlich so argumentirt: wenn Vater, Sohn und Geist nicht drei Fürsichseiende sind, jeder für sich, wenn sie so Eins sind, wie die Kirche will, dann ist nicht der Sohn allein, sondern sind auch der Vater und der Geist Mensch geworden. Die hierin ausgedrückte Schwierigkeit ist es nun, welche Anselm löst, indem er gehörig zwischen Substanz und Person unterscheidet. — Welchen Erfolg diese Schrift für Roscelin gehabt, ist nirgends bestimmt gesagt. Eine Angabe Abälards indessen gibt uns, trotz ihrer Allgemeinheit, genügenden Aufschluß. Abälard führt nämlich zur Bestätigung seiner Behauptung, daß Roscelin stets gegen die Guten und nur gegen sie feindselig sei (solis bonis semper constat esse infestum), unter andern Beispielen auch dieß an, daß Roscelin den Anselm so sehr gelästert habe, daß er auf Befehl des Königs aus England vertrieben worden (contra illum magnificum Ecclesiae doctorem Anselmum Cantuariensem archiepiscopum adeo per contumelias exarsit, ut ad regis Anglici impèrium ab Anglia turpiter impudens ejus contumacia sit ejecta. Ep. 21); und diese Angabe wird durch Roscelins Epistel an Abälard insoweit bestätigt, als Roscelin hier zugibt, daß er die Incarnationstheorie des Anselm (in dem Cur Deus homo) angefochten habe (bei Schmeller S. 197—198). Anselm aber scheint sich mit Roscelin nicht weiter abgegeben zu haben. Auf die Schrift de fide hat er sich in spätern Schriften dann und wann bezogen, des Roscelin aber nicht weiter gedacht. — Das Verhältniß Roscelins zu Abälard mußte schon im Bisherigen wiederholt berührt werden. Zur vollen Beleuchtung desselben möge Folgendes dienen. Von jeher hat Roscelin für Abälards Lehrer gegolten. Diese Annahme stützte sich auf bestimmte Angaben des Otto von Freisingen, welcher berichtet, Abälard habe zuerst den Rozelin, Urheber des Nominalismus, dann andere vortreffliche Männer, Anselm von Laon und Wilhelm von Champeaux, zu Lehrern gehabt (de gest. Frider. I. lib. I. c. 47. Habuit tamen primo praeceptorem Rozelinum quendam, qui primus etc.). Trotz dieser Bestimmtheit der Angabe Ottos hat es aber nicht an Solchen gefehlt, die deren Richtigkeit bezweifelten, namentlich seitdem ein Theil der Werke Abälards durch den Druck veröffentlicht war (Par. 1616). Unter denselben befindet sich eine Selbstbiographie Abälards (Ep. I. p. 3—41), worin dieser sorgfältig Nachricht über seine Bildung gibt, des Roscelin aber als Lehrer mit keiner Sylbe erwähnt. Dieß Stillschweigen fand man unerklärlich, wenn die Angabe Otto's richtig, und gründete eben hierauf das Urtheil, Letzteres sei nicht der Fall. In diesem Urtheil wurde man durch Ansicht des mehrgenannten 21. Briefes (S. 334) bestärkt, denn dieser gegen Roscelin gerichtete Brief ist in einem Tone geschrieben, den, sagte man, ein Schüler gegen einen Lehrer unter keinen Umständen annehmen kann. (Einige haben freilich, aber ohne Grund, die Aechtheit dieses Briefes selbst bezweifelt. Die Entdeckung neuer Handschriften hat dessen Aechtheit allem Zweifel enthoben.) Es liegt aber auf der Hand, daß diese Zweifelsgründe sehr schwach seien. Betrachtungen, wie die zuletzt erwähnte, dürfen, wie Cramer (Forts. der Einleitung der Gesch. von Bossuet,

Thl. V. Bd. II.) richtig bemerkt, in historischen Fragen nicht entscheidend sein. Der an erster Stelle erwähnte Umstand aber ist, wenn auch auffallend, doch nicht geradezu unerklärlich, jedenfalls nicht so beweisend, daß das positive Zeugniß Otto's dadurch umgestoßen würde. Sofort aber hat man, auf historisch sichere Data gestützt, dargethan, Abälard habe nicht können Roscelins Schüler sein. Abälard ist nämlich geboren im J. 1079, war also im J. 1092, als Roscelin zu Soissons verurtheilt ward, erst 12—13 Jahre alt. Bis dahin aber hatte er das elterliche Haus nicht verlassen (Cramer a. a. O.). Also hätte allerdings Abälard nicht Roscelins Schüler sein können, wenn dieser nach 1092 nicht hätte Lehrer sein können. Da er aber, wie wir gesehen, sogar noch im J. 1120 Canonicus zu Tours gewesen, so fehlt weder die Möglichkeit noch Zeit für ihn, das Amt eines Lehrers zu verwalten. Mithin ist auch dieser letzte, scheinbar ganz entscheidende Grund unhaltbar. Alle Zweifel aber in Betreff des in Frage stehenden Verhältnisses sind endlich kurz und gut und für immer gänzlich abgeschnitten seitdem Cousin die bisher ungedruckte Dialectik Abälards herausgegeben, und nun vollends nachdem Roscelins Brief an Abälard veröffentlicht ist, denn dort sagt Abälard, was er in seiner Biographie mit Stillschweigen übergangen: daß Roscelin sein Lehrer gewesen (Oeuvr. inéd. d'Ab. p. 471), und diese Angabe bestätigt Roscelin a. a. O. S. 195. Da Abälard bei Roscelin in früher Jugend Unterricht genossen — primo habuit praeceptorem Razelinum — so erklärt sich sein Stillschweigen darüber in der mehrgenannten Selbstbiographie. Abälard erzählt, ehe er nach Paris, zu Wilhelm von Champeaux gekommen, sei er, Dialectik lernend und übend, in verschiedenen Provinzen umher gezogen, überall hin sich wendend, wo jene Kunst betrieben worden (Ep. I. 1). Dieses peripatetische Studium, wie er selbst es nennt, hat ihn, wie mit vielen andern, so auch mit Roscelin, und zwar, wie wir nun durch Roscelin selbst erfahren, zu Tours in Berührung gebracht. Hiernach kann nun auch der Ton seines 21. Briefes nicht mehr so außerordentlich anstößig erscheinen; wobei indessen überdieß zu bedenken, daß Abälard von Roscelin war angegriffen worden. Bekanntlich ist er ein außergewöhnlich eitler, selbstgefälliger Mann gewesen. Derartige Leute lieben nicht, irgend welche Rücksichten zu nehmen. Mit jenem Angriff hat es kurz folgende Bewandtniß. Nachdem Abälard im J. 1119 sein Buch de trinitate (jetzt unter dem Titel introductio ad theologiam bekannt. Opp. p. 973) herausgegeben hatte, fand Roscelin Irrthümer darin und machte Miene, Abälard bei dem Bischof von Paris zu denunziren. In Betreff der Irrthümer hatte er nicht Unrecht, wie das spätere Urtheil der Concilien von Soissons und Sens beweist (s. d. Art. Abälard). Die Rolle eines Anklägers aber hat er doch wahrscheinlich nur deßhalb übernommen, weil Abälard, nicht ohne deutliche Berücksichtigung des Roscelinschen, in Soissons verurtheilten Irrthums, die Einheit Gottes in der Dreiheit der Personen mit besonderer Sorgfalt hervorgehoben hatte. Jedenfalls hat ihm Abälard dieses Motiv unterschoben, und zwar, wie aus Roscelins Brief zu ersehen, nicht mit Unrecht. Daher die Heftigkeit seines Briefes. Dieser aber ist ein Schreiben an den Bischof Girbert von Paris mit der Bitte, dieser möge den Beschuldigungen Roscelins keinen Glauben schenken, vielmehr eine öffentliche Disputation veranstalten. Dieses Schreiben kam, wir wissen nicht wie, in die Hände Roscelins und fand sofort in der mehrgenannten Epistola ad Abael. eine Beantwortung, in der sich Roscelin, und zwar nicht umsonst, bemühte, Abälard an Grobheit und Schmähungen wo möglich zu übertreffen. — Hiemit schließt die äußere Geschichte Roscelins. Suchen wir uns nun über seinen Nominalismus und Tritheismus zu verständigen. — Es ist bereits bemerkt, daß man sich nicht darauf beschränke, Roscelin als Nominalisten zu betrachten, daß man ihn als Vater des Nominalismus ansehe. Dieser Ansicht muß widersprochen werden. Der Art. Scholastik wird das Nähere hierüber enthalten, indem er Entstehung und Ausbildung des Nominalismus vorzulegen hat. Hier beschränken wir uns auf die den Roscelin unmittelbar betreffenden Documente.

Aber auch auf diese allein gestützt, vermögen wir der genannten Ansicht nicht beizutreten. Sie stützt sich zwar auf einen sehr alten Gewährsmann, nämlich auf Otto von Freisingen, welcher ganz bestimmt Roscelin den Ersten nennt, der die Meinung aufgebracht, daß die Allgemeinbegriffe bloße Worte seien — qui primus nostris temporibus in logica sententiam vocum instituit (l. c.); allein eine genauere Prüfung zeigt, daß Otto von Freisingen hier, wie auch sonst nicht selten, ungenau berichtet. Zwar sagt auch Johann von Salisbury Metalog. II. 17, wo er vom Nominalismus redet: „Haec opinio cum Rozelino suo fere omnino jam evanuit.“ Dieß scheint ungefähr dasselbe zu sein als was Otto sagt; in Wahrheit aber besagt es doch nicht mehr, als daß gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts Roscelin als Hauptvertreter des Nominalismus gegolten habe; dieß aber erklärt sich genügend aus dem Umstand, daß Roscelin in Folge seiner Erlebnisse viel genannt war, während im Uebrigen die Nominalisten als solche wenig Beachtung fanden. Wäre Roscelin Urheber der nominalistischen Anschauung, so würde vor Allen Abälard nicht unterlassen haben, es hervorzuheben; er hätte damit Anlaß gehabt, seine Vorwürfe zu verdoppeln. Nun bezeichnet er ihn aber bloß als Anhänger des Nominalismus, indem er angibt, er anerkenne nur die Atome als wirklich seiend. (Dieß nämlich, weiter nichts will die oft mißverstandene Angabe Abälards sagen, Roscelin sei der Meinung, nullam rem partes habere, so daß man nach ihm jene Stelle der hl. Schrift, wo gesagt ist, Christus habe partem piscis assi genossen, so verstehen müsse: Christus habe partem hujus vocis quae est piscis assi, non partem rei gegessen.) Entscheidend aber ist Anselms Bericht, auf welchen hier das Meiste, um nicht zu sagen Alles ankommt. Anselm bringt die Irrlehre Roscelins allerdings in so enge Verbindung mit dem Nominalismus, daß nicht zu bezweifeln ist, er habe Roscelin als Nominalisten angesehen. Aber ihn als Schöpfer der nominalistischen Anschauung zu bezeichnen, davon ist er weit entfernt. Er zählt ihn den damaligen und wie aus seiner Darstellung hervorzugehen scheint, ziemlich zahlreichen Nominalisten bei. Dieß ist Alles. So sagt er in c. 2, wo vom rechten und vom verkehrten Vernunftgebrauch (von Glauben und natürlicher Erkenntniß) die Rede ist, unter anderem: „Niemand begebe sich verwegen in das Dunkel so schwieriger Fragen, wenn er nicht vorher im Glauben befestigt ist .... Und wenn alle zu ermahnen sind, mit äußerster Vorsicht an Fragen der Theologie heranzutreten, so sind von der Erörterung geistiger Fragen geradezu auszuschließen jene Dialectiker unserer Zeit oder vielmehr jene dialectischen Häretiker (dialecticae haeretici) welche die allgemeinen Substanzen lediglich für einen leeren Schall (flatum vocis) halten und die Farbe nicht vom Körper zu unterscheiden wissen und ebenso nicht die Weisheit eines Menschen von der Seele.“ Dann bezeichnet er ganz allgemein den Nominalismus als Empirismus, ratio imaginationibus corporalibus involuta, der nicht im Stande sei, den allgemeinen Begriff Mensch zu fassen, sondern nur diesen und jenen bestimmten Menschen als wirklich seiend zu betrachten vermöge ꝛc. und fügt dann bei, ein in solchem Empirismus befangener Mensch sei nicht im Stande, zu begreifen, wie drei Personen, deren jede vollkommener Gott sei, doch nur Ein Gott seien, und ebensowenig, wie eine dieser göttlichen Personen die menschliche Natur, nicht aber eine menschliche Person angenommen. Offenbar ist hier von den Nominalisten überhaupt und deren Verhältniß zum Kirchenglauben, nicht aber von Roscelin speciell die Rede. Allerdings würde Anselm diesen Punct nicht so stark hervorgehoben haben, wenn nicht Roscelin zu den Nominalisten gehört hätte. Um was es sich aber hier handelt, ist dieß, daß an der Stelle von vielen Nominalisten die Rede ist und Roscelin nur als Einer derselben und zwar nicht nur ohne Distinction, sondern nicht einmal ausdrücklich erscheint. Aber Anselm geht noch weiter; in c. 3 bezeichnet er nur hypothetisch Roscelin als Nominalisten, indem er sagt: „Wenn dieser Mensch zu jenen modernen Dialectikern gehört — quod si iste de illis dialecticis modernis est, — welche nichts für wirklich seiend halten, als was sie sinnlich wahrnehmen

können" u. s. w. Hiemit sind wir über den Antheil Roscelins am Nominalismus mindestens so weit aufgeklärt, daß wir die angebliche Vaterschaft auch selbst dann müßten fallen lassen, wenn nicht ausdrücklich berichtet wäre, daß die nominalistische Anschauung in der Gestalt, die sie damals hatte, von einem gewissen Johannes wie auf mehrere andere, so auch auf Roscelin übergegangen sei (vgl. Bulaei, hist. univers. Par. T. I. p. 443). Wenn trotz alle dem Roscelin immer noch als erster Nominalist bezeichnet wird, freilich nur mehr insofern, als er dem Nominalismus eine neue Gestalt gegeben (Hasse, Anselm II. 101), so ist hiegegen zu bemerken, daß erstens das Letzte nicht unbedingt richtig, keineswegs erwiesen sei, und daß zweitens, wenn es auch richtig wäre, darum doch Roscelin ebensowenig erster Nominalist zu nennen wäre, als der, der die Entwickelung irgend einer Sache in eine neue Phase befördert, Urheber dieser Entwickelung genannt werden darf. Hiezu möge noch angemerkt werden, daß auch die neu entdeckte Epistel Roscelins nicht berechtige, diesen als distinguirten Nominalisten zu betrachten. Roscelin trägt in derselben gar keinen Nominalismus vor. — Nicht minder als im Bisherigen müssen wir auch in Betreff des Roscelinischen Tritheismus der gewöhnlichen Ansicht kritisch entgegentreten. „Roscelin ist Tritheist." Ist hiebei die Meinung, aus der Roscelinischen Grundanschauung folge Tritheismus, so ist es zuzugeben; will man aber damit sagen, Roscelin habe mit Bewußtsein und Willen die drei göttlichen Personen als drei Götter betrachtet und geläugnet, daß Ein und ein einziger Gott sei, so thut man ihm Unrecht. Schon in dem ersten Satze, womit Anselm seine Polemik beginnt, in dem Satze nämlich: „Entweder will er drei Götter bekennen oder er weiß nicht was er sagt" — certe aut vult confiteri tres deos aut non intelligit quod dicit (de fide c. 3) — ist deutlich ausgesprochen, Roscelin habe nicht wollen die drei göttlichen Personen als drei Götter ansehen; und dasselbe wiederholt sich dann durch das ganze dritte Capitel hindurch, das diese Polemik enthält. Wenn er, sagt Anselm zuerst, die drei göttlichen Personen tres res unaquaeque per se, separatim nennt, was will er damit sagen? Entweder dasselbe als die Kirche sagt, indem sie Vater, Sohn und Geist als wirkliche Personen begreift. Aber dann mußte er ja erkennen, daß trotz der Wesenseinheit der drei Personen eine derselben Mensch werden könne ohne daß es auch die andern werden. Mithin muß man annehmen, er verbinde mit jenen Worten einen andern Sinn. Dann aber kann er nicht wohl etwas Anderes sagen wollen, als: Vater, Sohn und Geist seien drei von einander getrennte Substanzen. Aber dieß hieße ja offenbar sie zu drei Göttern machen. Dieser Beschuldigung könnte Roscelin um so weniger ausweichen, wenn wahr sein sollte, was dem Anselm berichtet worden, daß nämlich jener die drei göttlichen Personen so als drei Wirklichkeiten bezeichnet habe, wie es drei Engel oder drei Seelen sind, was aber Anselm nicht glauben mag (Sed forsitan ipse non dicit sicut sunt tres animae aut tres angeli, sed ille qui mihi ejus mandavit quaestionem, hanc ex suo posuit similitudinem). Vielleicht, fährt deßhalb Anselm fort, meint er es so, daß Vater, Sohn und Geist, jeder für sich nicht Gott seiend, zusammen den Einen Gott ausmachen. Aber dieß ist offenbar abgeschmackt, weil auf diese Weise Gott etwas Zusammengesetztes wäre. Also kann es auch so nicht wohl gemeint sein. Nicht besser geht es, wenn wir uns an Roscelins eigene Worte halten. Derselbe fügt nämlich, quasi ad inconvenientiam repellendam, seiner Separation der drei Personen die Erklärung bei „so jedoch — sc. sind sie getrennt —, daß sie Einen Willen und Eine Macht besitzen" — sic tamen, ut una trium earum rerum sit voluntas et potestas. — Aber wie man immer diese Worte nehmen möge, entweder statuiren auch sie drei Götter oder einen zusammengesetzten Gott. Endlich — damit schließt Anselm diese Polemik — kann man noch annehmen, die Meinung Roscelins gehe dahin, Vater, Sohn und Geist führen den Namen Gott wie etwa drei Menschen den Namen König führen können. Allein damit wäre erstens Gott zu einer Accidenz gemacht und zweitens überdieß der Tritheismus nicht vermieden, denn drei

Menschen, die den Namen König tragen, sind nicht Ein König, sondern drei Könige. — Aus all' diesem ergibt sich mit Entschiedenheit: Roscelin hat nicht Tritheist sein und heißen wollen; Anselm aber hat nachgewiesen, daß er es in Wahrheit sei, wenn anders seine Aeußerung einen Sinn haben solle. Darum schließt Anselm das 3. Capitel mit den Worten, nach dem Vorgetragenen sei klar, daß Roscelin nicht berufen sei, sich zur Disputation über so tiefe Gegenstände vorzudrängen. Palam ergo est, quoniam non debeat esse promptus ad disputandum de rebus profundis. — Er will damit sagen: Wer so wenig, wie Roscelin, die Consequenz eines Gedankens zu übersehen vermag, besitzt nicht die Eigenschaften, welche der besitzen muß, der bei so wichtigen und schwierigen Fragen mitreden will. — In der hiemit gewonnenen Ueberzeugung werden wir bestärkt, wenn wir sehen, daß Abälard nur angibt, zu Soissons sei Roscelin des Tritheismus überführt worden (cujus haeresis . . tres Deos confiteri . . . convicta est), selbst aber diese Consequenz aus Roscelins Grundanschauung nicht zieht. Auch diesen Punct betreffend findet unsere auf Anselms Bericht gestützte Anschauung Bestätigung durch Roscelins Epistel. Roscelin hält darin seine alte Anschauung fest, indem er auf's stärkste darauf dringt, daß die drei göttlichen Personen als Substanzen, wie bei den Griechen (ὑποστάσεις) begriffen und insofern als getrennt von einander angesehen werden, will aber durch diese Separation nicht die Einheit Gottes aufheben, sondern eben nur die Singularitas substantiae negiren. Er macht ausdrücklich die Bemerkung, man habe zwischen zwei Klippen hindurch zu schiffen, dem Sabellianismus, der die Dreiheit, und dem Arianismus, der die Einheit aufhebe (p. 207). Daraus geht klar hervor, er sei Häretiker im eigentlichen Sinne oder directe nicht gewesen und es könne sich nur um die Frage handeln, ob Anselm richtig gefolgert habe oder nicht — eine Frage, die allerdings unbedingt zum Nachtheil Roscelins zu beantworten ist. — Sind wir nun hiernach zu Weiterem nicht berechtigt, als die Anschauung Roscelins Tritheismus in der Consequenz zu nennen, so ist gleichwohl die Frage nicht ungeeignet, welcher Zusammenhang zwischen diesem Tritheismus und dem Nominalismus Roscelins bestehe. Die gewöhnliche Meinung geht, wie bereits bemerkt, dahin, daß letzterer der Grund des erstern sei. So sagt noch Hasse (a. a. O. II. 103): „Roscelins Nominalismus allein würde schwerlich so viel Aufsehen gemacht haben. Aber Roscelin wandte ihn auch auf die Theologie an, indem er die Gottheit, dieß Universale, gleichfalls für ein Abstractum erklärte und die drei Personen für tres res per se, also Tritheismus lehrte." Es ist möglich, daß dieß die Genesis des fraglichen Tritheismus gewesen. Aber es kategorisch zu erklären sind wir schwerlich berechtigt. Weder bei Anselm noch bei Abälard, noch bei Roscelin selbst ist ein derartiger Zusammenhang der Sache auch nur angedeutet. Nach Abälard war Roscelin noch im J. 1120 Nominalist. Folglich auch Tritheist, wenn aus seinem Nominalismus so direct, wie angenommen wird, Tritheismus folgte. Wie ließe sich aber dann das Schweigen Abälards erklären! Und der scharfsehende Anselm, der seinen Gegner bis in die entlegensten Winkel verfolgt, wie konnte er gerade die Hauptsache — denn als Hauptsache hätte jener Zusammenhang zu gelten, wenn er bestünde — übersehen oder verschweigen können! Einmal allerdings scheint Anselm einen solchen Zusammenhang anzudeuten, dort nämlich, wo er, wie wir oben gesehen haben, sagt: wenn Roscelin zu den modernen sensualistischen Dialectikern gehöre, so dürfte man geneigt sein zu vermuthen, er setze Gott aus Vater, Sohn und Geist zusammen. Allein an dieser Aeußerung haben wir nichts als einen der mehrfachen Versuche, welche Anselm machte, sich über die Anschauung Roscelins zu verständigen, keineswegs eine historische Angabe, daß Roscelin so gedacht habe. Nach Anselms positiven Angaben wurde Roscelin zu seiner tritheistischen Anschauung dadurch getrieben, daß er nicht begreifen konnte, wie, wenn den göttlichen Personen die von der Kirche behauptete Wesenseinheit zukomme, genauer Circuminsessio bestehe, eine derselben ohne die andern habe Mensch

werden können (sic iste quaestione irretitus erat, ut nullo modo se expediri ab ea crederet, nisi aut incarnatione Dei patris et spiritus sancti, aut deorum multitudine impediret. Defide c. 1). Diese Schwierigkeit aber war ihm daher entstanden, weil er, Kategorien auf Gott übertragend, die der Creatur entnommen sind (ib. c. 7: „Nam nec Deum nec personas ejus cogitat, sed tale aliquid, quales sunt plures humanae personae; et quia videt unum hominem plures personas esse non posse, negat hoc ipsum de Deo) Gott nicht anders zu denken vermochte als entweder sabellianisch oder arianisch und sofort, mit geringer Modification, tritheistisch, d. h. entweder als Einheit mit Ausschluß der Dreiheit oder als Dreiheit mit Ausschluß der Einheit (vgl. c. 3, wo Anselm erwähnt, daß Roscelin die kathol. Lehre von der Einheit Gottes so ansehe, wie wenn sie Sabellianismus wäre). Diese Angabe Anselms erweist sich nach Roscelins Brief an Abälard als ganz richtig. Roscelin verwahrt sich zwar, wie wir soeben vernommen, ausdrücklich gegen den Arianismus. In Wahrheit aber ist er nur insofern nicht Arianer, als er den drei göttl. Personen durchgängige aequalitas zuschreibt; die Hauptsache, nämlich Dreiheit als drei separirte Substanzen, hat er mit dem Arianismus gemein, indem er der Ansicht ist, daß man mit dem Aufgeben dieser Dreiheit dem Sabellianismus verfalle. Ist nun dieser allgemeine Gedanke — Einheit ohne Vielheit, oder Vielheit ohne Einheit — nothwendig das Erzeugniß eines andern Gedankens, die erste Hälfte das Erzeugniß realistischen, die zweite das Erzeugniß nominalistischen Denkens, so ist allerdings Roscelin zu seinem Irrthum durch nominalistisches Denken gekommen. Allein jener Gedanke kann ebenso Princip sein, und es kann von ihm übergegangen werden einerseits zum Realismus, andrerseits zum Nominalismus, d. h. es können sich der Realismus und der Nominalismus aus ihm erzeugen; und es ist an sich recht wohl denkbar, daß Roscelin von dem einfachen Argumente ausgegangen: „es ist nur eine der göttlichen Personen Mensch geworden, folglich sind die drei göttlichen Personen nicht substantiell, sondern nur in abstracto, in Willen und Macht, Eins", und daß er sofort zur nominalistischen Denkweise übergegangen sei, um mit der theologischen Anschauung die philosophische Denkweise in Einklang zu setzen. Wir wollen nicht behaupten, daß es wirklich so gegangen, wohl aber daß diese Vermuthung als ebenso berechtigt gelten müsse, wie die entgegengesetzte hergebrachte Ansicht. Wir haben nichts gegen diese einzuwenden, wenn sie die Bescheidenheit annehmen wollte, sich als das zu geben, was sie ist, als Vermuthung. Vor Veröffentlichung des Roscelin'schen Briefes konnte diese Vermuthung auf einige Anerkennung immerhin rechnen. Jetzt aber kaum mehr. Denn in diesem Briefe, Abälard gegenüber, hätte Roscelin gewiß nicht unterlassen, nicht unterlassen dürfen, seine Anschauung von der Trinität vom nominalistischen Standpunct aus zu begründen, wenn ihm dieser Gedankengang nicht fremd gewesen wäre. Was er zur Begründung vorbringt, sind außer der bereits dem Anselm bekannten Schwierigkeit, die ihm mit der gewöhnlichen Anschauung verknüpft zu sein schien, lediglich abgerissene Aeußerungen von Ambrosius, Augustinus, Athanasius, Gregorius u. A. Wir können überdieß zum Schlusse die Bemerkung nicht unterdrücken, daß von dem Nominalismus aus, den Abälard sowohl in Ep. 21 als in der Dialectik (bei Cousin p. 471) als den Roscelin'schen darstellt, consequent die drei göttlichen Personen sich ebensowenig in Getrenntheit als in Einheit denken lassen. Wenn Roscelin wirklich, wie Abälard berichtet, so dachte, ut nullam rem partibus constare vellet, sed sicut solis vocibus species, ita et partes adscriberet, so konnte er nicht nur eine in Vielen seiende Einheit, sondern jedes Concrete, also auch jede Person nicht denken, weil ihm lediglich die Atome als solche die Geltung einer Wirklichkeit hatten, alles Andere dagegen, nicht nur das aus den Atomen Zusammengesetzte, sondern auch die Atome selbst, inwiefern sie nicht als solche, sondern als die integrirenden Theile eines Ganzen in Betracht kommen, als leere Abstracta erschienen. Ist diese Bemerkung richtig, dann müßte man geradezu jeden Causalzusammenhang zwischen dem Nomi-

nalismus und sog. Tritheismus Roscelins in Abrede stellen (vgl. d. Art. **Abälard, Anselm, Aristot.-scholast. Philosophie und Scholastik**). [Mattes.]

Rose, goldene, geweiht an Lätare. Am 4. Fastensonntage, Lätare genannt, segnet der Papst im vollen Ornate eine goldene Rose unter einem Gebete, das auf Christus den Herrn als auf „die Blume des Feldes und die Lilie des Thales (flos agris et lilium convallium)“ hinweist. Nach dem Gebete salbt der hl. Vater die Rose mit Balsam, bestreut sie mit Moschusstaub, beräuchert und legt sie auf dem Altare nieder, wo sie während des hl. Meßopfers ausgesetzt bleibt. Im zwölften Jahrhundert finden wir die Sitte, daß die Päpste diese goldene Rose während der an diesem Sonntage üblichen Procession in der linken Hand trugen. Welcher Papst die Benediction derselben angeordnet habe, ob Innocenz IV., wie Martène, du Cange und mehrere Andere meinen, oder wie Pagi meint, ein späterer — etwa Alexander VI. oder Julius II., läßt sich nicht mit Gewißheit ermitteln. Von jeher ist sie einem katholischen Fürsten zum Geschenke dargeboten oder übersendet worden. Wird sie persönlich übergeben, so werden dabei die Worte vom Papste gesprochen: „Nimm hin die Rose, welche die Freude beider Jerusalem, der streitenden wie der triumphirenden Kirche bedeutet, wodurch auch allen Christen offenbar wird die allerschönste Blume, die da ist die Freude und Krone aller Heiligen. Nimm sie an, geliebtester Sohn, der du edel, mächtig und tugendreich bist, auf daß du ferner in unserm Herrn Jesu Christo geadelt werdest, gleich einer Rose gepflanzt an vielen Wassern, welche Gnade dir verleihe aus seiner übergroßen Güte Gott, der da ist dreifaltig und einig in Ewigkeit. Amen.“

Rosella, s. Casuistik.

Rosella, Isabella, s. Jesuitinnen.

Rosenau, Bisthum, s. Erlau.

Rosenheim, Peter, s. Melk.

Rosenkranz. Die Einführung des Rosenkranzes wird gewöhnlich dem hl. Dominicus zugeschrieben. Indessen begegnen wir schon in dem christlichen Alterthume der Sitte, das Vater Unser in einer bestimmten Anzahl zu wiederholen, wozu die Aufforderung des Apostels, ohne Unterlaß zu beten, die nächste Veranlassung mag gegeben haben. Zum Abzählen der Gebete bedienten sich die Einsiedler kleiner Steinchen oder Körner. So berichtet Palladius von dem Abte Paulus, derselbe habe dreihundert Mal das Gebet des Herrn gesprochen und jedesmal, um sich nicht zu verirren, ein Steinchen in seinen Schooß fallen lassen. Da diese Gebetsweise schon in den ersten christlichen Jahrhunderten üblich war, so kann sie auch nicht im Mohammedanismus, wie Einige behaupten wollen, ihren Ursprung haben. Später bediente man sich einer Schnur von Körnern, die man häufig am Halse trug und die auch Beltidum genannt wurde, um hiernach die Gebete zu zählen. Anfänglich war es nur das Vater Unser, welches man in solcher Weise zu beten pflegte. Als jedoch, besonders seit dem 12. Jahrhundert, auch das Ave Maria eine immer größere Verbreitung fand, hat man diese Gebetsübung mit dem Vater Unser in Verbindung gebracht. Und so ist das eigentliche Rosenkranzgebet, welches aus einer bestimmten Anzahl Vater Unser und Ave Maria besteht, allmählig in's kirchlich-religiöse Leben übergegangen. Es sollte zunächst den Laien, die nicht lesen konnten, als eine Nachbildung und Mitfeier der canonischen Stunden dienen. Deßhalb wird es auch Psalterium Marianum (s. d. A.) genannt. Die Benennung Rosarium hat wahrscheinlich darin ihren Grund, daß Maria, deren Verherrlichung dieses Gebet vorzüglich bezweckt, von der Kirche als Rosa mystica gepriesen wird. Andere leiten dieselbe von der hl. Rosalia ab, die mit einem aus Rosen geflochtenen Kranze abgebildet erscheint. Nach Andern hat der Rosenkranz von den aus Rosenholz gemachten Kügelchen seinen Namen. Weil das Vater Unser einen wesentlichen Bestandtheil desselben bildet, wird der Rosenkranz auch Paternoster genannt. Wenn nun gleich

diese Gebetsweise von dem hl. Dominicus nicht zuerst eingeführt ward; so läßt sich doch nicht bezweifeln, daß er dem Rosenkranze die gegenwärtige Form gegeben hat. In verschiedenen Bullen und Breven der Päpste wird er ausdrücklich als der Urheber desselben bezeichnet. Nach dieser Einrichtung nun, welche der hl. Dominicus dem Rosenkranze verliehen hat, soll derselbe aus ebenso vielen Ave's bestehen, als das Psalterium Psalmen enthält. Er soll ferner sich auf's Engste an das Kirchenjahr anschließen und in derselben Weise die Geheimnisse des Glaubens dem christlichen Volke vor Augen führen. Man unterscheidet hiernach einen großen und kleinen Rosenkranz. Der erste enthält 150 Ave's und besteht aus 15 Decaden. Jede Decade wird mit einem Vater Unser und der kleinern Doxologie abgeschlossen; jedem Ave wird irgend ein Geheimniß aus dem Leben Jesu oder seiner heiligen Mutter beigefügt. Das Ganze wird mit dem apostolischen Glaubensbekenntnisse und drei Vater Unser zur Erflehung der drei göttlichen Tugenden begonnen. Mit Rücksicht auf die einzelnen Geheimnisse unterscheidet man einen freudenreichen, schmerzhaften und glorreichen Rosenkranz. Die Geheimnisse des ersten beziehen sich auf die Menschwerdung, Geburt und Kindheit Jesu; sie lauten: 1) den du, o Jungfrau, vom hl. Geiste empfangen hast; 2) den du, o Jungfrau, zu Elisabeth getragen hast; 3) den du, o Jungfrau, geboren hast; 4) den du, o Jungfrau, im Tempel aufgeopfert hast; 5) den du, o Jungfrau, im Tempel wieder gefunden hast. Der schmerzhafte Rosenkranz umfaßt die Geheimnisse des Leidens und Sterbens Jesu Christi. Dieselben lauten: 1) der für uns im Garten Blut geschwitzt hat; 2) der für uns ist gegeißelt worden; 3) der für uns mit Dornen ist gekrönt worden; 4) der für uns das schwere Kreuz getragen hat; 5) der für uns ist gekreuzigt worden. Der glorreiche Rosenkranz enthält die Geheimnisse, welche sich auf die Verherrlichung Christi und seiner hl. Mutter beziehen. Sie lauten: 1) der von den Todten auferstanden ist; 2) der gen Himmel aufgefahren ist; 3) der uns den hl. Geist gesandt hat; 4) der dich in den Himmel aufgenommen hat; 5) der dich im Himmel gekrönt hat. — Sehen wir nun auf die verschiedenen Bestandtheile des Rosenkranzes, so kann über den Werth desselben kein Zweifel mehr obwalten. Denn die Gebetsformulare, welche in denselben aufgenommen sind, rühren theils von dem Heilande selbst her und haben schon in der hl. Schrift ihre Begründung; theils haben sie durch einen vieljährigen Gebrauch sich als passende bewährt und deßhalb auch in der Kirche allgemeine Geltung erlangt. Auch das öftere Wiederholen derselben Worte kann den Werth des Rosenkranzes nicht schmälern. Denn gerade in dieser Wiederholung spricht sich die Wärme und Innigkeit des Gebetes aus; die Andachtsgluth und der Gebetseifer wird dadurch eher noch erhöht als vermindert. Auch findet ein angenehmer Wechsel zwischen Lob-, Dank- und Bittgebet Statt. Jedes Ave ist ein Gruß, den wir der Himmelskönigin bringen; jedes Ave ist zugleich eine Lobpreisung des göttlichen Heilandes und seiner unendlichen Liebe, die sich so wunderbar in den Geheimnissen seines göttlichen Lebens abspiegelt. Gewöhnlich wird nur ein Theil des Rosenkranzes, der aus fünf Decaden besteht, gebetet. Dieser führt auch den Namen „der kleine Rosenkranz". Was denselben noch besonders empfiehlt, ist der enge Anschluß an die kirchlichen Zeiten und Feste. Durch das Rosenkranzgebet werden die Gläubigen in den Geist des Kirchenjahres eingeführt; die Hauptbegebenheiten aus dem Leben des Herrn prägen sich dadurch unvertilgbar ihrem Gedächtnisse und Gemüthe ein; sie feiern nun auch wahrhaft die einzelnen Feste der Kirche selbst in ihrer häuslichen Andacht mit. Es bedarf nur einer rechten Anleitung zum Gebete und einer öftern Erklärung des Rosenkranzes und seiner Geheimnisse von Seiten der Seelsorger, um dem todten Mechanismus, der sich etwa einschleichen könnte, zu begegnen (s. d. Art. Gebetsformeln, Bd. IV. S. 336). Vergl. Benedict. XIV. de canonizat. Sanct. P. II. c. 10. n. 11; und de festis l. 2. c. 10. Binterim, Denkwürdigkeiten u. s. w. Bd. VII. Thl. 1. Ueber die mit dem Rosenkranze verbundenen Ablässe und einige andere verschiedene

Arten des Rosenkranzgebetes vergl. Bouvier, der Ablaß, die Bruderschaften und das Jubiläum. [Kraft.]

Rosenkranz-Bruderschaften. Die vielen Drangsale, welche im 14. und 15. Jahrhunderte über Europa verhängt wurden, gaben zu verschiedenen frommen Einigungen Veranlassung, die durch gemeinsames Gebet und öffentliche Andachtsübungen die Abwendung solcher Uebel von Gott zu erflehen sich zum Zwecke setzten. Zu den ältesten Vereinigungen gehören die Rosenkranz-Bruderschaften, deren Mitglieder sich verpflichteten, an bestimmten Tagen den Rosenkranz zu beten, um von Gott die Befreiung von schweren Heimsuchungen zu erlangen. Nach der Bulle Leo X. Pastoris aeterni vom 6. October 1520 hat diese Bruderschaft damals schon lange bestanden; als sie fast ganz in Vergessenheit gerathen war, ist sie zu Cöln im J. 1475 bei Gelegenheit blutiger Kriege wieder hergestellt worden; in Teutschland hat sie besonders der Bischof von Forli als apostolischer Nuntius verbreitet. Die Päpste Sixtus IV., Innocentius VIII. und Clemens VII. haben durch Verleihung von Ablässen dieselbe zu befördern gesucht, die nachher von Sixtus V. bestätigt und erneuert wurden. Einen sehr regen Eifer legten die Mitglieder dieser Bruderschaft in den Kämpfen, welche die abendländische Christenheit gegen die Türken zu führen hatte, an Tag. Während die christlichen Krieger in die Schlacht zogen und für den Glauben stritten; erflehten sie in heißen Gebeten von Gott den Sieg. Als Johann von Oestreich bei Lepanto einen glänzenden Sieg über die Türken errang, hatten sie andächtige Processionen zu Ehren der Mutter Gottes angestellt; und deßhalb wurde auch das Fest, welches Papst Pius V. zum Andenken an diese glorreiche That anordnete, Rosenkranzfest genannt (vgl. d. Art. Marienfeste, Bd. VI. S. 888 und Pius V. Bd. VIII. S. 484). In neuerer Zeit ist noch eine andere Rosenkranzbruderschaft „der lebendige Rosenkranz" genannt, entstanden. Man versteht unter demselben eine Vereinigung von fünfzehn Personen, von denen jede täglich ein Gesetz des Rosenkranzes, welches bei der Vertheilung ihr zugefallen ist, betet. Vergl. Bouvier, über den Ablaß. [Kraft.]

Rosenkreuzer. Im Anfange des 17. Jahrhunderts wimmelte es in Teutschland von Schwärmern aller Art; Alchymisten, Goldmacher, Astrologen und Traumdeuter, sowie die Weigelianer und die Anhänger des Theophrastus Bombastus Paracelsus trieben überall ihr Unwesen und verbreiteten weitum einen krankhaften Hang zum Mysteriösen und Abenteuerlichen, zu geheimen Lehren und geheimen Bündnissen. Während nun Teutschland in diesem Thorheitsparoxismus lag, erschienen im J. 1614 die zwei anonymen aber zusammengehörigen Schriftchen: Allgemeine und General-Reformation der ganzen weiten Welt. Beneben der Fama fraternitatis oder Bruderschaft des hochlöblichen Ordens des R. C. (Rosenkreuzes) an die Häupter, Stände und Gelehrten Europä. Gedruckt zu Cassel, durch Wilhelm Wessel. Da dieses Buch im vorigen Jahrhundert schon sehr selten war, so ließ es Friedrich Nicolai in Berlin im J. 1781 unter der falschen Angabe: Regensburg Anno MDCLXXXI auf's Neue abdrucken; eine neue kritische Ausgabe der fama fraternitatis und einer dritten Schrift mit dem Titel confessio erschien zu Frankfurt a. M. im J. 1827. Inhalt des ersten Stücks, nämlich der Generalreformation ist: zu Kaiser Justinians Zeit findet Apollo die Welt voll Laster und Bosheit, und entschließt sich darum eine Versammlung weiser und tugendhafter Männer aller Stände zu veranstalten, damit sie Mittel zur Reformation angeben möchten. Aber leider findet sich unter den gewöhnlichen Menschen Niemand, der hiezu geeignet wäre, und Einsicht und Tugend in gehöriger Weise zugleich besäße. Deßhalb berief Apollo jetzt die 7 alten Weisen aus Griechenland sammt den 3 Römern Marcus, Cato und Seneca. Zum Secretär der Versammlung bestellte er einen jungen italienischen Philosophen Jacob Mazzonius. Das Reformationsconcil versammelte sich sofort im Delphischen Palatium, und die Reden, die hier gehalten wurden, werden in unserem Schriftchen mitgetheilt. Die Weisen sprechen

hier das allerthörichteste Zeug; Thales z. B. will, daß man in der Brust jedes Menschen ein Guckfenster anbringen solle, Solon ist Communist und verlangt gleiche Vertheilung der Güter, Bias will den Verkehr der Menschen unter einander verbieten, alle Brücken abbrechen, die Schifffahrt verbieten. Cato meint, man solle von Gott eine neue Sündfluth erflehen, durch welche das ganze weibliche Geschlecht und alle Mannspersonen über 20 Jahren weggerafft werden sollen, zugleich solle man, wenn alle Weiber vertilgt seien, den Herrn des Himmels um eine Art der Fortpflanzung des Menschengeschlechts bitten. Alle widersprechen einander, und nur der einzige Vorschlag findet Beistimmung, man solle das kranke Jahrhundert selbst vorfordern, damit man den Patienten mit eigenen Augen sehe. Das Jahrhundert wird herbeigebracht, es ist ein alter Mann blühend aussehend, aber mit kranker Stimme. Bei genauer Besichtigung zeigt sich, daß die rothe Farbe des Patienten nur Schminke sei und daß er an seinem ganzen Leibe kein Loth gesunden Fleisches habe. Die hochweisen Herrn erkennen jetzt ihr Unvermögen, das Jahrhundert zu verbessern, um aber doch einigermaßen mit Ehren wieder abziehen zu können, ut aliquid fecisse videantur, beschließen sie eine neue Taxe auf Kraut, Rüben und Petersilie, und publiciren dann ihre Acten mit ungeheurem Selbstlob und unter dem Applaus des thörichten Pöbels. Man sollte kaum glauben, daß diese Satyre auf die Laster der Welt und auf die Weltverbesserer zugleich mißverstanden werden könne. Hätte man jedoch schon im 17. Jahrhundert manche unserer heutigen Landtage gesehen, so hätte man sich über den Sinn dieser Schrift gewiß nicht geirrt. — Nachdem nun durch dieselbe die sogenannten Weltverbesserer ihr Theil bekommen hatten, ladet die zweite Schrift, die fama fraternitatis selber zu einem Weltverbesserungsbunde ein, und schon diese Zusammenstellung beider Schriftchen hätte zeigen sollen, daß es auch mit der zweiten auf nichts Anderes, als auf eine Satyre abgesehen sei. Schon ihr Anfang ist ein Spott auf die vermeintlichen großen Fortschritte, welche jene Zeit in Theologie und Naturkunde gemacht haben wollte. Daran schließt sich die Nachricht über „den andächtigen, geistlichen und hocherleuchteten Vater Fr. C. R.", welcher der Stifter des Rosenkreuzer-Bundes zur Herbeiführung einer Generalreformation der Welt sei. Derselbe sei ein adeliger Teutscher von Geburt; im 14. Jahrhundert in einem Kloster erzogen, habe er lange vor der Reformation als Jüngling mit einem Klosterbruder eine Wallfahrt nach dem hl. Lande gemacht, sei aber nicht nach Jerusalem, sondern nach Damascus gekommen und hier von den Arabern in ihre geheime Wissenschaft eingeführt worden. Nach drei Jahren sei er nach Fez in Africa gereist, und habe noch größere Fortschritte in der Weisheit, namentlich in der Magie gemacht, und hier gelernt, daß der Mensch ein Microcosmus sei. Dann habe er seine neue Weisheit in Spanien und andern Ländern Europas ausbreiten wollen, um das Licht, welches Paracelsus bereits angezündet habe, zu vermehren, und in Europa eine Societät zu gründen, „die alles genug von Gold und Edelstein habe" (das Goldmachen gehörte ja zur geheimen Weisheit jener Zeit), und die Fürsten mit ihren tiefen Einsichten gleich den Orakeln der Heiden berathen könne. Da man jedoch nirgends auf ihn hörte, begab er sich in sein teutsches Vaterland, um hier seinen Plan auszuführen. Er hätte hier sogleich mit seiner Goldmacherkunst prangen können, allein seine höhern Pläne zum Besten der Menschheit hätten ihn davon abgehalten und er habe nun eine Art Kloster, S. Spiritus genannt, gegründet, welches er bewohnte, und worin er die Geschichte seiner Reisen und seine geheime Weisheit niederschrieb, zugleich aber auch viele mathematische Instrumente verfertigte. Um Gehilfen bei seinem Reformationswerk zu haben, nahm er Anfangs 3 und nachher noch 4 weitere Mönche aus dem Kloster, worin er früher erzogen worden war, zu sich, und gründete mit ihnen die erste Bruderschaft des R. C. Sie arbeiteten nur die magische Sprache und Schrift mit einem weitläufigen Vocabularium aus, und legten in Büchern ihre ewige unumstößliche Weisheit nieder, in deren Besitz die Rosenkreuzer jetzt noch seien. Nachdem sie die wahre

Philosophie so zu Papier gebracht hatten, schickte sie Vater Rosenkreuz in alle Welt aus, gab ihnen einige Bundesregeln und verlangte, daß die Fraternität 100 Jahre lang geheim gehalten werden müsse. Alle Jahre einmal aber sollten alle Brüder im Kloster S. Spiritus wieder zusammenkommen. Im Uebrigen wußten sie nichts voneinander, ja die spätern Generationen (jedes Mitglied hatte wieder einen Successor zu wählen) hatten nicht einmal von dem Grabe Rosenkreuzers selbst irgend eine Kunde. Da begab es sich, daß in dem Hause S. Spiritus eine Baureperation vorgenommen werden mußte, wobei man jetzt eine verborgene Thür, und hinter dieser das Grabgewölb des großen Meisters entdeckte. Das Gewölbe war von einer künstlichen im Centrum befindlichen Sonne auf's Glänzendste beleuchtet, und war mit allen seinen Figuren, Zeichen u. dgl. nichts anderes, als ein Abbild der Welt, ein mundus minutus, den sich der Meister selber gefertigt und zu seinem Grabe bestimmt hatte. Man fand darin außer seinem unverwesten Leib (obgleich er schon 120 Jahre todt war) noch viele mystische Schriften, besonders das Buch T mit goldenen Buchstaben, welches die Rosenkreuzer von nun an gleich nach der hl. Schrift verehrten. Weil aber die verborgene zu diesem Grabe führende Thüre die Ueberschrift führte: post 120 annos patebo, so erschlossen jetzt die Rosenkreuzer, daß es Zeit sei ihren Bund bekannt zu machen und zum Beitritt zu demselben einzuladen. Sie bieten nun ihre hohen Mysteria freiwillig an, versprechen „mehr Gold, als der König in Hispania aus beiden Indien bringet“ und versichern zugleich, daß ihre Leiber von aller Krankheit frei und unzerstörbar seien, und sie nur dadurch stürben, daß Gott die Seele zu ihrer bestimmten Zeit aus dem Leibe abrufe (bekanntlich suchte man damals auch das Lebenselixir, und die Rosenkreuzer rühmten sich nun, es gefunden zu haben). Damit aber Jedermann wisse, welches Glaubens sie (die Mitglieder der Fraternität) seien, theilen sie am Schlusse der fama ein kurzes lutherisches Glaubensbekenntniß mit, und versichern in ähnlicher Weise, wie es Paracelsus gethan hat, daß sie das Goldmachen selbst für gering, nur für ein πάρεργον achten gegenüber ihrer übrigen Weisheit, die mit dem Christenthum harmonire, und daß sie die krankhafte Sucht ihrer Zeit, Gold zu machen, verwerfen. Am Ende bitten sie noch, daß man sich mit ihnen in Betreff des Weitern wegen der Theilnahme an dem Bunde in Communication setzen wolle. Darf man auf eine Antwortschrift eines Tyroler Notars, Anton Haselmeyer (der Name scheint jedoch ein fingirter zu sein, da dieser Candidat der Rosenkreuzerei das hl. Kreuzdörflein bei Zell in Tyrol als seinen Wohnort nennt), Gewicht legen, so sind von der fama fraternitatis schon mehrere Jahre, bevor sie gedruckt wurde, Abschriften in Umlauf gewesen. Schon diese erregten großes Aufsehen. Noch größeres, ja ein ungeheures Aufsehen wurde durch die beiden gedruckten Schriftchen veranlaßt und von verschiedenen Seiten her kamen Anfragen über die neue Weisheit und Anerbietungen zum Eintritte in den Bund. Eine neue Auflage der beiden Schriftchen war nöthig geworden, und sie erschien schon in folgendem Jahre 1615, aber mit einem dritten Buche vermehrt: „Confessio oder Bekandnuß der Societät und Brüderschafft R. C., welche den Inhalt der Fama wiederholte, neue phantastische Verheißungen machte, aber zugleich eine neue Wendung einschlug durch die Bemerkung: bis die Societät ihre neue Weisheit verkünde, solle sich nur Jedermann an die Bibel halten.“ Trotz dieser Andeutung wurde der Glaube an die Existenz der Rosenkreuzergesellschaft und die Erwartung der großen Geheimnisse, welche sie mittheilen werde, nur bei Wenigen erschüttert, selbst Männer, wie Cartesius, forschten dieser Verbindung nach, um sie kennen zu lernen (1619 zu Frankfurt a. M. und zu Neuburg a. D.) und eine ganze Fluth von Rosenkreuzerischen Schriften erschien, von denen die meisten die Sache für wahr hielten, oder sie noch weiter ausmalten; andere dagegen, namentlich von Andreä und von dem Pseudonymus Irenäus Agnostos, welcher sich für den Secretär des Rosenkreuzerbundes ausgab, bereits Andeutungen über den wahren Sachverhalt gaben. Doch die Verirrung ging bei Manchen so weit, daß, weil nirgends ein wirklicher Rosenkreuzer-

bund zum Vorschein kommen wollte, einzelne Schwärmer kleinere Rosenkreuzergesellschaften gründeten, die sich jedoch alsbald als unächt erwiesen. So entstand z. B. im J. 1622 zu Haag eine Rosenkreuzergesellschaft, angeblich von Christian Rose gegründet; der Engländer Robert Fludd aber hat die Rosenkreuzerei durch Vermischung mit den Träumen des Paracelsus in die sogenannte Feuerphilosophie umgewandelt. Ja selbst die Jesuiten wurden beschuldigt, Rosenkreuzerische Schriften edirt oder wenigstens verändert und zur Einschläferung oder Täuschung der Protestanten benützt zu haben. Eine der wichtigsten Rosenkreuzerischen Schriften, welche geeignet ist, über die ganze Erscheinung Licht zu verbreiten, aber doch in jener Zeit der Aufregung nicht gehörig beachtet wurde, war die „Chymische Hochzeit Christiani Rosenkreuz," gedruckt im J. 1616, ein Roman zur Verspottung der dünkelhaften Narren jener Zeit, der Paracelsisten, Goldmacher und Schwärmer aller Art. Daß dieser Roman mit der fama fraternitatis viel Aehnlichkeit habe, ist unverkennbar. Nun ist aber gewiß, daß Johann Valentin Andreä (s. d. Art.) diesen Roman schon in den Jahren 1602 und 1603 als ein ganz junger Student in Tübingen verfaßt hat. Dieß erzählt er selbst in seiner Lebensgeschichte mit dem Bemerken, er habe nur die Thorheiten jener Zeit spielend darstellen wollen. Es ist darum wahrscheinlich, daß Andreä auch die fama fraternitatis zu dem gleichen Zwecke geschrieben habe. Diese Vermuthung steigert sich noch durch Folgendes. Die mit der fama zugleich herausgegebene „Allgemeine Generalreformation" ist nichts anderes, als eine wörtliche Uebersetzung aus Boccalini Ragguagli di Parnaso. Da nun aber Andreä diesen Schriftsteller sehr liebte und auch in seiner Mythologia christiana zum Muster nahm, so ist es sehr wahrscheinlich, daß er auch die fragliche Uebersetzung aus denselben geliefert und mit der fama fraternitatis verbunden, also beides gemacht habe. Beide Schriftchen ergänzen sich auch in der That, denn in dem einen, der Generalreformation, werden die politischen Charlatane und Weltbeglücker, im andern die mystischen Weisheitsnarren, Goldmacher und Lebensverlängerer verspottet. Solcher Spott, und nichts anderes, war in der That der Zweck Andreä's. Dieß erhellt deutlich aus den Worten seines Freundes, des Tübinger Professors Besoldt. Er nennt die fama fraternitatis und die confessio einen lusus ingenii nimium lascivientis, mit dem Bemerken, daß in beiden Büchlein an vielen Orten dieser ihr Charakter deutlich angedeutet sei, daß sich aber unbegreiflicher Weise viele gelehrte und fromme Leute dadurch hätten äffen lassen. Siehe Würtemb. Repertor. der Literat. S. 535. Auch Andreä selbst hat wiederholt, ohne sich jedoch als den Verfasser der fama, der confessio und Generalreformation zu bekennen, das Ganze für eine Posse und Fabel erklärt. So betheuert er z. B. in seinem Glaubensbekenntnisse: (se) risisse semper Rosaecrucianam fabulam, et curiositatis fraterculos fuisse insectatum (in den Excerpten aus seiner Selbstbiographie bei Weismann, hist. eccl. P. II. p. 936). Noch deutlicher spricht er in seiner Schrift turris Babel, seu judiciorum de Fraternitate Rosaceae crucis chaos. Diese Schrift scheint recht eigentlich dazu verfaßt zu sein, um Diejenigen, welche er durch die fama etc. auf falsche Wege geführt hatte, wieder nüchtern zu machen. Darum ruft er in derselben aus: „Hört, ihr Sterblichen, vergebens erwartet ihr die Brüderschaft, die Comödie ist aus. Die fama hat sie aufgeführt, die fama hat sie abgeführt." Aehnliche Aeußerungen kommen noch oft in seinen Schriften vor, und es ist darum keineswegs glaublich, was Einige vermutheten, daß Andreä mit der fama und den andern Schriften nicht habe spotten, sondern ernstlich die Gründung einer mystischen Gesellschaft habe herbeiführen wollen. Diese Annahme widerspricht ganz und gar dem Charakter dieses Mannes, der sich nicht an mystische Träumereien hingab, sondern ganz und gar practisch war, und auch nur practisch-nützliche Gesellschaften ohne alle Schwärmerei zu gründen suchte, wie die fraternitas christiana zur Erhaltung des wahren Glaubens und der wahren Frömmigkeit unter den protestantischen Predigern (s. Hoßbach, Leben Andreäs S. 179 ff.), eine Verbindung, welche noch

lange nach seinem Tode fortdauerte. Ebensowenig kann es Andreäs Absicht gewesen sein, durch die fama und die anderen Schriften eine vernünftige Gesellschaft der Gelehrten zu gründen, denn er hätte ja dazu den unvernünftigsten Weg eingeschlagen, und gerade die hirnverbrannten Köpfe, die er gar nicht brauchen konnte, in Bewegung gesetzt. Es bleibt also bei der allein wahrscheinlichen Hypothese, daß Andreä mit den fraglichen Schriften nur die Thorheiten seiner Zeitgenossen habe geißeln wollen. Auch die Frage, warum er für seine Schwärmer den Namen Rosenkreuz und Rosenkreuzer gewählt habe, ist nicht schwierig zu lösen. Am frühesten gebrauchte er diesen Namen in dem Roman: Chymische Hochzeit rc. Kreuz und Rose waren schon lange bei Alchymisten und Theosophen sehr beliebte Symbole. Dazu kommt, daß er selbst, ähnlich wie Luther, ein Kreuz und vier Rosen in seinem Wappen, und dadurch eine Veranlassung mehr hatte, die Helden seines Romans, schon um seine Authorschaft anzuerkennen, Rosenkreuzer zu benennen. Hatte er aber einmal in dem Romane diesen Namen gebraucht, so lag es nahe, denselben auch in der inhaltsverwandten fama fraternitatis wieder anzuwenden. Uebrigens verlor sich das ungeheure Aufsehen, welches die fama fraternitatis gemacht hatte, schon nach einigen Decennien wieder, aus dem natürlichen Grunde, weil nirgends ein wahrer Rosenkreuzer zum Vorschein kam, und dieser Name von den thörichtsten Schwärmern mißbraucht wurde. Auf's Neue dagegen wurden die Rosenkreuzer vielfach genannt und besprochen zwischen den Jahren 1756 bis 1768, aber diese neuen Rosenkreuzer waren nichts anderes, als ein höherer Ordensgrad der Freimaurerei (s. d. A.), und in der französischen Maurerei hat sich bis heute der Titel prince Rosecroix als höchster Grad der Mitgliedschaft erhalten. Die Literatur über die Rosenkreuzerei ist sehr reich, die wichtigsten Schriften darüber sind: Semmlers Sammlung zur Historie der Rosenkreuzer (vermischte Bibliothek); Bouterweks Abhandlung über den Ursprung der Rosenkreuzer, 1802; Murr, über den wahren Ursprung der Rosenkreuzer und Freimaurer; Buhle, Ursprung und die vornehmsten Schicksale der Orden der Rosenkreuzer und Freimaurer, 1804; Nicolai, Bemerkungen über den Ursprung und die Geschichte der Rosenkreuzer und Freimaurer, 1806; Herder, Abhandlg. im teutschen Mercur, März 1782, S. 228 f., abgedruckt in der neuen Cotta'schen Ausgabe der Werke Herders, zur Philos. u. Gesch. Bd. 15. S. 258, vgl. auch zur schönen Liter. u. Kunst, Bd. 20. S. 255; Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie, Thl. II. Buch XVII. Cap. 18; Hoßbach, Joh. Val. Andreä und sein Zeitalter, Berlin 1819. [Hefele.]

Rosenmüller, Johann Georg, protestantischer Theologe, geb. 1736 in Ummerstädt bei Hildburghausen, Professor der Theologie an verschiedenen teutschen Universitäten, gest. am 14. März 1815 als Superintendent zu Leipzig, hat sich auf dem Felde der Schriftauslegung, sowie der practischen Theologie durch zahlreiche Schriften verdient gemacht. Von den Schriften ersterer Classe seien hier genannt die „Historia interpretationis librorum sacrorum in ecclesia christiana“ 5 Bde. 1795—1814, und die „Scholia in N. Test.“ 6 Bde., in mehreren Auflagen; von den zur practischen Theologie gehörigen die „Pastoral-Anweisung“, die Anleitung für angehende Geistliche zur weisen und gewissenhaften Führung ihres Amtes, Anweisung zum Katechisiren, mehrere Katechismen, Beiträge zur Homiletik, Predigten u. s. w. Rosenmüllers ältester Sohn, Ernst Friedrich Carl Rosenmüller, geb. 1768, Professor zu Leipzig, gest. 17. Sept. 1835, ein gründlicher Kenner der morgenländischen Sprachen, verfaßte gleichfalls viele Schriften, darunter „Scholia in V. Test.“ 16 Voll. Leipzig 1788—1817, Handbuch für die Literatur der bibl. Kritik und Exegese, 4 Bde. Göttingen 1797—1800; das alte und neue Morgenland, oder Erläuterungen der hl. Schrift aus der natürlichen Beschaffenheit der Sagen, Sitten und Gebräuche des Morgenlandes, 6 Bde.; Handbuch der biblischen Alterthumskunde, 4 Bde. Zu erwähnen ist auch noch seine Uebersetzung von des Engländers Herbert Marsh Zusätzen zu Michaelis (s. d. A.) Einleitung in's neue

Testament, 2 Bde., Leipzig 1795—1803. Von der Universität Halle wurde er wegen seiner Verdienste als Orientalist im J. 1817 mit der theologischen Doctorwürde beehrt. [Schrödl.]

Rossi, Bernard de, s. Bibelausgaben Bd. I. S. 919 und Kritik.

Roswitha, s. Gandersheim.

Rota Romana oder Sacra Rota heißt der oberste päpstliche Gerichtshof zu Rom, den zuerst Johann XXII. 1326 eingerichtet, dann Sixtus IV. 1482 und Benedict XIV. näher geregelt haben. Ueber die Etymologie des Namens Rota, der bald von dem in Form eines Rades ausgelegten Fußboden, bald von ihrem Terminskalender, der die Form eines Rades bildet, oder von den im Kreise herumsitzenden Richtern abgeleitet wird, vergleiche man: Il tribunale della S. Rota Rom., descritto da Domenico Bernino, Rom. 1717. fol., woselbst auch die Geschichte dieses Tribunals ausführlich beschrieben ist. Geraume Zeit behauptete die römische Rota als der höchste Gerichtshof der gesammten Christenheit ihr weltgefeiertes Ansehen; jetzt beschränkt sich deren Wirksamkeit größtentheils auf den Kirchenstaat, indem auswärtige geistliche Rechtsstreitsachen fast überall in letzter Instanz durch päpstlich delegirte judices in partibus verhandelt werden. Die bisherige Verfassung dieses Gerichtes ist daher auch durch das Regolamento legislativo e giustitiario per gli affari civili, emanato della Santita di Signore Gregorio XVI. Papa con motu proprio del 10. Nov. 1838 in wesentlichen Puncten abgeändert. Die S. Rota spaltet sich in zwei Collegien oder Senate, wovon der eine die zweite Instanz (das Appellgericht) für alle bedeutenderen Sachen, die in den Civil- und Handelsgerichten zu Rom und den Tribunalen zu Perugia, Spoleto, Viterbo, Orvieto, Civitavecchia, Velletri, Frosinone und Benevento in erster Instanz verhandelt wurden; der andere Senat aber die dritte (oberste) Instanz für alle Rechtsstreitsachen, welche bei den Appellgerichten des Kirchenstaates entschieden worden sind, sowie für alle geistlichen Gerichte in den zu ihrer Competenz gehörigen weltlichen Angelegenheiten und für die an der Rota selbst in zweiter Instanz gefällten Sentenzen bildet. Es greift aber auch gegen ein solches oberstrichterliches Erkenntniß der Rota unter den gesetzlichen Voraussetzungen noch das Rechtsmittel der restitutio in integrum Platz, welches Gesuch dann an das Plenum dieses Gerichtshofes geht. Das Plenum besteht aus zwölf Mitgliedern (sog. Uditori Romani oder Auditores Rotae), von denen jeder noch einen Rechtsgelehrten als Gehülfen (adjutante di studio) zu seinem Dienste hat. Der älteste der Richter im Dienste heißt der Decan, der die Disciplin zu handhaben und in pleno den Vorsitz hat, während in den Senaten der jedesmalige Referent in der betreffenden causa das Präsidium führt. Jeder der beiden Senate besteht wenigstens aus fünf Richtern, nämlich dem vorsitzenden Referenten (Ponens genannt) und vier Votanten (Correspondentes). Da die appellantische Partei selbst sowohl den Referenten als die Richter wählen kann, so liegt es in ihrem Interesse, zu wissen, in welcher Reihenfolge die Uditori ihre Sitze einnehmen. Dem Decan zur Linken sitzen im Halbkreise Nr. 2, 4, 6, 8, 10, ihm zur Rechten ebenso die Nr. 3, 5, 7, 9, 11, und demselben gerade gegenüber Nr. 12 (der jüngste). Je nachdem nun der appellantische Anwalt einen von den Zwölfen zum Referenten wählt, so bilden regelmäßig die diesem zur Linken sitzenden nächsten vier Auditoren mit ihm den betreffenden Senat. Wenn daher beispielsweise der Siebente zum Proponenten bestimmt wird, so assistiren ihm N. 5, 3, 1, 2; wenn der Sechste das Referat haben soll, so formiren mit ihm die Richter 8, 10, 12, 11 den Senat. Die Sitzungen der Rota sind (mit Ausnahme der ordentlichen Ferien — August und September) wöchentlich zweimal (Montag und Freitag) im Vatican. Die Entscheidungen derselben (Decisiones S. Rotae), welche jederzeit sammt den Entscheidungsgründen gedruckt werden, sind wegen ihrer Wichtigkeit als Präjudicien in verschiedene Sammlungen gebracht worden, zuerst Rom. 1470, dann Mogunt. 1477, u. ff. Eine neuere Sammlung der Art mit Auswahl der wichtigsten Rechtsfälle ist: Decisiones S. Rotae

R. recentiores selectae, Venet. 1697. XXV Partes in XIX Voll. fol. Sie werden aber übrigens auch vollständig nach Jahrgängen geordnet ausgegeben. So ist z. B. der Index decisionum S. Rotae Romanae anni MDCCCXXVI, worin die in gedachtem Jahre erlassenen motivirten Entscheidungen dieses Gerichtshofes verzeichnet sind, im J. 1839 zu Rom bei Giuseppe Sirmondi in fol. erschienen. Vergl. hiezu den Art. Curia Romana. [Permaneder.]

Rotger (Ruotger, Rutger), Erzbischof von Trier (918—928). Clerus und Volk der Trierschen Kirche hatten ihn, ohne Dazwischenkunft des Königs, was in jener Zeit selten geschah, zum Erzbischofe gewählt, weil er durch Wissenschaft, einflußreiche Stellung seiner Familie, Muth und andere Begabungen vorzüglich geeignet war, den Hirtenstab in jener unruhigen Zeit zu führen. Auch entsprach er darnach ganz den Erwartungen, die man sich von seiner Amtsführung gemacht hatte. Giselbert, Herzog von Lothringen, bedrückte und beraubte unter dem schwachen Könige Carl dem Einfältigen weithin Kirchen und Klöster, hatte auch schon mehrere Klöster des Erzbisthums Trier beraubt und streckte nach andern seine räuberischen Hände aus. Rotger brachte es dahin, daß Giselbert die Abtei des hl. Servetius zu Mastricht an Trier wieder abtrat; als ferner der König Carl, im Gedränge von dem Usurpator Rudolph von Burgund, Heinrich, König von Teutschland, zu Hilfe rief und ihm zu Bonn Lothringen für immer abtrat (923), mehrere lotharingische Großen aber, unter andern Wigrich, Bischof von Metz, das rechtmäßig an Teutschland abgetretene Lothringen an jenen Rudolph übergeben wollten, war es vorzüglich Rotger, der durch Rath und That diese Faction bekämpfen und zur Unterwürfigkeit bringen half. Auch befreite er Kirche und Kloster des hl. Eucharius zu Trier aus den Händen des räuberischen Luitfrid, stellte das Kloster Metlach, „das Seminarium Trierscher Bischöfe“, äußerlich und innerlich wieder in Flor. Mit Flodoard von Rheims, dem gelehrten Verfasser der historia Rhemens., unterhielt er literärischen Verkehr, und veranlaßte ein größeres poetisches Werk desselben, neunzehn Bücher Gedichte über die Triumphe Christi und der Heiligen von Palästina und Italien, welches Werk dem Rotger gewidmet war und im 17ten Jahrhunderte noch in der Trierschen Dombibliothek in der Originalhandschrift aufbewahrt wurde. Vorzüglich aber war Rotger bedacht, in der Trierschen Kirchenprovinz die geistlichen Angelegenheiten zu ordnen, nöthige Reformen vorzunehmen und die Canones im Geiste der Concilien zu handhaben. Daher veranstaltete er eine eigene Canonensammlung aus den Vätern und den Briefen der Päpste, wie Trithemius schreibt, legte dieselbe auf einer Provincialsynode zu Trier den Suffraganen von Metz, Verdun, Tull zur Annahme und Publication vor (927). (Vgl. den Art. Canonensammlung.) Ueber die Beschaffenheit, Einrichtung dieser Canonensammlung des Rotger haben wir gar keine näheren Angaben; auch gibt Brower nicht an, ob dieselbe noch zu seiner Zeit zu Trier vorfindlich war, was er doch sonst bei Schriften zu thun pflegt. Ebenso hat auch Calmet, Hontheim und die Hist. lit. de la France an den betreffenden Stellen (über Rotger) nichts Näheres über jene Sammlung. (Hist. de la France vol. VII. pag. 201—203. Brow. annal. Trev. lib. IX. n. 64—79.) [Marx.]

Rothe Kuh, s. Opfer S. 781.

Rothe Meer, s. Meere, biblische.

Rothmann, s. Wiedertäufer.

Rotte, Buttlerische, s. Buttlerische Rotte.

Rottenburg, Bisthum. Dasselbe ist gebildet aus Theilen des alten Bisthums Constanz, Augsburg, Würzburg, Speier, Worms und der exemten Propstei Ellwangen. Es gehört zur oberrheinischen Kirchenprovinz, umfaßt sämmtliche katholische Pfarreien des Königreichs Würtemberg, dessen Grenzen auch die des Bisthums sind. Die bischöfliche Kirche in Rottenburg ist der Metropolitankirche zu Freiburg als Suffragan-Bisthum, in der Ordnung als die erste, unterworfen, und muß für immer als solche angesehen werden. Es enthält 29 Decanate:

Amrichshausen, Biberach, Deggingen, Ehingen, Ellwangen, Gmünd, Hofen, Horb, Leutkirch, Mergentheim, Neckarsulm, Neresheim, Oberndorf, Ravensburg, Riedlingen, Rottenburg, Stadt- und Landdecanat, Rottweil, Saulgau, Schöneberg, Spaichingen, Stuttgart, Tettnang, Ulm, Waldsee, Wangen, Wiblingen, Wurmlingen, Zwiefalten; 652 Pfarreien, 156 Kaplaneien, im Ganzen 808 Kirchenstellen, 90 beständige Vicariate. Unbesetzt sind gegen 130 Kirchenstellen. Die Seelenzahl beträgt 554,814 Katholiken, 793 katholische Schulen mit 1143 Lehrern. Um die Entstehung dieses Bisthums und dessen Rechtsverhältnisse in's gehörige Licht stellen zu können, müssen wir in der Geschichte etwas weiter zurückgreifen. Nach dem Eintritte der verhängnißvollen Säcularisation im J. 1802 und der durch den Reichsdeputations-Hauptschluß vom 25. Febr. 1803, des Preßburger Friedens, der Rheinbundsacte &c. erfolgten Vereinigung der zu den erwähnten Bisthümern gehörigen katholischen Landestheile mit dem Churfürstenthum, spätern Königreich Würtemberg, suchte die würtembergische Regierung, den josephinischen Grundsätzen huldigend, den Einfluß der ausländischen Ordinariate möglichst zu hindern und das Kirchenregiment nach allen Seiten hin in die eigenen Hände zu nehmen. Das Centralisations- und Bureaucratische System wurde nicht leicht in einem andern Lande auch in kirchlicher Beziehung so weit ausgesponnen, wie in Würtemberg. Organisationsmanifest folgte auf Organisationsmanifest, Edict auf Edict, Rescript auf Rescript, Decret auf Decret. Bis auf's Kleinlichste hin suchte die Staatsregierung auf dem Gebiete der katholischen Kirche alles zu organisiren, zu normiren, zu reguliren. Selbst in die Gottesdienstordnung, in den Chor- und Kirchengesang, in die geistlichen Conferenzen, in Ehe- und Dispensationssachen, in die Mönchskleidung, in die Abschaffung kirchlicher Mißbräuche, worunter besonders die Segnungen, Wallfahrten &c. gerechnet wurden, mischte sie sich ein. (Die Belege hiefür finden sich in Dr. J. J. Langs Sammlung der katholischen Kirchengesetze X. Bd. der Reyscherschen Sammlung. Tübingen bei Fues 1836.) — Das Majestätsrecht — jus reformandi, advocatiae, cavendi etc., das landesherrliche Placet und Patronatsrecht wurde als Ausfluß des Territorialrechtes, als Emanation der Landeshoheit auf der breitesten Grundlage ausgeübt. Zur Wahrung dieser sogenannten Souveränitätsrechte wurde ein eigenes Collegium, der königliche geistliche Rath, später königlich katholischer Kirchenrath genannt, eingesetzt. Dieser ordnete das gesammte Pfründewesen, leitete das Schul- und Erziehungswesen, die Prüfungen der Geistlichen, machte die Vorschläge zur Besetzung der Kirchenstellen, ist Schöpfer des katholischen Intercalarfonds. — König Friedrich I. von Würtemberg zeigte gegen die katholische Kirche eine wohlwollende Gesinnung. Um die Angelegenheiten derselben auf verfassungsmäßigem Wege zu ordnen, leitete er Unterhandlungen mit dem hl. Stuhle ein. Dieselben wurden im J. 1807 mit dem päpstlichen Nuntius, Erzbischof von Tyrus, della Genga (später Papst Leo XII.), in Stuttgart selbst gepflogen, und die Convention war bis zur Unterschrift fertig, als der Nuntius am 1. Nov. erklärte, seine Vollmacht sei abgelaufen, Stuttgart verließ und nach Paris sich begab. König Friedrich erklärte nach dem Abgange desselben, er werde ohne andere Rechte und Interessen, als diejenigen, welche er als König, Souverän und Vater seiner Unterthanen zu berücksichtigen habe, zu Rathe zu ziehen, solche Maßregeln treffen, welche er für das Wohl seiner katholischen Unterthanen für nothwendig und angemessen finde. Im J. 1808 wurden die Unterhandlungen mit dem hl. Stuhle wieder angeknüpft, indem König Friedrich den geistlichen Rath Keller, welcher sein besonderes Vertrauen besaß, nach Rom absandte. Allein die gewaltsame Hinwegführung des hl. Vaters aus Rom, auf Befehl Napoleons, unterbrach die Unterhandlungen. Im J. 1811 wurde der geistliche Rath Keller nach Paris gesandt, um die Erlaubniß zu erwirken, nach Savona gehen und mit dem daselbst in französischer Gefangenschaft sich befindenden hl. Vater unterhandeln zu dürfen; allein es ward ihm der Zutritt zum Papste versagt, und so kehrte er unverrichteter Sache zurück. — Nach dem

Tode des letzten Churfürsten von Trier, Clemens August († 1812), welcher auch Bischof von Augsburg und Propst von Ellwangen war, suchte König Friedrich dieses Ereigniß zur endlichen Constituirung einer eigenen Landeshierarchie zu benützen. Er errichtete aus eigener Machtvollkommenheit ein Generalvicariat in Ellwangen, welchem vorerst die würtembergischen Landestheile, die zum Bisthum Augsburg, dann später, nach dem Tode des Freiherrn Schenk von Staufenberg († 1813) auch die zum Bisthum Würzburg gehörigen einverleibt und untergeordnet wurden. Zum Generalvicar designirte er den Weihbischof von Augsburg, Bischof von Tempe, Franz Carl, Fürst von Hohenlohe. Nach langem Sträuben ließ sich dieser endlich bewegen, das politisch geschaffene Generalvicariat anzunehmen. Mit der Errichtung des Generalvicariats in Ellwangen erfolgte auch die der katholischen Landesuniversität und des Priesterseminars daselbst, an welcher von nun an ausschließlich von den katholischen Würtembergern Theologie studirt werden sollte. Sie erhielt fünf Lehrstühle für sämmtliche zur Theologie gehörigen Fächer, welche auf den Vortrag des Ministers der geistlichen Angelegenheiten, der zuvor mit dem Generalvicar der tauglichen Personen halber Rücksprache zu nehmen hatte, vom Könige besetzt wurden. Die Oberaufsicht in wissenschaftlicher, religiöser und disciplinarer Hinsicht wurde einer besondern Curatel, welche aus dem Vorstand und den geistlichen Mitgliedern des königl. katholischen geistlichen Rathes bestand, und dem Minister der geistlichen Angelegenheiten unmittelbar untergeordnet war, übertragen. Ebenso die Oberaufsicht über das Seminar. In allen zum Ressort des Generalvicars geeigneten Fällen geschahen die Communicationen durch den Cultminister. — Nach der Rückkehr des hl. Vaters nach Rom wandte sich der von canonischem Bedenken geängstigte Bischof von Tempe, das schwere Gewicht seiner Verantwortung fühlend, sogleich an denselben, um die päpstliche Genehmigung einzuholen. Zur schnellern Betreibung der Sache wurde der geistliche Rath v. Keller den 15. Juli 1815 zum zweiten Mal nach Rom gesandt. Da der Bischof von Tempe schon in einem Schreiben vom 14. Juni 1814 dem hl. Vater ausdrücklich die Versicherung gegeben hatte, daß er nur nothgedrungen und zum Ruhme und Frommen der Kirche provisorio modo das Amt eines Generalvicars übernommen habe, sich mit der Hoffnung tröstend, der hl. Vater werde nach glücklicher Rückkehr seine vorgenommenen kirchlichen Acte bestätigen, so geschah dieß endlich in einem eigenen Breve vom 21. März 1816. Der Bischof von Tempe wurde nicht nur mit denselben Facultäten, wie früher die Bischöfe von Augsburg ausgerüstet, sondern der hl. Vater revalidirte auch alle kirchlichen Acte desselben. Herr v. Keller wurde zum Bischof von Evara in partibus und zum provicarius apostolicus cum spe succedendi ernannt und vom Papste Pius VII. selbst zum Bischof geweiht. Am 4. Octbr. 1816 wurde er zum königl. würtemb. Staatsrath ernannt und am 22. Oct. als Provicar des Bischofs von Tempe durch die Regierung eingesetzt. Ueber das Verhältniß des Provicars zum Generalvicar wurden von der würtemb. Regierung, ohne vorherige Rücksprache mit dem letztern, folgende unabweisliche Normen gegeben: 1) Sollte der Provicar im Falle einer Verhinderung des Generalvicars die Pontificalhandlungen vornehmen; 2) der Generalvicar sollte, wie bisher, nur das Präsidium in den Generalvicariatssitzungen; 3) der Provicar in den Sitzungen und in der Kanzlei das Directorium führen und seine Stimme zuletzt abgeben; 4) ohne sein eigenhändiges expediatur dürfe in der Kanzlei nichts ausgefertigt werden; 5) habe er alle Expeditionen mit seiner Unterschrift neben der des Generalvicars zu versehen; 6) im Falle einer Meinungsverschiedenheit stehe dem Generalvicar bloß das Recht zu, die Sache den Generalvicariatsräthen zu reproponiren; 7) in allen Gegenständen, welche die Mitkenntniß und Einwilligung des Staates erfordern, werde der Provicar, falls er sich mit den Ansichten des Generalvicars nicht vereinige, dadurch alle Collisionen mit der Staatsbehörde zu vermeiden suchen, daß er die Expedition zurückhalte und auf Communication mit der Staatsbehörde antrage; 8) hiedurch

könne im Wege der Vorbereitung die wünschenswerthe Uebereinstimmung mit den Staatsgesetzen erreicht werden; 9) in Abwesenheit oder bei Verhinderung trete der Provicar pro jure in die Befugnisse des Generalvicars ein. Hiegegen legte der Generalvicar, Bischof von Tempe, Verwahrung ein. Allein der landesherrliche Commissär von Schmitz-Grollenburg erklärte in Betreff des Punct 5, „seine (des Generalvicars) Unterschrift sei gar nicht nöthig, es genüge die des Directors." (Vergl. histor. polit. Blätter XVII. Bd. S. 355; und die Schrift: Johann Baptist von Keller, erster Bischof von Rottenburg. Eine biographische Skizze nebst Blicken auf die kathol. Kirche Würtembergs." Regensburg bei Manz 1848.) Der Bischof von Tempe, um sich weitern Kummer und Aerger zu ersparen, zog sich nach Augsburg zurück und überließ die Leitung der kirchlichen Angelegenheiten größtentheils dem Provicar. — Nach dem Tode des Fürstprimas von Dalberg († 10. Febr. 1817) würden auch die zu den Bisthümern Constanz, Worms und Speyer gehörigen würtembergischen Landestheile dem Generalvicariat in Ellwangen untergeordnet. Eines der bedeutendsten und folgenreichsten Ereignisse für die katholische Kirche in Würtemberg war die Verlegung der katholisch-theologischen Facultät von Ellwangen nach Tübingen und des Generalvicariats und bischöflichen Seminars nach Rottenburg. Diese Verlegung geschah ebenfalls ohne vorherige Rücksprache mit dem Generalvicar. Nur der Provicar v. Keller war von der Sache unterrichtet. Die Entschließung des Königs wurde unterm 2. August 1817 dem Gereralvicar, Bischof von Tempe, als unabänderlich zur Kenntniß gebracht. Derselbe erklärte: er müsse offen bekennen, daß ihn die Eröffnung von der durch Se. Majestät den König vor aller vorläufigen Rücksprache mit der kirchlichen Oberbehörde unabänderlich beschlossenen Versetzung des Vicariates nach Rottenburg und der Universität (kathol. Facultät) nach Tübingen nicht wenig überraschte. Diese Versetzung werde bei dem größern Theile der Katholiken keinen günstigen Eindruck machen, obgleich die festgesetzten Einrichtungen zur Beruhigung dienen und die höchst wohlwollende Absicht Sr. Maj. des Königs Wilhelm dabei von dem ganzen katholischen Volke mit dem vollkommensten Danke anerkannt werde. Nur wäre vorzüglich zu wünschen, daß bei der philosophischen Facultät in Tübingen besonders auch auf katholische Lehrer Rücksicht genommen werden möchte. Auch hätte mit Sr. päpstl. Heiligkeit in dieser wichtigen Angelegenheit Rücksprache genommen werden sollen. Es handle sich gegenwärtig um eine ganz neue Grundlage; was jetzt gewonnen oder verloren werde, bleibe für die kommenden Zeiten ein segnender Gewinn oder ein unersetzlicher Verlust. — Die höchst wohlwollende Absicht Sr. Majestät des Königs zeigte sich auch in der Errichtung des Wilhelmstiftes in Tübingen und der beiden niedern Convicte in Rottweil und Ehingen. Aber unedel waren die Absichten des königl. Ministeriums. Der Herr Minister von Wangenheim sprach sich in Betreff der Verlegung der katholisch-theologischen Facultät nach Tübingen dahin aus, die Absicht sei: „die confessionellen Ecken abzuschleifen und ein religiös-politisches Amalgama einzuleiten." (Vergl. Johann Baptist v. Keller rc. S. 23.) Im J. 1819 trat in Ludwigsburg die constituirende Ständeversammlung zusammen, an welcher auch Hr. v. Keller thätigen Antheil nahm. Die wichtigsten Paragraphen der Verfassungsurkunde in Betreff der katholischen Kirche sind § 24, 27, 71, 72, durch welche Religions- und Gewissensfreiheit und die Autonomie der katholischen Kirche gewährleistet ist. § 79, welcher die in der Staatsgewalt begriffenen Rechte über die katholische Kirche dem königl. katholischen Kirchenrathe überträgt, soll nach einer Aeußerung des Bischofs v. Keller auf Antrag eines katholischen Decans, spätern Domherrn v. V., in die Verfassungsurkunde aufgenommen worden sein, „um die Prätensionen der römischen Curie zurückzuweisen." Im J. 1822 kam Hr. v. Keller noch als Generalvicar in den ersten Conflict mit der Staatsregierung wegen des dem Generalvicariate mit Sitz und Stimme beigeordneten weltlichen

Rathes, welcher allen Sitzungen ohne Ausnahme anwohnen und nur bei dem, was religiöse Dogmen und Maximen oder das Innere des Glaubens zum Gegenstande hat, bei Handlungen, welche aus der Religion nothwendig hervorgehen, bei der canonischen Institution und admissio ad curam eine bloß berathende, dagegen in allen andern Fällen eine mitzählende Stimme haben sollte, namentlich bei Gegenständen, welche nur das Zufällige der Religion und Disciplin betreffen, bei Gegenständen der Jurisdiction, bei Strafsachen ohne Ausnahme, bei Sachen des Cultus, die mit dem Staate in Beziehung stehen, bei Buß- und Bettagen, Processionen, Wallfahrten rc. Hiegegen protestirte Hr. v. Keller und wollte, daß dieser Punct auch ein Gegenstand der Verhandlungen bei dem hl. Stuhle sein solle. Allein die Protestation half nichts. — Der damalige Minister v. Otto hatte schon in einem Erlasse vom 23. Jan. 1818 unumwunden erklärt: „Es werde Niemand mißkennen, wie schwer es sei, die Geschäfte rein abzusondern, welche eigentlich zum geistlichen Forum gehören, und bei welchen gar keine Beziehung auf rechtliche Verhältnisse im Allgemeinen oder im Besondern auf die Gesetze des Landes eintreten können, wovon selbst die kirchlichen Strafen und die Disciplinarcorrection nicht auszunehmen sei: selbst bei Untersuchungen in Glaubenssachen bleiben immer Rechte der Personen zu berücksichtigen. Allerdings müsse dem Bischofe, der in der Regel dem Generalvicariate gar nicht anwohne, überlassen bleiben, für die spiritualia und mere episcopalia einen Senat von Geistlichen zu berufen, um deren Rath zu vernehmen, den er aber zu befolgen bekanntlich nicht verbunden sei. Ganz anders verhalte es sich aber mit dem Generalvicariate als einer für die kirchlichen Angelegenheiten der Katholiken niedergesetzten Behörde, welche ein Collegium bildet, dem der Generalvicar präsidirt und worin vota majora entscheiden, deren Beschluß der Bischof selbst nicht umändern kann.“ So lauten die würtembergischen Kanzleiregeln (vgl. histor.-polit. Blätter XVII. Bd. S. 359. Johann Bapt. v. Keller rc. S. 29 ff.). Die Präliminarien zur Errichtung des Bisthums Rottenburg wurden in Frankfurt a. M. getroffen 1818. Das Resultat der daselbst von den Gesandten der vereinten protestantischen Fürsten zur Ordnung der katholischen Kirchenangelegenheiten gepflogenen Unterhandlungen ist enthalten im „Kirchen- und Staatsfreund“ für alle gute teutsche Christen, 1818; und in den „neuesten Grundlagen der teutsch-katholischen Kirchenverfassung“. Stuttgart bei Metzler 1820. „Beiträge zur neuesten Geschichte der teutsch-katholischen Kirchenverfassung in der oberrheinischen Kirchenprovinz von J. M. L. R.....s“. Straßburg bei Le Roux 1823. „Longner, Darstellung der Rechtsverhältnisse der Bischöfe in der oberrheinischen Kirchenprovinz.“ Tübingen bei Laupp 1840. — Da die Frankfurter Punctatoren von dem Grundsatze ausgingen: „Puncte, wo Rom durchaus nicht nachgeben will, sollen weggelassen oder nur in allgemeinen Ausdrücken gefaßt werden; wo man eher im Einzelnen der Anwendung, als in ausgesprochenen Principien Nachgeben erwarten kann, ist jenes mehr als dieses zu betreiben;“ so wurden die Frankfurter Grundzüge in Form einer Declaration in möglichst verhüllter Weise durch den würtembergischen Abgesandten, Frhrn. v. Schmitz-Grollenburg, und Frhrn. v. Türkheim (von Seite Badens) am 24. März 1819 dem hl. Stuhle übergeben. Die Antwort des hl. Vaters, offen, freimüthig und würdevoll abgefaßt, die einzelnen Puncte der Declaration scharf und trefflich beleuchtend, bald billigend, bald verwerfend, erfolgte unterm 10. Aug. 1819 mit dem Titel: Esposizione dei Sentimenti di Sua Santità sulla Dichiarazione de' Principi et Stati Protestanti riuniti della confederazione germanica — „Darstellung der Gesinnungen Seiner Heiligkeit über die Erklärung der vereinigten protestantischen Fürsten und Staaten des teutschen Bundes“. Dieser folgte unterm 2. Oct. 1819 eine vertrauliche Note des Cardinal-Staatssecretärs, welcher eine Beilage angefügt war, die mit den Worten anhebt: expositio eorum etc., in welcher die Art und Weise angegeben, wie die bischöflichen Sitze dotirt und errichtet werden

konnten. — Da die Gesandten unverrichteter Sache abziehen mußten, so beschäftigte man sich jetzt hauptsächlich mit einem provisorischen Organisationsentwurf. Dieser wurde sofort dem hl. Stuhle übergeben und durch den Cardinal-Staatssecretär mit Andeutung einiger Veränderungen nach Frankfurt zurückgesandt. Dort kam man auf den politischen Gedanken, die von dem hl. Stuhle verworfenen Grundsätze der Declaration in zwei pragmatische Instrumente zusammen zu fassen und sich auf ihre Handhabung in einem Staatsvertrage verbindlich zu machen. Diese zwei Instrumente sollten den Namen führen „Fundations-Instrument" und „Kirchenpragmatik." Ersteres sollte den Bischöfen und Domcapiteln bei ihrer Einsetzung übergeben und damit die neue Dotation und Einrichtung der Bisthümer für alle Zukunft bedingt werden; letzteres sollte als ein Staatsgesetz zur Regulirung der kathol. Kirchenverfassung in allen zur oberrhein. Kirchenprovinz gehörenden Staaten publicirt werden und die Verhältnisse zwischen Staat und Kirche auf immerwährende Zeiten bestimmen. Auf beide Instrumente sollten die Bischöfe und Domcapitel verpflichtet werden (vgl. Katholisches Kirchenblatt für die oberrheinische Kirchenprovinz von Kanzleirath Kintzinger. Carlsruhe 1840. S. 15). Unterm 16. August 1821 erfolgte endlich die Executionsbulle: „Provida solersque." Die begleitende päpstliche Note vom 20. Aug. 1821 besagte ausdrücklich, daß über die zur Herstellung der Kirchenverfassung nothwendigen, zur Zeit unerörterten Gegenstände durch eine nachzutragende Bulle sollte entschieden werden, indem ein einseitiges Verfahren hierüber nicht stattfinden dürfe. Allein dieses war durch die geheime Abfassung der Frankfurter Pragmatik bereits geschehen. Zum Executor der Bulle „Provida solersque" war von Seite des hl. Stuhles Hr. v. Keller, Bischof von Evara, ernannt und ihm auch die Vollmacht ertheilt, Subdelegirte zu wählen; allein diese Mühe wurde ihm erspart, indem die Regierungen ihm dieselben in einer eigenen Instruction bezeichneten. — Ein Hauptgegenstand der weiteren Berathungen in Frankfurt, welche vom October 1821 bis Februar 1822 dauerten, war der über die Art und Weise, in welcher der päpstlichen Bulle die landesherrliche Sanction ertheilt werden sollte, weil sie mehrere Puncte enthielt, welche den Regierungen nicht genehm waren. Wie diese erfolgte, davon unten. Nachdem man sich über die Art und Weise, wie die Bischöfe erstmals ernannt werden sollten, vereinigt hatte, wurde Professor Dr. von Drey an der katholisch-theologischen Facultät in Tübingen zum ersten Bischof in Rottenburg designirt und dem hl. Stuhle zur Bestätigung angezeigt. — Unterdessen wurde die geheime Frankfurter Pragmatik in Rom bekannt. Der hl. Stuhl verwarf dieselbe und sämmtliche designirte Bischöfe, welche sich auf dieselbe verpflichtet hatten. Den Regierungen wurde zur Pflicht gemacht, die Pragmatik vollständig zurück zu nehmen. Die badische Regierung hatte schon früher einen Antrag auf deren Zurücknahme gestellt, weil sie ein nachtheiliges Aufsehen mache. Allein man hatte sich in die falschen Grundsätze schon allzusehr verrannt, als daß man sich entschließen konnte, dieselbe ganz aufzugeben. Doch fand man für gut, dieselbe nur als ein historisches und nicht als ein verbindliches Instrument beizubehalten. Dieses historische Denkmal einer trüben vergangenen Zeit gereicht den Urhebern nicht zur Ehre, zumal da es in einer nur etwas abgeglätteten Form als landesherrliche Verordnung vom 30. Jan. 1830 wiederum zum Vorschein kam. Da dem hl. Stuhle die Zusicherung gegeben wurde, daß die Pragmatik seinem Verlangen gemäß aufgehoben sei, erließ er unterm 16. Juni 1825 eine Note an die vereinten Höfe, worin er ein Ultimatum über die noch nicht entschiedenen Puncte unter dem Anfügen stellte, daß hievon auf keine Weise abgegangen werde. Unterm 11. April 1827 erließ Papst Leo XII. die Ergänzungs-Bulle: „Ad Dominici gregis custodiam", in welcher er, die Rechte der Kirche strenge wahrend, doch mit Rücksicht auf die örtlichen Verhältnisse in Betreff der Wahlart der neuen Bischöfe, des Informativprocesses, der Constituirung

der Capitel und der künftigen Erwählungsart der Domherren erhebliche Concessionen machte. In Betreff der Errichtung von Seminarien nach Vorschrift des Concils von Trient (Knabenseminarien), des freien Verkehrs mit Rom, der vollen Ausübung der bischöflichen Rechte nach der bestehenden Disciplin (nicht nach febronisch-josephinischen Grundsätzen) wurden die Rechte der Kirche ausdrücklich gewahrt. Diese beiden Bullen erhielten unter dem 27. Octbr. 1827 die landesherrliche Bestätigung, allein nur insoweit, als solche die Bildung der oberrheinischen Kirchenprovinz, die Begrenzung, Ausstattung und Errichtung der dazu gehörigen Bisthümer, sowie die Besetzung der bischöflichen Stühle betreffen, ohne daß aus denselben auf irgend eine Weise Etwas abgeleitet werden könnte, was den Hoheitsrechten schaden und ihnen Eintrag thun könnte, oder den Landesgesetzen und Regierungsverordnungen entgegen wäre. Hieraus erhellt, daß gerade die wichtigsten Bestimmungen der beiden Bullen, welche die conditio sine qua non ihres Erscheinens bilden, namentlich der Art. V. und VI. der Bulle: „Ad Dominici gregis custodiam", von der Bestätigung ausgeschlossen und somit das Fundament des rechtlich und feierlich abgeschlossenen Vertrags untergraben und vernichtet ist. In Betreff der Errichtung und Ausstattung des Bisthums Rottenburg enthält die Bulle: „Provida solersque" folgende Bestimmungen: Die bischöfliche Kirche zu Rottenburg wird zu ihrem Diöcesansprengel haben das ganze Königreich Würtemberg mit allen Pfarreien, welche schon im J. 1816 von der Augsburger, Speyerer, Wormser und Würzburger Diöcese getrennt worden sind, welche zur unterdrückten Propstei zum hl. Vitus in Ellwangen, die ohne Diöcesanverband war, gehörten. Zur bischöflichen Kirche ist der sehr ansehnliche Tempel (templum peramplum?!!) unter Anrufung des hl. Martin bestimmt. Die bischöfliche Kirche zu Rottenburg genießt die Einkünfte, welche in der auf besondern Befehl des Königs am 10. Nov. 1820 ausgefertigten Urkunde einzeln aufgezählt sind. Für den bischöflichen Tisch sind bestimmt 10,000 fl., dem Decan des Capitels 2400 fl.; jedem der sechs Capitularen 1800 fl.; dem ersten unter den sechs Präbendaten 900 fl.; jedem der fünf anderen Präbendaten 800 fl.; der Fabrik der Domkirche, auch zur Unterhaltung der übrigen Gebäude 1400 fl.; dem Seminarium der Diöcese 8092 fl.; der bischöflichen Kanzlei 6916 fl.; der Domkirche für die Unkosten des Gottesdienstes 2150 fl.; dem Meßner und anderen Kirchendienern 800 fl., dem Erzbischof in Freiburg als Metropolite 864 fl. Sollte der Decan von dem Bischofe zum Generalvicar erwählt werden, so sollen ihm weitere 1100 fl. ausbezahlt werden; sollte aber ein bloßer Capitular zu vorbesagtem Amte eines Generalvicars vom Bischofe ernannt werden, so wird ihm ein Zuschuß von 1700 fl. zugestanden. Zur Wohnung des Hochwürdigsten Bischofs, des Domdecans und Generalvicars ist das vormalige Jesuitencollegium bestimmt. Dem Bischofe und Domdecan sind auch Gärten angewiesen. Zur Wohnung der fünf übrigen Domcapitularen und drei Domkaplänen ist das vormalige Carmeliterkloster eingerichtet, woselbst auch das Priesterseminar. Der Dompfarrer wohnt im Pfarrhause nächst der Domkirche. In neuerer Zeit sind zwei weitere Gebäude zu Wohnungen für Domherren und Domkapläne angekauft worden. Näheres gibt das Fundations-Instrument vom 14. Mai 1828 an (vgl. Lang Gesetzessammlung im Anhange). Die jährlichen Einkünfte (welche bei den Cameralämtern Horb und Rottenburg in vierteljähriger Vorausbezahlung durch den Bisthumspfleger bezogen werden) sowie die Dotation an Gebäuden, liegenden Gründen sollen nach allen ihren Theilen unter der Mitaufsicht des Bischofs in ihrer Vollständigkeit erhalten und nichts davon auf irgend eine Weise zu andern, als katholisch-kirchlichen Zwecken verwendet werden. Für die auf die Cameralämter Rottenburg und Horb angewiesenen Einkünfte haften die in den Grundbüchern dieser beiden Cameralämter beschriebenen Domänengüter und Gefälle als Unterpfand. Bei etwaigem Verluste durch Ablösung der Zehnten und Gefälle 2c. hat der Staat ergänzend einzutreten; was jetzt practisch werden

wird. Die beiden Cameralämter haben die besondere Verpflichtung, keiner andern Anweisung, sie möge wo immer herkommen, Folge zu geben, bevor nicht das der Kirche Zugesicherte geleistet worden. (Vgl. Erlaß des Bischofs v. Rottenburg bei Lang S. 915 ff.) Der König behält sich jedoch für sich und seine Nachfolger vor jene Einkünfte nach ihrem Werthe in Grundeigenthum oder Einkünfte aus demselben umzuwandeln. Die Verwaltung der Bisthumsdotation ist dem bischöflichen Ordinariate unter der Bestimmung überlassen, daß spätestens bis auf den 1. Juni jeden Jahres das Ordinariat einen von dem Bisthumspfleger verfaßten Verwaltungsetat für das nächstbeginnende Etatsjahr mit den etwaigen Bemerkungen des Bischofs oder Domcapitels dem Katholischen Kirchenrathe in doppelter Ausfertigung zur Einsicht mittheilt. Die Rubriken sind streng festzuhalten, jede Ueberschreitung ist besonders zu rechtfertigen. Die Intercalargefälle der Bisthumsdotation sollten der Bisthumspflege zu gut kommen; allein sie mußten bisher mitunter auch schon zur Deckung des Mehraufwandes für das Seminar verwendet werden, was aus der Staatscasse hätte geschehen sollen. Sr. K. Majestät hat die ausdrückliche Zusage gegeben: „Wenn in der Folge es sich zutrage, daß sich die Bedürfnisse der Kirche vermehren sollten, z. B. wegen vermehrter Anzahl der Alumnen im Diöcesan-Seminarium jene in dem apostolischen Schreiben bezeichneten Summen nicht zureichen würden, so sei der Königliche Wille und die Absicht der Regierung, diese Bedürfnisse der Kirche zu befriedigen". Erlaß des Bischofs, bei Lang S. 914. Der Generalvicar, Bischof von Evara, Staatsrath von Keller wurde zum ersten Bischofe des neu errichteten Bisthums Rottenburg bestimmt, als solcher durch Seine päpstliche Heiligkeit Leo XII. zu Rom den 28. Januar 1825 präconisirt und den 20. Mai desselben Jahres feierlich eingesetzt. Am 19. Mai begab sich die Regierungscommission in die bischöfliche Curie. Der Minister des Innern, Kirchen- und Schulwesens, von Schmidlin hielt die Inauguralrede. Diese charakterisirt das bisher beobachtete und auch ferner zu beobachtende Regierungssystem, den Bureaucratismus und die Omnipotenz des Staates, welche sich unter mehr oder weniger feinen Formen zu verbergen sucht, ganz vortrefflich. Wir können daher nicht umhin zur Belehrung und Warnung die Hauptstellen derselben wörtlich anzuführen. Eingangs der Rede weist der Herr Minister auf die zur Ordnung der katholisch-kirchlichen Angelegenheiten gepflogenen denkwürdigen Unterhandlungen hin, wie sie von uns oben schon beschrieben, an welchen der Hochwürdigste Bischof selbst so thätigen Antheil genommen, die süßen wie die bittern Früchte des hiedurch herbeigeführten provisorischen Zustandes in seinem vollen Maaße gekostet habe, daß er gewiß mit ihm die lebhafteste Ueberzeugung theile: „So mußte es wohl kommen, aber so durfte es nicht bleiben, wenn die katholische Kirche Würtembergs zu einem wahren und dauernden Frieden gelangen wolle." Durch welche Mittel die Bureaucratie den Frieden zwischen Kirche und Staat zu erhalten suchte, haben wir oben, namentlich in den Bestimmungen über das Verhältniß des Provicars zum Generalvicar, über die collegialische Geschäftsordnung und das Verhältniß des weltlichen Raths zum Generalvicariate und Bischof, gesehen. Als Frucht der bisherigen Unterhandlungen bezeichnet er die Bullen: „Provida solersque" und „Ad Dominici gregis custodiam", welche unterm 24. Oct. die Königl. Genehmigung erhalten haben. In wie weit? s. oben „Sie werden, sprach er, m. H.! nicht übersehen, daß hierunter namentlich der V. und VI. Art. der Ergänzungsbulle nicht begriffen und somit von der Staatsregierung nicht anerkannt sind". Diese lauten also: V. „In dem erzbischöflichen und bischöflichen Seminar wird eine der Größe und dem Bedürfnisse des Sprengels entsprechende, nach dem Ermessen des Bischofs zu bestimmende Anzahl Cleriker unterhalten und nach Vorschrift der Decrete des Concils von Trient gebildet und erzogen". VI. „Der Verkehr mit dem hl. Stuhle in kirchlichen Ge-

schäften wird frei sein und der Erzbischof in seiner Diöcese und kirchlichen Provinz wie auch die Bischöfe, jeder in der eigenen Diöcese, werden mit vollem Rechte die bischöfliche Gerichtsbarkeit ausüben, welche ihnen nach den canonischen Vorschriften und der gegenwärtigen Kirchenverfassung zusteht". Wer sollte glauben, daß diese zwei Puncte eine Verletzung der Majestätsrechte enthalten sollen? Und doch wird dieß als Grund der Verwerfung angegeben. Freilich die Väter des Concils von Trient wußten nichts von einer Staatsomnipotenz. Wie reimt sich mit dieser Verwerfung die durch die V. U. gewährleistete Autonomie der Kirche? Wie § 17 der landesherrlichen V. O. vom 30. Januar 1830. „Nach erlangter Consecration tritt der Bischof in die volle Ausübung der mit dem Episcopate verbundenen Rechte und Pflichten und die Regierungen werden nicht zugeben, daß er darin gehindert werde, vielmehr werden sie ihn kräftig dabei schützen." Sofort verlas er das Fundationsinstrument und fügte demselben noch den Entwurf einer landesherrlichen Verordnung über die Ausübung des Oberstihoheitlichen Schutz- und Aufsichtsrechtes über die katholische Landeskirche bei. Von dieser bemerkte er, daß sie im Einverständnisse und zugleich mit den übrigen vereinten Fürsten erst dann verkündet werde, wann die fünf bischöflichen Stühle der gesammten Kirchenprovinz definitiv besetzt wären. Man fürchtete die abermalige Verwerfung der designirten Bischöfe. Daher fügte der Herr Minister bei: „Da der Inhalt dieser Verordnung noch nicht zur Publicität geeignet ist, so werden Sie zwar die von heute an unabänderlich feststehenden Grundsätze der Staatsregierung über das so oft mißkannte Verhältniß der Kirche zum Staate, die von heute an gültige Instruction der zur Aufrechthaltung dieser Verhältnisse bestellten Staatsbehörde (Kirchenrath, weltlicher Rath beim bischöflichen Ordinariate) und somit die sicherste Richtschnur für Ihr eigenes Benehmen gegenüber von der Staatsregierung erkennen, hiebei jedoch, sowie in Beziehung auf den nähern Inhalt des nicht zur Publication bestimmten Fundations-Instruments (die Bekanntmachung desselben in der Reyscher'schen Gesetzessammlung X. Bd. war daher ein politischer Schnitzer) diejenige Discretion beobachten, welche die Natur des Gegenstandes und die Zartheit Ihrer Verhältnisse zum Oberhaupte der Kirche, zu der Ihnen untergeordneten Geistlichkeit und zu dem katholischen Theile des würtembergischen Volkes fordert. Der hl. Vater selbst hat Ihnen die einzig richtige Stellung gegenüber von der Staatsregierung in dem bereits übergebenen Breve durch die Worte vorgezeichnet: Cum ex Ivonis Carnotensis monitu florere inspiciatur et fructificare Ecclesia, quando regnum et sacerdotium inter se conveniunt". Daß die richtige Stellung, welche der hl. Vater dem ersten Bischof von Rottenburg und seinem Domcapitel der Staatsbehörde gegenüber vorgezeichnet hat, eine ganz andere sei, als die ihnen hier vom Minister angewiesene, wird sich bis zur Evidenz ergeben. Das bisherige goldene Zeitalter der Bureaucratie preisend, sagt der Hr. Minister: „wir waren bisher selbst während des provisorischen Zustandes der kirchlichen Einrichtungen so glücklich dem würt. Volke und unsern Nachbarstaaten das Bild einer solchen, dem Oberhaupte der Kirche selbst erwünschten Eintracht zwischen der Staats- und Kirchengewalt darzustellen." (Das Oberhaupt der Kirche wünscht allerdings den Frieden, aber den wahren, nicht den falschen und faulen). „Es wird uns auch künftig gelingen, wenn wir uns nur stets des herrlichen Ausspruchs des göttlichen Stifters unserer Religion erinnern: „Gebet Gott, was Gottes ist, und dem Könige, was des Königs ist", (faxit Deus!) eines Grundsatzes, der unsre christliche Religion von allen übrigen unterscheidet, eines Grundsatzes, der leider im Laufe von zwei Jahrtausenden so oft verkannt, aber nie weder von der einen noch von der andern Seite ungestraft verkannt worden ist" (dieß lehrt auch die Geschichte der Neuzeit, doch will man aus ihr nichts lernen).

Den Hochw. Bischof redete er mit den Worten an: „Sie Hochwürdigster Bischof haben diese Grundsätze bereits durch den Eid der Treue anerkannt“. Zum Domcapitel sich wendend: „Auch Sie werden nunmehr nach dem Vorgang Ihres Bischofs die Ihnen gegen Se. K. Majestät als Ihren Landesherrn obliegenden Pflichten durch einen feierlichen Eidschwur bekräftigen“. Sofort übergab er dem Bischofe das Amtssigill für das bischöfliche Ordinariat und Domcapitel und die Capitelskreuze. Als den ersten Gegenstand ihrer Collegialberathungen empfahl er ihnen den Entwurf von Capitelsstatuten zur consequenten Durchführung und Ausbildung der neuen Kirchenverfassung. Das Domcapitel sollte als Presbyterium, als einziges Collegium der unter dem Vorsitz des Decans versammelten Domcapitularen an die Stelle der frühern bischöflichen Generalvicariate, Officialate ꝛc. treten. Mit möglichster Bestimmtheit sollten die Fälle ausgeschieden werden, in welchen der Bischof für sich allein (diese sind nach der von Minister Otto gegebenen Erklärung gleich Null) oder mit Zustimmung des Domcapitels handeln soll. Das Fundationsinstrument sagt: „Das Domcapitel tritt in den vollen Wirkungskreis der (alten) Presbyterien; der Decan führt die Direction; die Verwaltungsform ist collegialisch“. Den Commentar hiezu gibt die K. Verordnung vom 21. Mai 1828, nach welcher der Bischof nicht einmal den gewöhnlichen Titel der katholischen Bischöfe führen durfte, sondern Joh. Bapt. von Keller, Bischof von Rottenburg (ohne weitern Zusatz). In Fällen, wo es sich von den persönlichen Verrichtungen, oder Befugnissen des Bischofs handelt, erhalten die amtlichen Schreiben die Aufschrift: „An Seine bischöfliche Hochwürden“, sonst geht alles an das „Hochwürdige bischöfliche Ordinariat, oder Domcapitel“. Ueber das Verhältniß des weltlichen Rathes und Kanzleivorstandes sprach sich der Minister nur dahin aus, daß er allen Collegialberathungen beizuziehen sei. Allein die Eidesformel, welche dieser zu beschwören hat, lautet: „insbesondere geloben Sie als beständiger Regierungscommissär an dem Sitze der obersten geistlichen Behörde der katholischen Kirche zu wachen und zu verhindern, daß von dieser geistlichen Behörde nichts geschehe, was gegen die Verfassung, gegen die Gesetze oder die Verwaltungsnormen des Staates laufen, die Rechte und das Wohl des Staates oder dessen Angehörige gefährden, oder die öffentliche Ruhe stören könnte. Im Falle etwas zu Ihrer amtlichen Kenntniß gelangen sollte, was gegen diese Grundsätze anstoßen würde, haben Sie dem Bischofe und dem Capitel Ihre Bedenklichkeiten ohne Scheu vorzutragen und wenn diese zu einer Abänderung sich nicht veranlaßt finden sollten, bei fortdauerndem Zweifel, unter Verwahrung gegen die bischöfliche Verfügung der obern Staatskirchenbehörde davon Anzeige zu machen (vgl. v. Keller, erster Bischof, S. 54. 55). Gleich nach dem Antritte der Diöcesanverwaltung ließ Hr. v. Keller solche Capitels-Statuten durch das Domcapitel entwerfen. Ihr Inhalt ist aber nicht zur Publicität gelangt. Er setzte auch eine Commission von Domcapitularen nieder zur Abfassung einer Geschäftsabtheilung zwischen dem bischöflichen Ordinariate und dem K. kath. Kirchenrathe. Die Unterhandlungen über dieselbe mit der K. Staatsbehörde dauerten dreizehn volle Jahre, ohne daß ein Einverständniß erzielt wurde. In seinem Nachtrage zur Motion spricht sich Hr. v. Keller also über dieselbe aus: „Er habe bei Abfassung derselben, um die Autonomie der Kirche zu wahren, den kirchlichen, wie den staatsrechtlichen Standpunct stets im Auge behalten. Erst als er zur Ueberzeugung gekommen, daß es sich nach den bestimmtesten Erklärungen des Kirchenraths nicht mehr um die Grundlage und Grenzscheidung der Kirchen- und Staatsgewalt handle, sondern von einer bloßen Abtheilung und Begrenzung der die Form der Verhandlungen respicirenden Geschäfte, zur Erleichterung der vielseitigen Communicationen, erst dann sei ihm der Muth zu weitern unnützen Unterhandlungen entfallen. Der Kirchenrath hat mit nackten Worten erklärt: „Daß an dem, was ausdrückliche Vorschriften irgend einer Art bereits geordnet

haben, nichts geändert, sondern höchstens, wo dieß möglich ist, eine Geschäftsvereinfachung angebracht werde. Was die Regierung bezwecke, dieß hätte der Bischof übrigens schon aus der Aeußerung des Hr. Ministers Schmidlin in seiner Inauguralrede entnehmen können, wo dieser in Betreff der oben erwähnten K. V. O. über die amtliche Correspondenz sagte: „Auch diese V. O. wie das ganze System unsrer neu gegründeten Kirchenverfassung geht von dem einzig richtigen Gesichtspunct aus, daß die Kirche keinen geschlossenen Staat, die Kirchengewalt keine der Staatsgewalt gegenüberstehende Macht im Staate bilden soll. Daß das Wesen der Kirchengewalt, wie das Wesen der Kirche selbst, aus deren mütterlichen Schooß sie hervorgegangen, nicht in äußerm Glanze und zeitlicher Macht, sondern in dem höhern, geistigern und eben darum so unwiderstehlichen Einflusse besteht, den die göttlichen Vorschriften der Religion, die sittliche Würde und die himmlische Weihe ihrer Lehre auf die Gemüther der Gläubigen üben. Eben hierin, in der verschiedenen Natur ihrer Mittel, nicht in der Ungleichheit ihrer Zwecke liegt der Unterschied zwischen Kirche und Staat". Deßhalb wollte der Staat Lehrer, Hoherpriester und König, kurz Alles in Allem sein. Eine Commission von Domherren entwarf schon im J. 1829 eine sehr freisinnige Gottesdienstordnung. Der Staatsbehörde, d. h. dem K. kath. Kirchenrathe war sie aber noch nicht freisinnig genug, er tadelte sie, wie ein Präceptor, nach Form und Inhalt und setzte als Hoherpriester dem Commissionsentwurf einen eigenen entgegen, über welchen die Verhandlungen bis zum J. 1834 dauerten. Dem ersten Entwurf der bischöflichen Commission folgte ein zweiter, bei welchem der Kirchenrath noch bei 16 einzelnen Puncten sich nicht beruhigen wollte. Es folgte daher ein dritter, bei dessen Vergleichung der Kirchenrath zwar fand, daß die bischöfliche Stelle in mehreren Puncten nachgegeben habe, in mehreren aber nicht. Er ließ vorerst einige seiner Puncte fallen, bei andern beharrte er hartnäckig. Nach den Andeutungen des Bischofs im Nachtrage zu seiner Motion wollte der Kirchenrath das Austheilen des Weihwassers, die Rorate-Aemter, das Fest des hl. Joseph abgestellt wissen. Vor Privatmessen sollte kein Glockenzeichen gegeben werden, die Palmweihe und alle Segnungen außer der Kirche abgeschafft, in paritätischen Orten das Allerheiligste nicht in der Kirchenkleidung zu den Kranken getragen werden; es sollte nur Eine Bruderschaft — die der allgemeinen Nächstenliebe bestehen. Bei aufgehobenen Klöstern sollten die gestifteten Jahrtäge aufhören, ohne daß die Nachkommen der Stifter die Stiftungen zurückfordern könnten, weil die mit ihnen verbundenen Gottesdienste durch allgemeine höhere Verfügung eine dem Geiste des Christenthums und den polizeilichen Rücksichten angemessene Abänderung erlitten. Nach langem Markten und Feilschen kam endlich die Gottesdienstordnung zu Stande. Das K. Ministerium hatte die Sache reif erachtet und Sr. K. Majestät Vortrag darüber erstattet. Die höchste Genehmigung erfolgte unter einigen Modificationen. Dem Domcapitel wurde das gnädige Wohlgefallen über seine im Allgemeinen wahrgenommene Bereitwilligkeit, bestehende Mißbräuche zu beseitigen und zum Bessern fortzuschreiten, dabei aber von Seiten des Ministeriums auch die Erwartung ausgedrückt, daß dasselbe diese Bahn insbesondere auch bei der von ihm selbst als dringendes Bedürfniß anerkannten Bearbeitung eines Diöcesanritual zu verfolgen bereit sein werde (vergl. Joh. Bapt. v. Keller rc. S. 98). Was wird wohl der K. kath. Kirchenrath und das Ministerium dazu sagen, daß der gegenwärtige Bischof Joseph das Diöcesanritual nach Rom und nicht nach Stuttgart zur Revision sandte? Da Bischof von Keller Bedenken trug, die Gottesdienstordnung in dieser Form bekannt zu machen und auf den allerdings sehr unpractischen Gedanken kam, sie vorher dem Clerus zur Prüfung mitzutheilen, so erhielt er, weil das Domcapitel und Hr. Minister v. Schlayer der Ansicht waren, das kath. Volk warte mit Sehnsucht auf dieselbe, einen Verweis und den Auftrag zur unverweilten Emanation derselben. Hr. v. Keller bevorwortete sie mit einem Hirtenbriefe, in welchem er erklärte, daß er an dem Bande der Ein-

heit im Glauben — warum nicht auch im Cult und der Disciplin? — festhalte und sich dem kirchlichen Urtheil unterwerfe. Allein dieses fiel sehr ungünstig aus (vgl. v. Keller S. 58. 59). Hr. v. Keller war ein Mann des Friedens. Von der Besteigung des bischöflichen Stuhles an im J. 1828 bis zum J. 1840 sind fast seine sämmtlichen Hirtenbriefe Friedenspredigten. Allein selbst die Geduld eines Mannes, welcher, wie er selbst sagt, 40 Jahre lang in und außer der Ständekammer den Frieden gepredigt hatte, wurde erschöpft. Die Zeit wurde ernster, die Religion erhob ihre Stimme mächtiger, die Völker fühlten ihren Werth mehr als je; wo ihre Stimme nicht gehört war, da rächten sie sich durch gewaltige Erschütterungen. Der Geist der Religion, wie der Geist der Zeit, er läßt sich nicht beschwören, noch beschwichtigen, er führt zum Bruch, wenn er getäuscht wird. Der Wagen des Zeitgeistes, er war an manchen Stellen im Herabrollen. Der Mann des Friedens that den letzten Schritt zum Frieden. Am 13. Nov. 1841 trug er in der Kammer der Abgeordneten seine Motion über den Kirchenfrieden vor, deren Hauptsatz dahin ging, „daß im Allgemeinen der Kirche, oder dem ihr Interesse wahrenden Bischofe die Rechte, oder vielmehr die freie Uebung derjenigen Rechte zurückgegeben werden, welche der kathol. Kirchenrath im Widerspruche mit den wesentlichen Bestimmungen der kathol. Kirchenverfassung bisher statt des Bischofs ausgeübt hatte“. Actenmäßige Verhandlungen S. 19. Diesen Satz suchte er durch zehn Puncte zu erläutern, welche sich auf die freie Leitung der Geistlichen durch den Bischof, dessen kirchenrechtlichen Einfluß auf die Besetzung der Kirchenstellen, die Selbstverwaltung des Kirchenvermögens, des Intercolarfonds, auf Beseitigung des Segenszwanges bei gemischten Ehen, den inquisitorischen Untersuchungen gegen Geistliche von Seiten des Staates in kirchlichen Sachen, der Recensur kirchlicher Schriften und deren Unterdrückung bezogen. Diese Motion wurde wie eine Kriegserklärung angesehen. Der damalige Präsident der Kammer, Kanzler von Wächter, machte, sobald sie übergeben, Anzeige beim K. Ministerium. Hr. v. Schlayer beschied den Bischof vor sich und bot alles auf, ihn von seinem Schritte abzuhalten. Da ihm dieß nicht gelang, ließ er ihn hart mit Worten an, warf ihm Undank und Ungehorsam gegen den König vor (vgl. v. Keller S. 73). Die Majorität der zur Begutachtung der Motion niedergesetzten Commission der Ständekammer, Referent war der Director des protestantischen Consistoriums, von Scheuerlen, gab ihr Gutachten dahin ab, es möge die hohe Kammer, in Erwägung, daß die Staatsregierung, wenn begründete Anträge von Seiten des Bischofs an sie gebracht werden würden, denselben die gehörige Berücksichtigung zu Theil werden lasse, beschließen, daß unter den vorliegenden Umständen der Motion keine weitere Folge gegeben werde, d. h. sie solle ad acta gelegt werden. Die Minorität, an deren Spitze Director von Rummel, sprach sich mehr zu Gunsten der Motion aus und erklärte, der Antragesteller hätte in Betreff der sich nicht als evident darstellenden Puncte noch weiter gehört werden sollen. Dieß veranlaßte den Hochw. Bischof zu einer nähern Begründung in einem Nachtrag zur Motion. Diesen trug er in der Sitzung am 9. Februar 1842 vor. So wohl begründet und schlagend auch dieser Nachtrag war, die Commission fand nirgends eine Verfassungsverletzung. Die Haupttactik des Referenten ging dahin, der Kammer vorzustellen, der Bischof hätte den Instanzengang vom Kirchenrath an das Ministerium, von diesem an den geheimen Rath einhalten sollen; als ob es ganz unbekannt wäre, daß der Kirchenrath als Staatsbehörde ganz nach den Grundsätzen und Maximen der Staatsgewalt handle. Die Majorität der Commission kam zu keinem andern Resultat, als bei der Motion. Der Correferent, Director v. Rummel, ging auch hier gründlicher und tiefer auf die Sache ein und fand mehrere Beschwerdepuncte des Bischofs gar wohl begründet und stellte den Antrag: „Die Kammer möge beschließen: die Regierung zu bitten, die katholischen Kirchenangelegenheiten und die Stellung der Kirche zur Staatsgewalt auf geeignetem Wege zu

ordnen und fest zu stellen". Die Berathung der Motion und des Nachtrags, sowie der vielen Petitionen, die von Seiten des Clerus und der Laien zur Unterstützung der Anträge des Hochw. Bischofs eingelaufen (es waren 54 mit 19,804 Unterschriften), erfolgte in der 73. Sitzung am 15. März 1842. Gegen die Geschäftsordnung ergriff der Hr. Minister v. Schlayer zuerst das Wort, beklagte sich über verletzende Sprache im Nachtrag, während er doch selbst sich nichts weniger als fein gegen den Bischof benahm. Er hielt sich und dem bisherigen Regierungssystem eine große Lobrede und erklärte es geradezu für eine moralische Unmöglichkeit, daß die Beschwerden des Bischofs gegründet seien. Bei der Debatte spielten mehrere katholische Abgeordnete eine traurige Rolle und es zeigte sich, namentlich in Betreff des Punctes der gemischten Ehen, wie weit der Indifferentismus und der unkirchliche Sinn in W. gekommen sei. Das Resultat der langen Debatte war, daß die Kammer auf ein von Domdecan v. Jaumann und von Zwergern gestelltes Amendement zu Protocoll erklärte: „Sie hege in Berücksichtigung der von dem Minister gegebenen Erklärung das volle Zutrauen zu der Staatsregierung, diese werde, wenn diese Angelegenheit durch das bischöfliche Ordinariat (als ob der Bischof nicht der Ordinarius der Diöcese sei) an sie gebracht werde, derselben ihre ganze Aufmerksamkeit und gehörige Berücksichtigung schenken und Mißstände, die sich ergeben, beseitigen". Rücksichtlich der gemischten Ehen sollte dem Antrage des Bischofs auf Aufhebung des Segenszwangs keine Folge gegeben werden, d. h. derselbe sollte bleiben. Unparteiischer und unbefangener wurde die bischöfliche Motion und deren Nachtrag von der ersten Kammer gewürdigt. Referent war der Erbgraf von Waldburg Zeil Trauchburg. Der Antrag der Majorität der Commission ging dahin: „Die Kammer der Standesherrn möge Se. Majestät den König in einer ehrfurchtsvollsten Adresse allerunterthänigst bitten, allergnädigst geruhen zu wollen, Anordnungen treffen zu lassen, um die katholischen Kirchenangelegenheiten und die Stellung der Kirche zur Staatsgewalt auf geeignetem Wege bestimmt zu ordnen." Dieser Antrag wurde mit 25 Stimmen gegen 14 angenommen und dem K. geheimen Rathe in einer Eingabe vom 6. Juni 1842 mitgetheilt, welcher in seiner Antwort vom 29. Juni 1842 erklärte: „In Eurer an uns bezüglich der katholischen Kirchenangelegenheiten gebrachten Bitte wollen wir nur den Wunsch erkennen, daß die in neuester Zeit eingetretenen Irrungen in Betreff jener Angelegenheit bald ausgeglichen werden. Im Geiste der besondern Aufmerksamkeit und Vorsorge, die wir den Interessen der katholischen Landeskirche von jeher gewidmet, haben wir die geeignete Einleitung um jene wünschenswerthe Ausgleichung herbei zu führen, bereits getroffen" (vgl. Abdruck der Actenstücke aus den Verhandlungen der Kammer der Standesherrn des Königreichs Würtemberg in der katholisch-kirchlichen Angelegenheit, Stuttgart bei Hallberger). Das K. Ministerium hatte bereits unterm 19. April 1842 dem bischöflichen Ordinariate eröffnet, daß eine gemeinschaftliche Commission aus Regierungsbeamten und Delegirten des Ordinariats bestehend, die Bestimmung erhalten habe, eine Ausgleichung der obschwebenden Differenzen herbeizuführen, von welchen ein gedeihlicher Erfolg zu erwarten sei, wenn die Verhandlungen im Geiste der Versöhnung und Vermittlung geleitet werden. Abdruck der Actenstücke &c. S. 120. Allein der Hochw. Bischof lehnte aus guten Gründen diesen Vorschlag ab. Denn es sollte hier wiederum nur über die obschwebenden Differenzien über die Geschäftsabtheilung, statt über die Herstellung der der Kirche vorenthaltenen Autonomie unterhandelt werden. Wenn der Grundsatz: „an dem, was ausdrückliche Vorschriften irgend einer Art bereits geordnet haben, darf nichts geändert werden, höchstens eine Geschäftsvereinfachung eintreten", als ein infallibler festgehalten wird, dann ist jede Unterhandlung zur Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten eine Sisyphus-Arbeit. Der Hochw. Bischof entwarf eine Punctation, in welcher er die Rechte, welche aus dem Begriffe der kirchlichen Autonomie hervorgehen, des Näheren auseinander-

setzte und sie dem Domcapitel zur Berathung vorlegte. Die unerquicklichen Unterhandlungen über diese Punctation, theils mit dem Domcapitel, theils mit der Staatsbehörde dauerten vom J. 1842 bis Juli 1844. Das Resultat war abermals ein sehr unbefriedigendes, indem die Staatsregierung an den grundsätzlichen Bestimmungen über das Verhältniß von Staat und Kirche, d. h. an der landesherrlichen Verordnung vom 30. Januar 1830, den Bestimmungen des Fundations-Instrumentes, den in Betreff der Erziehung des Clerus und der Verwaltung des Kirchenvermögens ꝛc. erlassenen Verordnungen, festhielt. Nur in ganz untergeordneten Puncten wurden einige unbedeutende Concessionen gemacht. In Betreff der Erziehung und Bildung des Clerus, der Disciplin, der Ausübung des Placet, der Verwaltung des Kirchenvermögens, der gemischten Ehen ꝛc. sollte es beim Alten bleiben. Dem Bischofe wurde die Nomination zu 15 Pfarreien und das Devolutionsrecht, jedoch nur bei Privatpatronaten zugestanden, auch die Recessirung auf die Conferenzaufsätze der Geistlichen, jedoch sollte er die Acten mit der Recessirung dem K. kathol. Kirchenrathe zur Erwägung mittheilen. Man darf sich daher nicht wundern, wenn der Hochw. Bischof sich mit diesen Concessionen nicht begnügen wollte, noch konnte. Fast gleichzeitig mit der Anknüpfung der Unterhandlungen mit dem Domcapitel und der Staatsbehörde, hatte er sich, was er längst hätte thun sollen, an den hl. Stuhl nach Rom gewandt und erstattete dem hl. Vater Bericht über all das Geschehene und über den traurigen Zustand seiner Diöcese. Er widerrief auch Alles das, was er aus falscher Friedensliebe gegen die Freiheit der Kirche hatte geschehen lassen. Papst Gregor XVI. erließ mehrere Schreiben an ihn. Im ersten vom 24. Juni 1842 beklagte er sich darüber, daß sich auf die Protestation und Reclamation seines Vorgängers Pius VIII. hin in einem Breve vom 30. Juni 1830 gegen die landesherrliche Verordnung vom 30. Januar 1830, betreffend das Schutz- und Aufsichtsrecht über die Kirche, die Angelegenheit der katholischen Kirche in der oberrheinischen Kirchenprovinz, namentlich in Würtemberg gegen die feierlichen Uebereinkommnisse mit dem hl. Stuhle, sich eher verschlimmert als verbessert hätten. Er tadelte es, daß der Bischof aus falscher Friedensliebe mehrfach Unrecht gethan, oder die von Andern auf das Recht der Kirche gemachten Anschläge durch sein Stillschweigen und Zusehen gebilligt habe. Er ermahnte ihn, daß er nicht aufhören solle dem erlauchten und großmächtigen Könige anzuliegen, daß er nach der ihm eigenen Billigkeit und Gerechtigkeit die katholische Kirche in seinem Reiche jene Rechte und Freiheiten genießen lasse, womit Christus sie beschenkt und welche in den Uebereinkommnissen zwischen dem hl. Stuhle und der K. Regierung auch anerkannt und förmlich bestätigt worden seien. Der Königliche Rath (K. kath. Kirchenrath) habe sich im Namen der nichtkatholischen Regierung eine Obergewalt zugeeignet, bei welcher der Kirche kaum mehr etwas im Bereiche des Heiligthums übrig bleibe, um darüber frei nach ihrem Rechte zu verfügen. So sei es denn doch außer Zweifel, daß der Cult, die Visitation der Diöcese, die Aufsicht über den Clerus, die Vergebung der Pfründen, die Auswahl der Candidaten des geistlichen Standes, ihre Erziehung und Bildung, die Bestimmung der Religionsbücher zu den vorzüglichsten Rechten der Kirche gehören und doch mische sich der katholische Kirchenrath in all dieses. Der Verkehr mit Rom sei nicht frei. Rücksichtlich der gemischten Ehen habe sich der Bischof an die päpstlichen Constitutionen und Instructionen und seine Allocution vom 10. Dec. 1837, 13. Sept. 1838, 8. Juli 1839 zu halten. Den Gläubigen solle er einschärfen, daß sie in bürgerlichen Dingen dem Könige treu ergeben und um des Gewissens willen gehorsam seien. Auf solche Weise, ebenso Gott, was Gottes ist und dem Kaiser, was des Kaisers ist, gebend, werde er jene verstummen machen, welche ihn gleichsam als einen Verletzer der Königlichen Rechte zu verläumden wagten" (vgl. Joh. Bapt. v. Keller, erster Bischof ꝛc. S. 86—89). In einem zweiten Schreiben vom 24. Oct. 1842 bemerkte der hl. Vater, er vertraue zu dem durchlauchtigsten Könige, er werde gemäß seiner Gerech-

tigkeit und Güte seinen (des Papstes) und des Bischofs gemeinsamen Wünschen entsprechend die katholische Religion in seinem Lande aller ihrer Rechte genießen lassen und nicht weiter gestatten, daß dem Gewissen der Katholiken, weß Standes sie auch seien, noch viel weniger aber dem des Bischofs von der weltlichen Obrigkeit irgend eine Gewalt angethan werde. Er werde wohl einsehen, daß die Sorge der Kirchenvorsteher unaufhörlich darauf gerichtet sei, den Gläubigen Treue und Gehorsam in bürgerlichen Dingen einzuschärfen; auch werde es des Königs Klugheit nicht entgehen, wie viel ihm daran gelegen sein müsse, daß die Katholiken seines Gebietes die Pflichten der Religion nicht gering achten, daß sie nicht an's Schmähen gewöhnt, auch die Befehle der bürgerlichen Gewalt, wo es etwa gerade ungestraft hinzugehen scheine, mit gleicher Leichtigkeit verachten. Entschieden verwarf der hl. Vater das Project einer eigenen Trauungsformel für gemischte Ehen (vgl. Joh. Bapt. v. Keller S. 91). In einem dritten Schreiben vom 4. Dec. 1843 gibt er dem Hochw. Bischof weitere Belehrungen über die gemichten Ehen. Wenn sie ohne die vorgeschriebenen Cautionen geschlossen würden, so dürfen sie durchaus nicht mit was immer für einem hl. Ritus beehrt werden. Er drückt seinen Schmerz darüber aus, daß die Domcapitulare Angesichts der wohlbekannten Erklärungen des hl. Stuhles es gewagt hätten, eine gewisse neue, minder feierliche Form von Gebeten und kirchlichen Gebräuchen zu projectiren, er verwies ihnen dieses und daß sie auch in andern Puncten die Sache der Kirche preisgegeben. Bei allen Dingen, die zur Ausübung des bischöflichen Amtes gehören, stellte der hl. Vater in diesem Breve als einzig zu befolgende Regel auf: „die hl. Satzungen und die jetzt geltende Verfassung der katholischen Kirche, zugleich mit dem apostolischen Schreiben Pius VIII., welches anfängt: „Provida solersque", dann Leos XII.: „ad Dominici gregis custodiam. Was immer aber nach einem diesen Bestimmungen fremden Sinn, sei es in der Fundationsurkunde des Bisthums Rottenburg, oder in den Anhängen dazu, sei es in dem Erlasse von 1830, oder in was immer für andern Acten, ohne Berathung und Bewilligung, ja unter wiederholter Nichtigkeitserklärung des apostolischen Stuhles zum Gesetz gemacht worden sei, das könne gegen die Rechte der hl. Kirche kein Vorrecht bilden, noch auch Abbruch thun den feierlichen Verträgen zwischen dem Papste und den erhabenen Fürsten, durch welche Verträge die freie Ausübung eben jener Rechte rechtmäßig gewährleistet sei." Daß der hl. Vater dem Hochw. Bischof und Domcapitel für seine kirchliche Handlungsweise einen ganz andern Weg zeige, als der Hr. Minister von Schmidlin in seiner Inauguralrede, wird dem verehrlichen Leser ohne weitern Commentar einleuchten. Der Hochw. Bischof legte diese drei päpstlichen Breven der K. Staatsregierung mit der Bitte vor, dieselben bekannt machen und die Gläubigen darnach belehren zu dürfen, er wurde aber in barscher und drohender Weise von dem Hr. Minister v. Schlayer und einmal durch den K. kath. Kirchenrath abschlägig beschieden. Der erste Bischof von Rottenburg, Joh. Bapt. v. Keller, sah den Tag nicht, an welchem der katholischen Kirche in Würtemberg die ihr gebührende Freiheit und Selbstständigkeit zu Theil werden sollte. Im J. 1845 suchte ihn Gott mit Blindheit heim. Am 17. Oct. 1845 machte ein wiederholter Schlaganfall seinem vielbewegten und vielgeprüften Leben ein Ende. Er starb, 71 Jahre und 5 Monate alt, nachdem er 28 Jahre die Diöcese verwaltet, in Bartenstein, einem kleinen Städtchen in Franken, wo er bei dem berühmten Arzte, Hofrath Dr. Röser, Hilfe suchte. Sein Leichnam ward nach Rottenburg gebracht. Allein der erste Bischof von Rottenburg fand seine Ruhestätte nicht in der Cathedralkirche, sondern auf dem gewöhnlichen Kirchhofe (vgl. Joh. Bapt. v. Keller rc. S. 96). Nach dem Tode des Bischofs Keller wurde unterm 24. Oct. 1845 Domdecan von Jaumann zum Capitularvicar erwählt. Das Interim dauerte bis zum 14. Juni 1847. Zwar wurde unterm 8. Jan. 1846

Domcapitular von Ströbele zum Bischof gewählt. Allein diese Wahl wurde vom hl. Stuhle nicht bestätigt. Der unterm 14. Juni 1847 zum Bischof erwählte Decan von Ehingen, Dr. Joseph von Lipp, wurde am 17. Dec. 1847 von Sr. päpstlichen Heiligkeit, Pius IX. präconisirt, am 12. März 1848 zum Bischof consecrirt, am 19. März 1848 nahm er als zweiter Bischof von Rottenburg feierlich Besitz von dem Bisthum. Möge es ihm vergönnt sein, den freudigen Tag, wo der katholischen Kirche in Würtemberg die ihr gebührende Freiheit und Selbstständigkeit eingeräumt wird, recht bald zu begrüßen. Vergl. hiezu den Art. Landeskirche. [Longner.]

Rousseau, Jean Jaques, geb. zu Genf den 28. Juni 1712, der Sohn eines reformirten, wenig bemittelten Uhrmachers. Schon in den ersten Jahren seiner Kindheit beschäftigte er sich mit dem Lesen von Romanen, welche die Mutter, die bei seiner Geburt gestorben war, hinterlassen hatte; im Sommer 1719 war er damit fertig geworden, nun kam die Reihe an die vom mütterlichen Großvater, einem Prediger, ererbten Bücher, an Bossuet, Ovid und Plutarch, welch' letzterer den lebendigen Geist des Knaben in der Weise ansprach, daß er unausgesetzt Tag und Nacht die Lecture fortsetzte. Als sein Vater in Folge eines Streites genöthigt war, Genf zu verlassen, kam er zu einem Prediger nach Bossey, den er nach zwei Jahren fast ebenso unwissend verließ als er eingetreten war; ein Onkel von mütterlicher Seite brachte ihn als Schreiber zu einem Advocaten nach Genf, aber bald wurde er als unbrauchbar entlassen; nicht besser ging es bei einem Kupferstecher, der ihn in die Lehre genommen hatte; die Züchtigungen, die er sich wegen Trägheit und Unbotmäßigkeit, wegen Lügen und kleiner Diebstähle hier zuzog, veranlaßten ihn, dem Meister zu entlaufen. Er wandte sich, sein Glück zu suchen, nach Savoyen und kam, von Allem entblößt, nach Annecy zu der Frau von Warens, einer katholisch gewordenen Schweizerin; sie nahm ihn wohlwollend auf und sandte bald nachher den jungen Schützling mit Empfehlungsschreiben nach Turin, wo er in das Hospiz der Catechumenen aufgenommen wurde und im J. 1728, 16 Jahre alt, zur katholischen Kirche übertrat. Nachdem er mit einigem Gelde aus der Anstalt entlassen worden war, kehrte er nach langem Umhertreiben und verschiedenen Schlechtigkeiten, die er verübte, im J. 1732 wieder zur Frau von Warens zurück, welche jetzt in Chambery wohnte und blieb daselbst mit wenigen Unterbrechungen bis zum Jahr 1741. Er lebte hier mit seiner „zweiten Mutter" in verbotenem Umgange, beschäftigte sich mit Musik und Zeichnen, studirte die Philosophen Locke, Leibnitz, Descartes, Malebranche, trieb Mathematik und lernte die lateinische Sprache. Während dieser Periode trat er auf Antrieb der Frau von Warens in ein Priesterseminar, um Geistlicher zu werden, wurde aber alsbald als untauglich entlassen; später durchzog er die Schweiz mit einem angeblichen griechischen Bischofe, der „Beiträge für das hl. Grab" sammelte, beide wurden in Solothurn verhaftet und Rousseau, der ihm als Dolmetscher gedient hatte, erlangte die Freiheit nur durch die Dazwischenkunft des französischen Gesandten; endlich kam er durch Vermittlung seiner Wohlthäterin als Erzieher in das Haus eines Herrn von Mably in Lyon, sein Aufenthalt daselbst währte indessen nicht lange, ein unerlaubtes Verhältniß, das er mit der Mutter seiner Zöglinge anzuknüpfen suchte und ein Weindiebstahl, der entdeckt wurde, hatten seine Entlassung zur Folge, die ihm gerade nicht unwillkommen sein mochte, da er bereits, wie er selbst gesteht, zu der Ueberzeugung gelangt war, nicht im Stande zu sein, seine Schüler gut zu erziehen. Nachdem er die Gastfreundschaft der Frau von Warens auf kurze Zeit wieder in Anspruch genommen, reiste er nach Paris und kam daselbst im Herbste 1741 mit einer Baarschaft von 15 Louisd'or und der Hoffnung an, mit der neuen Erfindung, Musiknoten mittelst Ziffern zu ersetzen, sein Glück zu machen. Durch Reaumur in die Academie der Wissenschaften eingeführt, las er am 22. August 1742 eine hierauf bezügliche Abhandlung vor: Rameau widersprach ihm — „darin sind Ihre Zeichen,

bemerkte er, weniger tauglich, daß sie eine Thätigkeit des Geistes erfordern, die der Schnelligkeit der Ausführung nicht immer folgen kann ... ich wußte nichts auf diesen Einwurf zu antworten und gab ihn sogleich zu." Er arbeitete zwar seine Abhandlung zu einem eigenen Werke aus, allein die Sache fand keinen Anklang und so wurde das ganze Project aufgegeben. Von da an lebte er ohne bestimmte Beschäftigung: „alle Morgen um 10 Uhr ging ich, einen Virgil oder Horaz in der Tasche im Garten des Luxemburg spazieren. Hier lernte ich bis zur Stunde des Mittagessens, bald eine heilige Ode, bald ein Hirtengedicht auswendig, ohne daß es mich verdroß, wenn ich über dem Lernen der einen die andere wieder vergaß. Ich erinnerte mich gelesen zu haben, daß nach der Niederlage des Nicias bei Syracus die gefangenen Athenienser damit ihr Brod verdienten, daß sie die Gedichte des Homer declamirten. Dieser Zug der Geschichte munterte mich auf, mein glückliches Gedächtniß zu üben und so alle Dichter auswendig zu lernen. Vielleicht, dachte ich, könnte auch ich einst dieser Geschicklichkeit die Fristung meines Lebens zu danken haben." Eine kurze Unterbrechung erlitt dieser müßige Aufenthalt in Paris durch eine Reise nach Venedig, wo er bei dem dortigen französischen Gesandten, dem Grafen Montaigu, die Stelle eines Secretärs erhielt: eine glänzende Laufbahn schien sich ihm hier zu öffnen, aber sein rechthaberisches, stolzes und rücksichtsloses Benehmen überwarf ihn mit dem Gesandten — er verließ ihn nach achtzehnmonatlichen Diensten. Die scandalösen Abenteuer in dieser Stadt, die Rosseau in seinen Bekenntnissen, 58 Jahre alt, mit allem Feuer glühender Wollust und einer schamlosen Frechheit den Augen der Welt bloßlegt, werden hier besser übergangen. Nach Paris (1745) zurückgekehrt, beschloß er, von nun an ein von Jedermann unabhängiges Leben zu führen, miethete eine mehr als bescheidene Wohnung und beschäftigte sich mit musicalischen Compositionen. In dieser Zeit lernte er Therese Le Vasseur kennen und erklärte ihr, sie nie zu verlassen, aber auch nie zu heirathen. „Vom ersten Augenblicke an, sagt er, wo ich sie sah, bis auf den heutigen Tag fühlte ich nie einen Funken Liebe für sie und in die Bedürfnisse der Sinnlichkeit, die ich bei ihr stillte, mischte sich nichts von Liebe der Person, sondern einzig Liebe des Geschlechts". Wäre übrigens Rousseau einer edlern Liebe auch fähig gewesen, der Gegenstand derselben hätte sie nicht verdient, denn Therese war nach seiner eigenen Schilderung eine gemeine Person: „anfangs wollte ich ihren Geist bilden, aber meine Mühe war vergeblich. Ich erröthe nicht, zu gestehen, daß sie nie richtig lesen konnte, ob sie gleich artig schreibt. Meinem Fenster gerade gegenüber hatte ich eine Sonnenuhr, einen Monat hindurch gab ich mir alle nur erdenkliche Mühe, sie die Stunden unterscheiden zu lehren — sie kennt sie kaum gegenwärtig. Nie konnte sie ohne Anstoß die Monate des Jahres der Ordnung nach hersagen, sie kennt keine einzige Ziffer des anhaltendsten Unterrichts ungeachtet. Sie kann weder Geld zählen noch kennt sie den Werth irgend einer Sache"; ihre Sittlichkeit war mehr als zweideutiger Natur, wie Rousseau selbst berichtet und anderwärts ist bekannt, daß sie nach seinem Tode, 55 Jahre alt, einen Stallknecht heirathete; 1790 erhielt sie auf Barreres Vorschlag eine Pension von 1200 Livres; dennoch starb sie 1801 in großer Armuth. — Die Frucht dieser Verbindung waren fünf uneheliche Kinder; der Verfasser des Emil, in welchem er sagt: „wer nicht die Pflichten des Vaters erfüllen kann, hat nicht das Recht, Vater zu werden", schickte sie sämmtlich in's Findelhaus — das älteste mit einem Erkennungszeichen, die vier übrigen ohne ein solches, nie in seinem Leben sah er eines seiner Kinder wieder. „Indem ich sie, sagt er, der öffentlichen Erziehung übergab, da ich sie nicht selbst erziehen konnte; indem ich sie lieber Handwerker und Bauern als Abenteurer und Glücksritter werden ließ, glaubte ich die Pflichten eines Vaters und Bürgers zu erfüllen und betrachtete mich als ein Mitglied der Republik Platos. Mehr als einmal sagte mir nachher mein leidendes Herz, daß ich mich betrogen hätte, aber mein Verstand lehrte mich dem Himmel danken, daß ich stark genug gewesen war,

meine Kinder durch frühe Trennung vor dem Schicksale ihres Vaters zu bewahren... Diese Einrichtung schien mir so gut, so vernünftig, so gesetzmäßig zu sein, daß mich bloß die Rücksicht auf die Ehre der Mutter abhalten konnte, es öffentlich zu erzählen, aber ich sagte es Allen, denen ich unsere Verbindung erklärt hatte." Auch über die Art und Weise, wie die erste Idee zu diesem herzlosen Verfahren gegen seine Kinder in ihm angeregt wurde, läßt er uns nicht im Ungewissen: um die Zeit, als ihm sein erstes Kind geboren wurde, aß er in der Gesellschaft grundlüderlicher Menschen. „Rechtschaffene Leute, die übel standen, betrogene Männer, verführte Weiber, heimliche Niederkünfte bildeten den gewöhnlichen Text unserer Tischgespräche und derjenige, der das Findelhaus am meisten bevölkerte, durfte sicher auf den lautesten Beifall rechnen. Die Bequemlichkeit dieser letztern Anstalt leuchtete mir ein. Ich bildete allmählig meine Denkart nach der, die ich bei so liebenswürdigen und im Grunde rechtschaffenen Leuten herrschen sah. Da dieß Landesgebrauch ist, sagte ich zu mir selbst, so kann ja Jeder, der hier lebt, ihm folgen; dieß war ja eben ein Mittel, wie ich eines brauchte. Ganz wohlgemuth beschloß ich, mich desselben zu bedienen und hatte nicht den geringsten Scrupel dabei." — Unter solchen Verhältnissen und lebhaftem Verkehr mit den Koryphäen der damaligen französischen Literatur, Diderot, d'Alembert, Condillac rc., welchen er auch einige Artikel in die berüchtigte Encyclopädie lieferte, kam das Jahr 1750, mit welchem sein Ruhm begann und jene allgemeine Bewunderung, wie sie noch selten einem Schriftsteller zu Theil wurde. „Im J. 1750, sagt er, unternahm ich eine kleine Reise, um Diderot im Gefängnisse zu Vincennes zu besuchen. Ich nahm ein Journal zum Zeitvertreib mit und fiel auf die Preisfrage der Academie von Dijon: ob die Wiederherstellung der Wissenschaften und Künste zur Verbesserung der Sitten beigetragen habe? Da stellten sich mir auf einmal die mannigfaltigen Uebel des gesellschaftlichen Lebens so fürchterlich und eindringlich dar, daß ich unter meiner Empfindung erlag. Ich warf mich neben einem Baume nieder: alles Elend der Menschen zog in schrecklichen Gestalten vorüber; hundert Anschläge und Entwürfe folgten — und das war mein Beruf zur Authorschaft." In schlaflosen Nächten arbeitete er mühevoll die Antwort aus und dictirte sie im Bette, wobei ihm die Mutter Theresens als Schreiber diente. Mit allem Feuer der Beredtsamkeit und allen Künsten blendender Sophistik suchte er darzuthun, daß allein der rohe Naturstand die Völker glücklich mache, daß Künste und Wissenschaften jedesmal ihren moralischen Zerfall herbeiführen und die Ursachen aller socialen Uebel seien. Seine Beweise sind theils historisch: in Aegypten, Griechenland, Rom rc. habe Vaterlandsliebe und Tapferkeit in demselben Maaße abgenommen, in welchem Künste und Wissenschaften Anerkennung fanden, in Sparta haben reinere Sitten gewohnt als in dem gebildeten Athen; theils psychologisch: alle Künste und Wissenschaften seien aus schlechten Quellen entstanden, die Astronomie aus dem Aberglauben, die Beredtsamkeit aus Ehrgeiz, Geometrie aus Geiz, Physik aus Fürwitz, Moral aus Stolz; auch wegen ihrer Wirkungen seien sie verwerflich: sie bilden eitle Declamatoren, die mit gräulichen Paradoxieen allen Glauben und alle Tugend untergraben, nur um sich auszuzeichnen; aus den Künsten stamme der Luxus, welcher dem kriegerischen Muthe Abbruch thut, arme, einfache Völker seien siegreich gewesen u. s. w. Obwohl diese Beantwortung das eigentliche Thema verfehlte, denn es handelte sich um die Wiederherstellung der Wissenschaften (im 15. Jahrhundert), nicht um ihr primitives Entstehen, so wurde ihr doch wegen der Neuheit der Behauptungen und der glänzenden Beweisführung von der Academie der Preis zuerkannt. Die Nachricht hievon erfüllte den Verfasser mit der lebhaftesten Freude und einem wahren „Fanatismus" für die Tugend: nachdem er in seinen Bekenntnissen eine Scene der schändlichsten Unzucht geschildert, an welcher er im Hause eines teutschen Predigers, Namens Klüpffel, Antheil genommen, sagt er: „diese Nachricht erregte in meiner

Seele alle die Ideen wieder, welche mir jene Schrift in die Feder dictirt hatten, beseelte sie mit neuer Kraft und brachte den Funken von Heroismus und Tugend zur vollen Flamme, den mein Vater, mein Vaterland und Plutarch in mein jugendliches Herz gelegt hatten. Nichts schien mir groß und schön, als frei und tugendhaft zu sein, erhaben über Glück und Meinung und sich selbst zu genügen.“ In demselben Jahre veröffentlichte er die Abhandlung unter dem Titel: Discours qui a remporté le prix à l'Académie de Dijon en l'année 1750, sur cette question proposée par la même Académie: Si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les moeurs. — Um das J. 1752 verfiel er in eine gefährliche und sehr schmerzliche Krankheit, sein Arzt, Morand, versicherte, daß er höchstens noch sechs Monate zu leben hätte. In diesem Zustande kam ihm zuerst der Gedanke, sich auch im Aeußern soviel als möglich dem Naturstande der Menschen zu nähern und in freiwilliger Armuth zu leben. „Fest entschlossen, die wenige Zeit, die mir noch zu leben übrig bliebe, in Unabhängigkeit und Armuth zuzubringen, strengte ich alle Kräfte meiner Seele an, die Ketten des Vorurtheils zu brechen und Alles muthig zu thun, was mir recht schien, ohne mich um das Urtheil der Menschen zu kümmern.“ Er beschloß, durch Notenabschreiben seinen Lebensunterhalt sich zu verdienen, er legte seine seidenen Strümpfe und den Degen ab und verkaufte die Uhr; „dem Himmel sei Dank, sagte ich in meiner unbeschreiblichen Freude zu mir selbst, jetzt brauche ich nicht mehr zu wissen, wie viel Uhr es ist.“ Seinem Streben nach Vereinfachung der Lebensweise kam ein Dieb zu Hilfe, der ihm seine feine Wäsche stahl; die angestellten Nachforschungen ergaben, daß wahrscheinlich ein Bruder Theresens der Urheber des Verbrechens sei: „ich wollte, sagt Rousseau, die Sache nicht genauer untersuchen, weil ich fürchtete, mehr zu erfahren, als ich wünschte... Diese Geschichte heilte mich übrigens von meiner Leidenschaft für schönes Weißzeug, — von dieser Zeit an trug ich kein anderes, als sehr gemeines, das mit meiner übrigen Kleidung besser zusammenstimmte.“ — Im J. 1753 stellte die Academie zu Dijon eine neue Preisfrage und zwar über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen. „Diese große Frage fiel mir auf, ich staunte, daß diese Academie es gewagt hätte, sie vorzulegen: aber da sie diesen Muth gehabt hatte, so durfte ich wohl den haben, sie zu beantworten und ich unternahm es.“ Im Walde von St. Germain meditirte er seine Abhandlung: „hier fand ich das Bild der ersten Zeiten, deren Geschichte ich kühn hinzeichnete. Ich verschonte keine der kleinen Lügen der Menschen, wagte es, ihre Natur in ihrer Nacktheit zu zeigen, verfolgte den Fortgang der Zeiten und der Dinge, welche diese Natur entstellt haben, verglich den Menschen des Menschen mit dem Menschen der Natur und zeigte so in seiner vorgeblichen Vollkommenheit die eigentliche Quelle seines Elendes. Meine durch diese erhabenen Betrachtungen begeisterte Seele erhob sich bis zur Gottheit, sah von hier aus meine verführten Mitgeschöpfe auf der finstern Bahn ihrer Vorurtheile den Weg des Irrthums, des Unglücks, des Lasters wandeln und rief ihnen mit einer schwachen Stimme, die sie nicht hören konnten, zu: Thörichte, die ihr euch immer über die Natur beklaget, lernet, daß all euer Unglück von euch selbst kommt.“ Umgeben von den Lastern und Verbrechen seiner verfeinerten, gottlosen Zeit, wandte er in dieser Schrift, an Rettung verzweifelnd, seinen Blick zu denjenigen Völkern, in welchen er das Gegentheil der französischen Ueberbildung fand, — mit dem eigenthümlichen Feuer seiner Beredtsamkeit schilderte und pries er einen fingirten Naturstand, in welchem die Menschen ohne alle Bildung so leben, wie sie aus der Hand der Natur hervorgegangen: hier allein wohne Unschuld, Einfalt, Freiheit und Gleichheit, auf welche alle Menschen denselben Anspruch haben; in diesen Zustand müsse die Gesellschaft, wenn sie gerettet werden solle, wieder zurückkehren, denn jeder Schritt zur Bildung habe sie dem Unglück und Elend näher gebracht. Wiederholt beruft er sich auf Hottentotten und Karaiben und stellt sie als Muster eines glücklichen Volkes hin. — Die treffendste

Charakteristik der in dieser Abhandlung dargelegten Ansichten gibt Voltaire in einem Briefe an Rousseau: „Ich habe, sagt er, Ihr neues Buch gegen das menschliche Geschlecht erhalten und danke Ihnen dafür. Sie werden den Menschen, welchen Sie die Wahrheit sagen, gefallen, aber sie nicht bessern. Man kann nicht mit stärkern Farben die Gräuel der menschlichen Gesellschaft malen, von welcher sich unsere Unwissenheit und Schwachheit so viel Liebes versprechen. Nie hat Jemand so viel Geist aufgewendet, um uns zu Bestien zu machen; liest man Ihr Buch, so wandelt einem die Lust an, auf allen Vieren zu laufen. Jedoch, da ich schon über sechzig Jahre diese Gewohnheit abgelegt, so fühle ich leider, daß es mir unmöglich ist, sie wieder anzunehmen und ich überlasse Andern diese natürliche Art zu gehen, welche derselben würdiger sind, als Sie und ich." Rousseau sandte die Abhandlung an die Academie, erhielt aber den Preis nicht — er beschloß, sie durch den Druck zu veröffentlichen. Bevor jedoch dieß geschehen konnte, mußte er Paris verlassen. Um dieselbe Zeit nämlich veröffentlichte er eine Abhandlung über die französische Musik: Lettre sur la Musique française und suchte darin zu beweisen, daß die Franzosen eigentlich keine Musik hätten und niemals eine solche haben könnten, weil ihre Sprache dazu nicht fähig sei: der französische Gesang bringe es höchstens zu einem zusammenhängenden Hundegebell. Bald mußte Rousseau erfahren, daß seine geringschätzigen Aeußerungen die empfindlichste Seite der großen Nation getroffen habe — er fand für gut, den Verfolgungen seiner zahlreichen Gegner sich durch die Flucht zu entziehen: am 1. Juni 1754 trat er eine Reise nach Genf an. Sie ging über Lyon durch Savoyen, in Chambery sah er die Frau von Warens wieder und schrieb daselbst die schon in Paris entworfene Vorrede zu der Abhandlung über die Ungleichheit, die nachher unter dem Titel erschien: Discours sur l'origine et les fondemens de l'inégalité parmi les hommes. Par J. J. Rousseau, citoyen de Genève. — In Genf angekommen, trat er zur reformirten Confession zurück, über die Veranlassung dieses Schrittes sagt er: „Geehrt und gefeiert von allen Ständen erfüllte patriotischer Eifer meine ganze Seele, ich schämte mich, von den Rechten eines Bürgers wegen meiner Abweichung vom Glauben meiner Väter ausgeschlossen zu sein und faßte den Entschluß, ihn wieder anzunehmen." Der mit allen möglichen Ehrenbezeugungen überhäufte Convertite hatte die Absicht, in Genf sich bleibend niederzulassen und traf bereits die zu diesem Zwecke nöthigen Anstalten, als er aber hörte, daß Voltaire in der Nähe von Genf, in Ferney, seinen Wohnsitz aufgeschlagen habe, stand er alsbald von seinem Vorhaben ab. „Ich sah voraus, daß dieser Mann dort Revolution machen würde, daß ich in meinem Vaterlande den Ton, die Lebensweise und die Sitten wieder finden würde, die mich aus Paris vertrieben hatten." Unterdessen hatte sich in Frankreich der Sturm gelegt, er kehrte daher, dringend eingeladen, 1756 dorthin zurück, aber nicht nach Paris, sondern in die sogen. Einsiedelei (l'Ermitage), ein in der Nähe von Paris einsam gelegenes Landhaus, das die Frau von Epinay, seine Freundin, eigens für ihn hatte einrichten lassen; im folgenden Jahr zog er in das benachbarte Montmorency. Indem wir die nichtswürdigen Liebschaften mit Weibern, die Mißhelligkeiten mit seinen frühern Freunden — Diderot, D'Alembert ꝛc. und die wohlverdienten Unannehmlichkeiten mit der eigenen Familie, die ihm die Freuden seines ländlichen Aufenthaltes vielfach verbitterten, mit Stillschweigen übergehen, beschränken wir uns darauf, die Werke namhaft zu machen, welche in dieser Zeit entstanden sind. Das erste ist sein berühmter Roman: Julie ou nouvelle Héloise, von welchem der Erzbischof von Paris mit Recht sagte: „er bringe das Gift der Wollust bei, während er sie zu verdammen scheine." Deßgleichen arbeitete er an einem großen Werke über politische Institutionen, welches die Frage beantworten sollte: welche Regierungsform die geeignetste sei, ein Volk zur höchsten Tugend, Aufklärung und Weisheit zu bilden. „Ich hatte mir vorgenommen, mein Leben zu verwenden auf die Ausarbeitung dieses Werkes, es sollte meinem Rufe das Siegel aufdrücken und

mein Privilegium zum Schriftsteller werden. Ich war damals in Venedig und hatte Gelegenheit, die Fehler dieser so gerühmten Regierungsform kennen zu lernen.“ Indessen kam das Werk nicht zur Vollendung, nur der Contrat social, ein Theil desselben, wurde veröffentlicht. „Ein weiteres Werk, mit dem ich umging, war ein System der Erziehung. Frau C. war um ihren Sohn und über die Art, wie ihr Gemahl ihn erzog, sehr besorgt und hatte mich gebeten, diese Arbeit zu übernehmen. Sie war meine Freundin und ihre Bitten hatten bei mir so viel Gewicht, daß ich mich mit diesem Gegenstande, wiewohl er an sich nicht nach meinem Geschmack war, sehr gerne und mit ganzer Seele beschäftigte. Auch ist dieß das einzige von meinen Werken, mit welchem ich zum Ziele gekommen bin.“ So entstand das berühmte Erziehungswerk: Emile ou de l'éducation. Die neue Heloise erschien zuerst im J. 1761: „merkwürdig ist, sagt Rousseau, daß dieses Buch im ganzen übrigen Europa nicht so gut aufgenommen wurde, als in Frankreich, ungeachtet die Franzosen darin nicht immer gut wegkommen. Ganz gegen meine Erwartung machte es sein geringstes Glück in der Schweiz und sein größtes in Paris. Sind denn etwa, fügt der eitle Author bei, Freundschaft, Liebe und Tugend in Paris mehr als anderswo zu Hause? Nein, das Verderben ist überall das nämliche, aber wenn irgendwo noch Liebe für beide zu finden, so muß man gewiß in Paris sie suchen.“ Ein Jahr später erschien der Emil, gleichfalls vom größern Publicum mit weniger Beifall aufgenommen, als Rousseau erwartet hatte, — um so mehr Aufsehen dagegen machten die in demselben enthaltenen Angriffe auf die Religion und der vollendete Pelagianismus, der durch das Ganze hindurch geht; der Erzbischof von Paris verdammte das Buch in einem eigenen Hirtenbriefe, andere Bischöfe thaten dasselbe, die Sorbonne censurirte eine Reihe demselben entnommener Propositionen und das Parlament befahl, daß das Werk durch Henkershand verbrannt und sein Verfasser in's Gefängniß gesetzt werde. Die öffentliche Verbrennung erfolgte am 11. Juni 1762. Voltaire, der inzwischen mit seinem Nebenbuhler gänzlich gebrochen hatte, drückte darüber seine Freude mit den Worten aus: „der Contrat social ist auf demselben Scheiterhaufen verbrannt mit dem faden Emil. Dieser Contrat ist nur merkwürdig durch die Grobheiten, die ein Bürger des Fleckens Genf den Königen sagt und durch vier abgeschmackte Seiten gegen die Religion. Auch in Bern hat dieser arme Hund des Diogenes keinen Platz gefunden.“ Rousseau selbst entging seiner Gefangensetzung durch schleunige Flucht nach der Schweiz und zwar zunächst nach Yverdon im Gebiete der Republik Bern: „als ich das Gebiet von Bern betrat, ließ ich halten; ich stieg aus, warf mich nieder, küßte den Boden und in meiner Begeisterung rief ich aus: Himmel, Beschützer der Tugend, ich lobe dich, ich betrete ein Land der Freiheit.“ Indessen hatte er sich hierin getäuscht, die Regierung der freien Republik gewährte ihm kein Asyl, er mußte ihr Gebiet nach kurzem Aufenthalte verlassen. Auch in seiner Vaterstadt konnte er keine Aufnahme hoffen, die dortige Regierung hatte am 18. Juni den Emil und Contrat social gleichfalls verbrennen lassen — „deux ouvrages, so lautete das Urtheil, téméraires, scandaleux, impies, tendans à déstruire la religion chrétienne et tous les gouvernemens.“ So begab sich der Flüchtling nach Motiers im Gebiete von Neufchatel unter den Schutz des Königs von Preußen; hier lebte er längere Zeit völlig unangefochten, ging mit der dortigen reformirten Gemeinde zum Abendmahl, bis das Gerücht seiner Irrlehren ihr bekannt wurde und sie ihn nöthigte, den Ort zu verlassen; er flüchtete auf die Petersinsel im Bielersee und beschäftigte sich dort mit Botanik, für welche er immer eine große Vorliebe gehabt hatte: sein Botaniste sans maître ist die Frucht dieser Studien. Außerdem schrieb er während dieses Aufenthaltes in der Schweiz seinen Brief an den Erzbischof von Paris als Antwort auf dessen Verdammungsurtheil: J. J. Rousseau; citoyen de Genève à Christophe du Beaumont, Archevêque de Paris — und gegen die Genfer die Lettres de la Montagne, worin er die im Emil enthaltenen Glaubensmeinungen weit-

läufig vertheidigt und die Ungerechtigkeit des Verfahrens darzulegen sucht, das seine Vaterstadt gegen ihn beobachtet hatte. Beide Schriften wurden 1765 in Paris öffentlich verbrannt. Als die Regierung von Bern ihn auch von der Petersinsel vertieben hatte, war er nahe daran, sich nach Preußen zu Friedrich II. zu begeben, folgte aber 1766 nach kurzem Aufenthalte in Paris einer Einladung des berühmten Geschichtschreibers David Hume nach England. Mit Begeisterung betrat er den britischen Boden und mit Begeisterung ward er aufgenommen; aber schon nach wenigen Monaten überwarf er sich mit seinem Gastfreunde und verließ England plötzlich, beladen mit dem Vorwurfe eines undankbaren und liebelosen Menschen. Längere Zeit durchreiste er das südliche Frankreich und ließ sich hier unter dem falschen Namen Renou mit seiner bisherigen Lebensgefährtin Therese La Vasseur copuliren; „um sie für ihre Verdienste um ihn zu belohnen und sein kleines Vermögen nach seinem Tode ihr zu sichern.“ Im J. 1770 nach Paris zurückgekehrt verwandelte sich sein Mißtrauen gegen Andere, das neben Stolz und Sinnlichkeit der hervorstechendste Zug seines Charakters war, in förmliche Misanthropie: er brach jeden Verkehr mit seinen Freunden ab, wies die Unterstützungen seiner Gönner und Verehrer mit Härte zurück, weil er glaubte, durch Annahme derselben von Jemanden abhängig zu werden, lehnte sogar eine Unterstützung, die König Georg III. in edler Freigebigkeit ihm zugedacht hatte, mit Stolz ab und begnügte sich mit dem, was seine Werke einbrachten und was er durch Notenschreiben sich verdiente. In seiner Eitelkeit glaubte er, alle Welt habe sich gegen ihn verschworen: als Choiseul Corsica unterjochte, war er ernstlich der Meinung, dieß sei lediglich in der Absicht geschehen, ihn, den einige corsische Patrioten um eine Gesetzgebung gebeten hatten, zu kränken — und bei dem Tode Ludwigs XV. bemerkte er: „Sehen Sie denn nicht, daß dieser Tod, für alle Andern eine Wohlthat, für mich das größte Unglück ist, der allgemeine. Haß war bisher zwischen uns beiden getheilt, jetzt werde ich das ganze Gewicht desselben allein tragen müssen.“ In der trübsten Stimmung und mit gebrochener Gesundheit zog er den 20. Mai 1778 nach Ermenonville, einem Landhause bei Paris, das einem seiner Verehrer, dem Marquis von Girardin gehörte, aber es war ihm nur kurze Zeit vergönnt, hier im Frieden und gänzlicher Zurückgezogenheit zu leben — er starb schon am 3. Juli eines plötzlichen Todes. Ob der seltsame Mann, wie von vielen Seiten behauptet wurde, seinem Leben durch Gift gewaltsam ein Ende gesetzt oder ob er, wie seine Verehrer zu beweisen suchten, den natürlichen Folgen seiner Krankheit unterlag, kann mit Bestimmtheit nicht ausgemacht werden. Der Marquis von Girardin ließ ihn zu Ermenonville auf der sog. Pappelinsel begraben und setzte ihm ein Denkmal; die Revolution aber brachte die Gebeine ihres Meisters nach Paris und setzte sie im Pantheon bei. — Vgl. über Rousseau's Leben: seine Confessions; Feller, Biographie universelle, T. III. p. 228; Biographie universelle, s. v. Rousseau; Girtanner, Göttinger Magazin der Wissenschaften und Litteratur 1781; C. v. Raumer, Geschichte der Pädagogik II. S. 170 ff. — Rousseau war unstreitig einer der begabtesten und einflußreichsten Schriftsteller seiner Zeit: in jedem Gebiete des menschlichen Wissens, mit welchem sein reicher Geist sich befaßte, ging er seinen Zeitgenossen als Führer voran und brach neue Bahnen; — obgleich persönlich keineswegs fleckenlos und von dem allgemeinen Verderben der Zeit in jeder Beziehung angesteckt, strebte er wenigstens nach Freiheit, Sittlichkeit und Religion, wenn auch das, was er dafür ausgab, nur ihr Zerrbild war und seinem entsittlichten Jahrhundert gegenüber mag er immerhin als ein Weiser gelten. Aber mit sich und der Welt uneinig, aller Orten nur Uebelstände sehend, stellte er Grundsätze auf, die consequent durchgeführt nicht wie er beabsichtigte zur Verbesserung wirklicher Mängel, sondern zur Auflösung aller gesellschaftlichen Verhältnisse führen mußten, — er gehörte zu jenen zerstörenden Geistern, die in den Zeiten allgemeiner Gährung mit blinder Rücksichtslosigkeit gegen Herkommen und historische Tradition, mit unbedingtem Vertrauen

auf die eigene Untrüglichkeit das mühevolle Werk der Jahrhunderte zusammenbrechen und das heiligste Erbe der Völker muthwillig in die Lüfte streuen, ohne nur dessen Werth zu kennen oder an dessen Stelle etwas Besseres zu setzen. Es kann uns hier nicht obliegen, alle Gebiete namhaft zu machen, auf welchen sein unruhiger Geist thätig gewesen, wir beschränken uns darauf, seine religiösen, politischen und pädagogischen Grundsätze darzulegen, die auf Mit- und Nachwelt so entschiedenen Einfluß übten. — In religiöser Beziehung huldigt Rousseau dem seichten, allem Christenthume feindlichen Rationalismus seines Jahrhunderts und er unterscheidet sich hierin wenig von den Encyclopädisten, dennoch aber ist er eine viel edlere Erscheinung als diese: an ihrem blasphemen Hohn gegen alles Höhere und Göttliche, an ihrer gehässigen Frivolität hat er keinen Theil; obwohl er die geoffenbarte Religion nicht anerkennt, so spricht er doch wenigstens mit Ehrfurcht von ihr und zeigt, daß ihm religiöse Erkenntniß nicht absolut gleichgültig sei. Seine dießfallsigen Ansichten hat er in einer Episode des Emil niedergelegt, die die Aufschrift führt: Glaubensbekenntniß eines savoyischen Vicars. Im ersten Theile desselben entwickelt der Vicar, d. h. Rousseau, die Grundzüge seiner natürlichen Religion: „ich zog die Philosophen zu Rathe, ich durchblätterte ihre Bücher, ich untersuchte ihre verschiedenen Meinungen: ich fand sie allzumal stolz und rechthaberisch, sie glauben Alles zu wissen, ohne etwas zu beweisen, einer spottet über den andern und dieser ihnen sämmtlich gemeinsame Punct schien mir der einzige zu sein, in welchem sie Alle Recht haben. Sie triumphiren, wenn sie angreifen und sind ohne Kraft, wenn sie sich vertheidigen. Wägt man ihre Gründe ab, so haben sie solche nur zum Zerstören; zählt man die Stimmen, so findet sich Jeder nur auf die seinige beschränkt, sie vereinigen sich nur, um zu streiten. Sie also zu hören, war nicht das Mittel, aus meiner Ungewißheit zu kommen ... Ich nahm also einen andern Führer und sagte zu mir: ich will das innere Licht zu Rathe ziehen, es wird mich weniger mißleiten oder wenigstens wird mein Irrthum mein Irrthum sein.“ Die Dogmen der natürlichen Religion, zu welchen dieses innere Licht ihn führte, sind: „ich glaube erstlich, daß ein Wille das Weltgebäude bewegt und die Natur beseelt, zweitens, daß eine nach bestimmten Gesetzen bewegte Materie lehre, es sei eine Intelligenz — dieses Wesen, welches will und welches kann, dieses durch sich selbst thätige Wesen, welches, mag es an sich sein was es will, das Weltgebäude bewegt und alle Dinge ordnet, nenne ich Gott. Ich verbinde mit diesem Namen die Ideen der Intelligenz und der Willenskraft — und den Begriff der Güte, welche eine nothwendige Folge davon ist ... Der Mensch ist in seinen Handlungen frei und als ein solcher von einer immateriellen Substanz beseelt — dieß ist mein dritter Glaubensartikel.“ In allen andern religiösen Fragen huldigt der Vicar dem Skepticismus und erklärt es für unmöglich, daß unser beschränkter Verstand darüber jemals zur Gewißheit gelange. Ueber die Unsterblichkeit der Seele sagt er: „ich empfinde es durch meine Laster nur zu sehr: der Mensch lebt in diesem Leben nur halb und das Leben der Seele fängt erst mit dem Tode des Leibes an. Worin besteht aber dieses Leben? Ist die Seele ihrer Natur nach unsterblich? Mein beschränkter Verstand begreift kein Wesen ohne Grenzen, Alles, was man unendlich nennt, entschlüpft mir. Was kann ich verneinen, was kann ich bejahen, was für Vernunftschlüsse über das machen, was ich nicht begreifen kann? ... Wie sich der Leib durch die Absonderung der Theile abnützt und zerstört, das begreife ich, aber eine gleiche Zerstörung des denkenden Wesens kann ich mir nicht vorstellen und weil ich es nicht kann, so vermuthe ich, dieses Wesen werde auch nicht sterben. Da diese Vermuthung mir tröstend ist und nichts Unvernünftiges hat, warum sollte ich Bedenken tragen, mich ihr zu überlassen?“ Ueber das Schicksal der Bösen im Jenseits bemerkt er: „fragen Sie mich ebenso wenig, ob die Qualen der Bösen ewig dauern werden und ob es sich mit der Güte des Urhebers ihres Wesens vertrage, sie zu einem ewigen Leiden zu verdammen? Auch das weiß ich nicht und

habe nicht die eitle Neugier, unnütze Fragen zu erörtern. Was ist mir daran gelegen, wie es den Bösen ergehen wird. Ich nehme an ihrem Schicksale wenig Antheil. Dennoch fällt es mir schwer zu glauben, daß sie zu unendlichen Qualen verdammt sein werden. Wenn sich die höchste Gerechtigkeit rächt, so rächt sie sich gleich in diesem Leben. Ihr und euere Irrthümer, o Nationen, seid ihre Diener. Sie bedient sich der Uebel, die ihr euch zufügt, die Missethaten zu bestrafen, welche jene auf euer Haupt gebracht haben. In euern unersättlichen, vom Neide, Geize und Ehrsucht zernagten Herzen strafen die rächenden Leidenschaften mitten unter dem gleißenden Wohlergehen euere Frevel. Wozu ist es nöthig, die Hölle in dem andern Leben zu suchen? Sie ist in diesem Leben schon in dem Herzen der Bösen." Dieselbe Ungewißheit herrscht in Betreff der Weltschöpfung: „Hat Gott die Materie, die Körper, die Geister, die Welt erschaffen? Ich verstehe nichts davon, der Begriff der Schöpfung verwirrt mich und geht über meinen Verstand ... Je mehr ich mich anstrenge sein unendliches Wesen zu betrachten, desto weniger begreife ich es. Er ist aber, das ist mir genug. Je weniger ich ihn begreife, desto mehr bete ich ihn an. Ich demüthige mich und sage zu ihm: Wesen aller Wesen, ich bin, weil du bist; ich erhebe mich zu meiner Quelle, wenn ich ohne Unterlaß über dich nachdenke. Der würdigste Gebrauch meiner Vernunft besteht darin, daß sie sich vor dir vernichte. Es ist Wonne für meinen Geist, es ist ein Zauber für meine Schwäche, mich von deiner Größe niedergedrückt zu fühlen." Das moralische Handeln des Menschen bedarf keiner positiv göttlichen Gebote und noch weniger einer göttlichen Gnade: „ich finde die Regeln und Grundsätze desselben mit unauslöschlichen Zügen in meinem Herzen eingegraben. Alles, was ich als gut erkenne, ist gut, und alles, was ich als bös erkenne, ist bös. Der Beste aller Casuisten ist das Gewissen ... es ist der wahre Leiter des Menschen, es ist der Seele das, was der Instinct dem Körper ist; wer dem Gewissen folgt, gehorcht der Natur und braucht keine Verirrung zu fürchten." Nachdem der Vicar in dieser Weise die Grundzüge seiner natürlichen Religion dargelegt, deren positiver Inhalt sich auf den Satz beschränkt, daß es irgend ein göttliches Wesen gebe, von dem aber Niemand weiß, was es eigentlich ist, gibt er im zweiten Theile seines Bekenntnisses eine Kritik der Offenbarung und legt die Gründe für und wider dieselbe dar: sein Standpunct ist auch hier der Skepticismus. Alle gegen die geoffenbarte Religion vorgebrachten Argumente laufen in der Behauptung zusammen, daß ihre historische Wahrheit sich nicht darthun lasse und daß die für dieselbe vorgebrachten Beweise unstichhaltig seien. „Ich betrachtete, sagt er, die Verschiedenheit der Secten, die auf der Erde herrschen und einander gegenseitig der Lüge und des Irrthums beschuldigen, ich fragte, welches ist die rechte? Jeder antwortete mir: die meinige, Jeder sagte zu mir: nur ich und meine Anhänger denken richtig; alle andern sind im Irrthume. Und woher wißt ihr, daß euere Secte die rechte ist? Weil Gott es gesagt hat. Und wer sagt dir, daß Gott es gesagt hat? Mein Pfarrer, der es sehr gut weiß. Er sagt mir, ich solle so glauben und ich glaube so, er versichert mich, alle diejenigen, welche anders sagen, lügen und ich höre sie nicht an ... Apostel der Wahrheit, sagt der Verfasser an einer andern Stelle, was hast du mir zu sagen, worüber ich nicht Richter wäre? Gott selbst hat geredet, höre seine Offenbarung! Gott selbst hat geredet, das ist ein starkes Wort. Und zu wem hat er denn geredet? Zu den Menschen. Und warum habe ich denn nichts davon gehört? Er hat andern Menschen aufgetragen, dir sein Wort zu überbringen. Ich verstehe: es sind also Menschen, die mir sagen werden, was Gott gesagt hat. Ich möchte doch lieber Gott selbst gehört haben; es hätte ihm nicht mehr gekostet, und ich wäre vor der Verführung gedeckt gewesen. Er sichert dich aber, indem er die Sendung seiner Boten beglaubigt. Wie denn dieß? Durch Wunder! Und wo sind diese Wunder? In Büchern. Und wer hat diese Bücher gemacht? Menschen. Und wer hat diese Wunder gesehen? Menschen, die sie bezeugen. Wie, immer menschliche Zeugnisse?

Immer Menschen, die mir berichten, was andere Menschen berichtet haben? Wie viel Menschen zwischen Gott und mir." In derselben leichtfertigen Weise verfährt er gegen die übrigen Beweise der christlichen Wahrheit — aber auch die Gründe für die Offenbarung legt er dar und dieß ist geschehen in der bekannten herrlichen Stelle über die innere Glaubwürdigkeit des Evangeliums und die erhabene Persönlichkeit Christi, eine Stelle, die der Erzbischof von Paris in seinem Hirtenbriefe, der Rousseaus Lehren verdammte, nicht umhin konnte, seinen Gläubigen zur Erbauung vorlesen zu lassen, die wir aber hier wegen ihrer Ausdehnung nicht beifügen können. Indessen können die in derselben aufgeführten Momente den Verfasser von der Göttlichkeit des Christenthums nicht überzeugen, er fügt unmittelbar bei: „trotz alle dem ist das Evangelium voll der unglaublichsten Dinge, voller Dinge, die der Vernunft widersprechen und die kein Verständiger weder begreifen noch annehmen kann. Was ist also zu thun mitten in diesen Widersprüchen? Man muß bescheiden und vorsichtig sein, mein Sohn: dasjenige stillschweigend in Ehren halten, was man weder verwerfen noch begreifen kann und sich vor dem großen Wesen beugen, welches allein die Wahrheit weiß. Dieß ist der unfreiwillige Skepticismus, in welchem ich geblieben bin." Daher recurrirt der Vicar wieder zu seiner natürlichen Religion, die er für vollkommen ausreichend erklärt: „ich habe die Bücher sämmtlich zugemacht. Ein einziges ist für Aller Augen offen: das Buch der Natur. In diesem großen und erhabenen Buche lerne ich ihrem göttlichen Urheber dienen und ihn anbeten. Keiner ist zu entschuldigen, der nicht darin liest, weil es eine für alle Menschen verständliche Sprache redet. Wäre ich auf einer wüsten Insel geboren, hätte ich nie einen andern Menschen als mich selbst gesehen, hätte ich nie erfahren, was vor Alters in einem Winkel der Erde (Palästina) geschehen: so würde ich, wenn ich nur meine Vernunft geübt und sie angebaut, wenn ich die unmittelbaren Seelenkräfte, die mir Gott gibt, recht angewendet, aus mir selbst ihn erkennen, ihn lieben, das Gute, das er will, wollen und um ihm zu gefallen, alle meine Pflichten haben ausüben können. Was wird mich alles Wissen der Menschen mehr lehren?" Von diesem Standpuncte aus anerkennt Rousseau zwar, daß die historischen Religionen für die Völker, welchen sie angehören, eine gewisse Berechtigung haben und daß Jeder verpflichtet sei, sie zu achten, macht aber doch in seinem Briefe an den Erzbischof von Paris den Vorschlag, aus denjenigen Fundamentallehren, die der jüdischen, christlichen und mohammedanischen Religion gemeinsam seien, eine Universalreligion zu bilden und darauf zu dringen, daß sie allmählig von Allen anerkannt werde. „Wenn Jemand gegen dieselbe lehrt, so werde er aus der Gesellschaft verbannt als ein Feind ihrer Grundgesetze." Vgl. über Rousseau's religiöse Ansichten seine Confessions an verschiedenen Stellen; die ausführliche Censure de la faculté de Théologie de Paris contre le libre intitulé: Emile ou de l'éducation bei Migne, Theolog. curs. complet. T. II. p. 1111 sqq. u. C. v. Raumer, a. a. O. S. 192 ff. — Die politischen Grundsätze des Bürgers von Genf, die bald nach seinem Tode so schrecklich sich verwirklichten, sind allgemein bekannt und in allen Staaten Europas mehr oder weniger zur Geltung gekommen. „Von Rousseau wurde im Gegensatze zu den Verderbnissen der bürgerlichen Gesellschaft ein ursprünglicher Naturstand der Gleichheit und Glückseligkeit geschildert, welcher durch Entstehung des Eigenthums und durch die von den Eigenthümern bewerkstelligte Einsetzung der Obrigkeiten zerstört worden sei, und dieß als ein Act der Täuschung, als ein an der Menschheit verübter Frevel bezeichnet. Die Gesetze, lehrt er, brachten Fesseln dem Schwachen und größere Stärke dem Reichen, sie zerstörten ohne Rückkehr die natürliche Freiheit; sie gaben dem Eigenthume und der Ungleichheit Dauer für immer; sie machten aus einer geschickten Anmaßung ein unwiderrufliches Recht; sie unterwarfen zum Vortheil einiger Ehrgeizigen das Menschengeschlecht für immer der Arbeit, der Knechtschaft, dem Elende. Bei weiterm Nachdenken über die Idee des

Staates und die vernunftmäßige Verfassung desselben ließ er nun zwar den Act, durch welchen die bürgerliche Gesellschaft entstanden sein sollte, als einen nothwendigen sich gefallen und bezeichnete denselben nach dem Vorgange der frühern Staatsphilosophen Hobbes, Algernon Sidney und Locke als einen Vertrag, welchen die Menschen im Naturzustande mit einigen aus ihrer Mitte zur Handhabung der bürgerlichen Ordnung gegen Uebertragung der obrigkeitlichen Macht geschlossen hätten; er entwickelte aber in seinem Werke vom geselligen Vertrage diese Annahme dahin, daß der Gesammtwille des Volkes, welcher den Obrigkeiten die Ausübung der Gewalt um des gemeinen Nutzens willen übertragen habe, fortwährend der Eigenthümer dieser Gewalt und folglich der eigentliche Oberherr sei; daß die Handlung, durch welche er die Regierung eingesetzt, weniger ein Vertrag mit den Regenten als ein Gebot für die Obrigkeiten sei, den Willen der Oberherrn zu vollziehen, daß die mit dieser Vollziehung Beauftragten nicht die Herren des Volkes seien, sondern dessen Diener, welche es nach Belieben ein- und absetzen könne; daß ihre erste Pflicht im Gehorsam gegen das Volk bestehe und daß sie bei Uebernahme der Verrichtungen, welche die Gesammtheit ihnen auflege, nur eine Allen obliegende Verpflichtung erfüllen, ohne das Recht zu haben, über die Bedingungen derselben zu streiten. Wenn das Volk eine Regierung eingesetzt und dieselbe einer Familie oder einem Stande erblich übertragen habe, so erzeuge dieß für den einen Theil keine Verbindlichkeit und für den andern kein Recht, sondern dieß sei nur eine vorläufige Form der Verwaltung auf so lange, bis es dem Volke gefallen werde, darüber anders zu verfügen. Die rechte Form des Staates sei die republicanische, die jedoch auch in einer repräsentativen Verfassung, wo das Volk seine Rechte durch Stellvertreter ausübe, nicht rein gefunden werde, sondern nur dann, wenn das Volk selbst unmittelbar, in eigener Versammlung, wie es bei den Griechen und Römern gewesen, die Gesetze gebe und über deren Handhabung wache. Die Erbmonarchie stellte er wegen Vorherrschaft der persönlichen Interessen des Fürsten und seiner nächsten Umgebungen, wegen der Schwierigkeiten, die zur Alleinherrschaft erforderlichen Talente und Tugenden in einem einzigen Menschen vereinigt zu finden, wegen der noch größern Seltenheit, daß die Natur mit dem Glücke bei der Geburt eines Thronerben zusammentreffe und wegen der für einen Königssohn stärker als für andere Menschen obwaltenden Gefahr der Verführung, als die mißlichste aller Staatsformen dar. Jedenfalls bestehe sie nur so lange, als der Fürst nach den Gesetzen regiere und keine unumschränkte Gewalt sich anmaße. Sobald er diese Bedingung überschreite, sei der Gesellschaftsvertrag gebrochen und allen Bürgern ihre natürliche Freiheit zurückgestellt, in welcher es keine Pflicht zu gehorchen gebe. In dem Augenblicke, in welchem das Volk sich rechtmäßig als obrigkeitliche Körperschaft versammle, höre jede Gerichtsbarkeit der Regierung auf, die vollziehende Gewalt sei außer Thätigkeit gesetzt und die Person des letzten Bürgers so heilig und unverletzlich als die des ersten Monarchen, weil da, wo der Inhaber der Gewalt anwesend sei, es keines Stellvertreters bedürfe" (A. Menzel, Gesch. der Teutschen XII. 2. S. 36 ff.). Diese Rechtstheorie war einer der Haupthebel der französischen Revolution — sie lieh dem in der Tiefe des Volkes gährenden Ingrimme gegen die höhern Stände Worte und Richtung, es bedurfte nur eines kleinen äußern Anstoßes, um die Ideen von „Freiheit, Gleichheit, Volkssouveränetät", blutig zu verwirklichen, den Mandatar des Volkes, Ludwig Capet, im Namen der beleidigten Nation hinzurichten und alle Diejenigen aus dem Wege zu räumen, die dem „Volkswillen" entgegenstanden. Wirklich auch war Rousseau der Abgott aller „Patrioten" und Blutmenschen, sie trugen seine Gebeine in's Pantheon und seinen Contrat social nannten sie ausdrücklich den „Pharus der Revolution", von ihm borgten sie ihre Schlagworte und beriefen sich hundertfach auf seine Auctorität, um ihre Gesetze und Maßregeln durch sie zu heiligen. Vgl.

über die politischen Ansichten Rousseau's: Fr. v. Raumer, Geschichtl. Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat und Politik, Leipzig 1832. S. 80 ff. — Wie die religiösen und politischen Ansichten Rousseau's in den weitesten Kreisen Anerkennung fanden und alsbald sich verwirklichten, so haben auch seine pädagogischen Grundsätze auf Mit- und Nachwelt den entschiedensten Einfluß geübt: er ist der eigentliche Begründer der philanthropistischen Erziehungsmethode, deren Resultate in der Geschichte seit 1789 vor Augen liegen und noch heute überall sichtbar sind. Rousseau hat seine Erziehungsmaximen in dem berühmten Werke: Emile ou de l'éducation niedergelegt. Dasselbe enthält kein eigentliches pädagogisches System — „mein System, sagt er, ist der Entwicklungsgang der Natur": er verfolgt die natürliche Entwicklung seines Zöglings von Stufe zu Stufe und zeigt, was auf jeder derselben vom Erzieher zu geschehen habe. Das erste Buch des Emil spricht von der Erziehung des neugebornen Kindes bis zu dem Zeitpunct, wo es sprechen lernt, das zweite Buch begreift seine Erziehung bis in's zwölfte Jahr, das dritte schließt mit dem Beginne des fünfzehnten Jahres und das vierte führt den Zögling bis zur Zeit des Heirathens, endlich im fünften Buche wird Sophie, Emils Frau, und deren Erziehung geschildert. Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Werk treffliche Gedanken und Vorschläge enthält, die von einer tiefen Menschenkenntniß des Verfassers zeugen und namentlich der Ueberbildung seines Jahrhunderts gegenüber sehr wohlthätig wirkten, aber ebenso gewiß ist auch, daß es unzählige Irrthümer und Paradoxien in sich schließe, die consequent durchgeführt für Familie und Gesellschaft gleich verderblich wirken müssen. Rousseau's Pädagogik ist der getreue Reflex seiner religiösen und politischen Grundsätze: wie er eine göttliche Offenbarung läugnet und selbst seine Naturreligion auf das Minimum irgend eines unbekannten göttlichen Wesens reducirt und wie er in politischer Beziehung den rohen Naturstand der Menschen als Ideal eines glücklichen Volkes preist, so besteht ihm auch die Aufgabe der Erziehung lediglich darin, durch freie Entwicklung der angebornen Kräfte einen Naturmenschen zu bilden, der losgetrennt von Gott und seinen Mitmenschen nur für diese Erde lebt und darauf angewiesen ist, nur für sich selbst zu sorgen — ohne Religion und höhere Bildung, ohne gesellige Tugenden und Liebe zum Nächsten, „ein französirtes Karaiben — oder karaibisirtes Franzosenkind." Den obersten Grundsatz dieser Erziehungsweise hat Rousseau gleich an die Spitze seines Werkes gestellt, das mit den Worten beginnt: „Alles ist gut, was aus der Hand des Schöpfers hervorgeht, Alles artet aus unter den Händen des Menschen." Jeder Mensch ist von Natur aus gut — eine Erbsünde gibt es nicht: „es gibt keine ursprüngliche Verkehrtheit im menschlichen Herzen; es ist nicht ein einziges Laster im Herzen, von welchem man nicht nachweisen könnte, wie und auf welchem Wege es in dasselbe gekommen ist. Die einzige angeborne Leidenschaft ist Selbstliebe, welche von Natur gutartig ist." Daher hat die Erziehung statt wie bisher positiv auf den Zögling einzuwirken, bloß dafür zu sorgen, daß seine natürlichen Kräfte und Anlagen sich frei entwickeln und in dieser freien Entwicklung durch äußere Hindernisse nicht gehemmt werden: „was soll man thun, sagt er, um einen Naturmenschen zu bilden? Viel, ohne Zweifel, nämlich verhindern, daß etwas gethan werde." Ein Hauptgewicht legt Rousseau's Pädagogik auf Ausbildung des Körpers zur Gesundheit und Kraft: „der Leib muß Kraft haben, um der Seele zu gehorchen; je schwächer er ist, um so mehr befiehlt er, je stärker, um so mehr gehorcht er. Die Arzneikunst macht uns niederträchtig, heilt sie auch den Leib, so tödtet sie doch den Muth. — Mäßigkeit und körperliche Arbeit vertreten die Medicin. Aerzte mit Recepten, Philosophen mit Präcepten, Priester mit Ermahnungen machen das Herz feig und sind die Ursache, daß man das Sterben verlernt. Von Natur leidet der Mensch standhaft und stirbt in Frieden." Die Forderung, daß der Leib ausgebildet werde, ist an sich gewiß nur zu billigen, aber die Art und Weise, wie sie von Rousseau und seiner Schule

verstanden wird, führt zum Extrem: der Leib wird ausgebildet auf Kosten der höhern und edlern Kräfte des Geistes und die alte Wahrheit außer Acht gelassen, daß der Leib nicht bloß der Pflege, sondern auch der Zügelung bedürfe, sonst geräth die Vernunft in die Sclaverei seiner Begierden und Leidenschaften, er befiehlt statt zu gehorchen. Der Satz, daß ein starker Leib der Seele gehorche und ein schwacher ihr befehle, ist nicht allgemein, wie Rousseau die Sache hinstellt, sondern nur dann wahr, wenn er im Dienste des Geistes stark oder durch Verzärtelung, Verwöhnung, Ausschweifung &c. schwach geworden ist. In Betreff der intellectuellen Bildung tadelt Rousseau mit Recht die unverständige Methode, die Kinder schon in ihren frühesten Jahren durch den verschiedenartigsten Unterricht zu quälen und sie körperlich und geistig zu verkrüppeln; wenn er aber die Aufgabe der intellectuellen Bildung lediglich dahin bestimmt, die Kinder nichts Positives zu lehren, sondern bloß ihre Kräfte anzuregen, damit sie das, was sie zu wissen nöthig haben, selbst finden und aus sich selbst produciren; wenn er sagt: „der Zögling soll nichts wissen, weil ihr es ihm gesagt, sondern weil er es begriffen hat, er lerne die Wissenschaft nicht, sondern er erfinde sie“, so verfällt er offenbar in das entgegengesetzte Extrem, dessen Folgen noch weit verderblicher sind. Der in dieser Weise erzogene Mensch wird wirklich glauben, Alles selbst gefunden zu haben, er wird den maßlosesten Hochmuth und Wissensdünkel zur Schau tragen, verbunden mit Undankbarkeit gegen den Lehrer, dem er ja eigentlich nichts verdankt, er wird, wenn er nichts Positives zu lernen hat, auch nie zu tüchtigen Kenntnissen gelangen und seine Vielwisserei, die im Grunde nichts weiß, seine seichte Oberflächlichkeit, die Alles vornehm bekrittelt, wird der ächten, kernhaften Wissenschaft unzugänglich und eben darum feind sein. Die modernen Rabulisten und Besserwisser, die Reformers und Weltverbesserer, die ewigen Tadler und Kritiker alles Bestehenden, das sie zerstören, ohne zu wissen, was an seine Stelle zu setzen, sind in Rousseaus Schule gebildet worden. Zu diesem Resultate seiner Pädagogik trägt aber noch ein anderer Punct wesentlich bei, den er gleichfalls bis zum Extreme getrieben hat: nach seiner Ansicht ist nämlich auch der Wille des Menschen von Natur gut und unverdorben, es bedarf daher keiner Unterwerfung des Zöglings unter die höhere Auctorität des Erziehers, vielmehr soll der erste angewiesen werden, nur das zu thun, was ihm zusagt und was er selbst als vernünftig erkannt hat: „das Kind, sagt er, thue nichts auf's Wort; ihm ist nur das gut, was es selbst als gut erkennt. Ihr raubt ihm durch euere Weise den Mutterwitz, ihr gewöhnt es, sich immer leiten zu lassen, nur eine Maschine in Anderer Händen zu sein. Vom Kinde Gelehrigkeit verlangen, heißt verlangen, daß es erwachsen leichtgläubig werde und sich am Narrenseil führen lasse. Es hilft nichts, dem Knaben zu sagen: man befehle ihm etwas zu seinem eigenen Besten, später werde er das einsehen. Das heißt jedem Schwärmer, Charlatan und Betrüger in die Hände arbeiten, welcher den Knaben in spätern Jahren in sein Netz locken will.“ Was die Folge einer solchen Erziehung sein werde, leuchtet ein: es wird in dem Zöglinge, der nie einen Gehorsam gekannt, der von jeher gewohnt war, nur dem eigenen Willen zu folgen, die unerträglichste Herrschsucht und der unausstehlichste Eigensinn gepflegt, jede Ehrfurcht und Achtung vor der Auctorität wird systematisch erstickt, es werden unruhige Köpfe gebildet, die mit keinem der bestehenden Verhältnisse zufrieden sich selbst und Andern zur Qual die gefährlichsten Feinde der gesellschaftlichen Ordnung sind. Da Rousseau — dieß ist ein weiterer Zug seiner Pädagogik — nur Naturmenschen bilden will, die Natur ihm aber nur das Reich der Materie war, so haben in seinen Augen nur jene Kenntnisse und Geschicklichkeiten einen Werth, die auf das Materielle gerichtet sind, das Höhere und Geistige ist ihm werthlos. Ueber den Werth oder Unwerth der Kenntnisse entscheidet die Frage: was nützt es? „Dieß ist das geheiligte Wort, welches zwischen Lehrer und Schüler alles Thun mißt, es ist die Frage, mit welcher jener eine Menge unnützer Fragen des Schülers zurück-

weist, aber auch die, welche der Schüler gelegentlich an den Lehrer richtet." Hiemit ganz übereinstimmend, sagt er weiter: „Der Lehrer besuche mit dem Zöglinge die Werkstätten, lasse ihn selbst Hand anlegen, wodurch er Alles besser verstehen lernt, als durch vieles Erklären. Er lerne zugleich die wahrhaft nützlichen Handwerker höher achten, als die in der Welt mehr geschätzten sogenannten Künstler. Ein Schlosser soll ihm höher stehen, als ein Goldschmied. Steinschneider, Vergolder sind in seinen Augen Tagediebe, welche sich mit unnützen Spielereien beschäftigen, selbst Uhrmacher gelten ihm wenig. Er würdigt alle menschlichen Arbeiten, und ebenso alle Naturerzeugnisse, je nachdem sie zu seinem Nutzen, seiner Sicherheit und zu seinem Wohlbefinden beitragen: Eisen hält er viel höher als Gold, Glas höher als den Diamant." Diese, ohne Zweifel, seinen Wilden abgelernte Anschauungsweise hat auch ihre Früchte getragen: nach der Theorie der französischen Revolution sind die Ackerbauer, Tagearbeiter, Handwerker die ehrwürdigsten Glieder der menschlichen Gesellschaft — die Inhaber und die Vertreter der geistigen Interessen stehen auf der untersten Stufe, sie sind für die Gesellschaft völlig unnütz und als Aristocratie des Wissens aus derselben zu entfernen. Es ist daher von Rousseaus Standpunct nur consequent, wenn seinem Emil alle höheren, wahrhaft humanen Wissenschaften fremd bleiben: in seinem fünfzehnten Jahre hat er noch keine Spur von geschichtlichen Kenntnissen, er weiß nichts von Philosophie und Moral, ja er weiß zu dieser Zeit noch nicht einmal, „ob er eine Seele habe, vielleicht erfährt er es noch im achtzehnten Jahre zu frühe . . . Gesellschaftliche Tugenden fehlen ihm gänzlich; er betrachtet sich ohne Rücksicht auf Andere, es ist ihm recht, daß Andere nicht an ihn denken. Er macht an Niemanden Anforderungen und glaubt Niemanden etwas schuldig zu sein. Allein in der Gesellschaft stehend, rechnet er nur auf sich selbst und kann es mehr, als Andere seines Alters." — Was den Unterricht in der Religion betrifft, so ist nach Rousseaus Ansicht das Kind für denselben absolut unfähig — es vermag die Gottheit nicht zu begreifen, daher läßt er seinen Emil „vor dem achtzehnten Jahre um Gottes willen nichts von Gott hören." Die biblische Geschichte und der gewöhnliche katechetische Unterricht ist Kindern gegenüber baarer Unsinn: „wenn ich, sagt er, ein getreues Bild von widerwärtiger Dummköpfigkeit malen wollte, so würde ich einen Pedanten zeichnen, der Kinder den Katechismus lehrt; sowie ich, wenn ich ein Kind närrisch machen wollte, es anhalten würde, das zu erklären, was es sagt, wenn es mir seinen Katechismus herbetet. . . . Wenn ein Kind sagt, es glaube an Gott, so ist es nicht eigentlich Gott, an den es glaubt, sondern Peter oder Jacob, die ihm sagen, es gebe etwas, das man Gott nenne . . . Die Kinder Geheimnisse lehren, die sie nicht begreifen, heißt nichts anderes, als sie frühzeitig zum Lügen anzuhalten." So urtheilt Rousseau über den christlichen Religionsunterricht: auf welch' großartiger Verkennung der kindlichen Seele diese Anschauung beruhe, braucht nicht des Nähern dargelegt und ebenso wenig ausgeführt zu werden, welches die Folgen davon sein müssen. Der religiöse Unterricht, den der achtzehnjährige Emil empfängt, bezieht sich bloß auf die natürliche Religion; was Rousseau über das positiv Christliche sagt, beschränkt sich auf die Worte: „in welcher der (bestehenden) Religionen werden wir ihn erziehen? Welcher Secte wollen wir den Menschen der Natur zugesellen? Die Antwort, däucht mich, ist einfach: weder dieser noch jener! aber in den Stand wollen wir ihn setzen, diejenige zu wählen, zu welcher der beste Gebrauch seiner Vernunft ihn führen muß," das heißt wohl: äußerlich wird er sich irgend einer christlichen Confession anschließen, im Innern aber alle verachten und sich mit der Naturreligion begnügen. — Vergl. über Rousseaus pädagogische Grundsätze: C. v. Raumer, a. a. O. S. 204 ff. und Mast, tübing. theolog. Quartalschrift 1847. S. 414 ff. und 1848. S. 405 ff. [Kober.]

Rubeanus, s. Crotus.

Ruben (רְאוּבֵן (sehet einen Sohn), LXX. Ῥουβήν, Vulg. Ruben) hieß der

älteste Sohn Jacobs, der erste von der Lea, weil diese bei seiner Geburt sagte: Angesehen hat Jehova mein Elend, denn jetzt wird mich lieben mein Mann (Genes. 29, 32.). Er wurde Urheber und Haupt des nach ihm genannten israelitischen Stammes Ruben, und hatte vier Söhne, Hanoch, Pallu, Hezron und Carmi (Genes. 29, 32. Num. 26, 5 f.), deren Nachkommen sich in vier Geschlechter (Hanochiten, Palluiten, Hezroniten und Carmiten) theilten und schon unter Moses zunächst 46,500 (Num. 1, 21. 2, 11.), etwas später jedoch nur 43,730 waffenfähige Männer zählten (Num. 26, 7.). Im Segen Jacobs wird ihm Vorzug an Würde und Macht, aber auch ungestümes Wesen zugeschrieben, weil er das Bett seines Vaters bestiegen und entweiht (Genes. 49, 3 f.) und Bilha, die Magd Lea's, beschlafen hatte (Genes. 35, 22.). Im Segen Moses heißt es zwar: Es lebe Ruben und sterbe nicht, wird jedoch sogleich hinzugefügt, aber seine Männer seien zählbar (Deut. 33, 6.). Als seine Brüder damit umgingen, Joseph zu tödten, war er dagegen, und bewirkte durch sein Zureden, daß er nur in eine Grube geworfen und dann an ismaelitische Kaufleute verkauft wurde (Genes. 37, 13 ff.). Weiteres ist über seine Person nicht bekannt, und was im Testament der zwölf Patriarchen über sein Verbrechen mit Bilha und seine nachherige Reue und Buße berichtet wird, ist fabelhaft (cf. A. Fabricius, codex pseudepigraphus vet. Testamenti. I. 519 sqq.). Noch weniger Beachtung verdient die thalmudistische Deduction, wonach Ruben keine Schuld auf sich geladen, sondern nur den Fehler begangen hätte, das Bett seines Vaters in Unordnung zu bringen und ihn dadurch zu beleidigen, da doch der klare Schrifttext etwas ganz anderes sagt (cf. J. Chr. Wagenseilii Sota etc. p. 118 sqq.). Seinen Landesantheil erhielt der Stamm Ruben noch zu Moses' Lebzeiten östlich vom todten Meer und Jordan (Num. 32, 1 ff. 34, 14. Jos. 1, 14.), nördlich vom Flusse Arnon, der die Grenze gegen Moab bildete (Num. 21, 13. Deut. 3, 16.), und südlich vom Stamme Gad (Deut. 3, 12. 16.); gegen Osten hatte das Gebiet keine bestimmte Grenze, sondern verlief sich in das wüste Arabien. Unter Josua zogen die Rubeniten, der früher übernommenen Verpflichtung gemäß, über den Jordan und unterstützten die übrigen Stämme in den Kriegen gegen die Canaaniter (Num. 32, 16 ff. Jos. 22, 1 ff.). Zur Zeit der Richter jedoch scheinen sie sich an den Befreiungskriegen der Israeliten nicht mehr im gehörigen Grade betheiligt zu haben. Bei der Trennung des Reiches nach Salomo's Tod wurde das Stammgebiet Ruben ein Theil des Reiches Israel. Zur Zeit Jesu's wurde es von den Syrern verheert (2 Kön. 10, 33.). Später wurden die Rubeniten gleich ihren nördlichen Nachbarn von den Assyriern unter Phul und Tiglath-Phileser bedrängt und in großer Anzahl in's assyrische Land abgeführt (1 Chron. 5, 26.); bei der Zerstörung Samariens endlich durch Salmanassar traf auch sie das gleiche Schicksal mit den übrigen Angehörigen des Reiches Israel. [Welte.]

Rubens, s. Malerei.

Rubricae directivae, praeceptivae. Es ist die Frage, ob die rituellen Vorschriften der Kirche, wie sie namentlich im Rituale und Missale enthalten sind, — rubricae genannt von dem rothen Druck, der sie auszeichnet — nur directiver Natur seien, d. h. bloß einen Rath enthalten, wie die heiligen Functionen auf eine erbauliche Weise vorgenommen werden sollen, oder vielmehr präceptiver Natur, oder ob sie unter einer Sünde verpflichten? — Die Ansichten der Theologen über diese Frage sind sehr getheilt. Die Einen wollen nur directive Rubriken gelten lassen, eine Ansicht, die sich gegenüber der unbestreitbaren Thatsache, daß die Rubriken oft von den zur Administration der Sacramente wesentlichsten Dingen reden, unmöglich halten läßt. Die Andern behaupten, daß alle Rubriken präceptiver Natur seien, indem sie sich auf die Bulle Pius V. stützen an der Spitze des Missale, worin es heißt: „mandantes et districte omnibus et singulis praecipientes in virtute s. obedientiae" ..... Und zwar sollen sie nach dieser Ansicht an und für sich sub gravi verbinden, sofern nicht die Geringfügigkeit der Sache ihre Uebertretung zu einem

bloßen veniale mache. Die dritte Ansicht, welche unter Andern von Gavanti vertreten ist, hält dafür, daß einige Rubriken präceptiver, andere wieder directiver Natur seien. Zu jenen sollen diejenigen gehören, bei welchen beigesetzt ist „graviter peccat“ (d. h. der Uebertreter), oder die sonst vom canonischen Rechte oder durch die Gewohnheit (eingeführt), vorgeschrieben seien, wie z. B. jene, welche die Integrität des Opfers, die Materie und Form des Sacraments, das Fasten, die hl. Geräthschaften und Kleider betreffen. Andere seien bloß directiver Natur, z. B. die, welche das Gebet vor und nach der Messe betreffen, die Zahl der Collecten, die Waschung der Hände, die Kniebeugungen und Kreuze u. s. w. Weiterhin gehen aber die Verfechter dieser Ansicht darin auseinander, daß die einen von den präceptiven Rubriken behaupten, sie verpflichten sub gravi, von den directiven, sie verbinden sub levi; während die andern so unterscheiden, daß die präceptiven unter einer Sünde verpflichten, die directiven aber nur einen Rath enthalten. Die vierte Ansicht, für welche die größten theologischen Auctoritäten und neuerdings der hl. Liguori sprechen, unterscheidet die Rubriken, welche während der hl. Opferhandlung beobachtet werden, von denen, welche sich auf das Verhalten außer, d. h. vor und nach derselben beziehen; jene seien präceptiver, diese directiver Natur. Mit Grund beruft sie sich auf den Canon des Tridentinum (sess. 7 can. 13): „Si quis dixerit approbatos Ecclesiae ritus in solenni sacramentorum administratione adhiberi consuetos aut contemni aut sine peccato a ministris omitti, aut in novos alios... mutari posse, anathema sit“ und auf die Bulle P. Pius V.: mandantes et omnibus districte praecipientes in virtute s. obedientiae, ut missam juxta ritum, modum et normam in missali praescriptam decantent ac legant.... neque in missae celebratione alias cerimonias vel preces addere vel recitare praesumant.“ Die zweite der aufgestellten Ansichten läßt sich so wenig als die erste halten, weil es einleuchtend ist, daß Rubriken, welche während des Messelesens beobachtet werden sollen, doch nicht einen bloßen Rath ertheilen wollen, von directiven Rubriken zu reden aber, welche unter einer, wenn auch nur läßlichen Sünde verpflichten, einen Widerspruch enthält. So hat man denn alle Ursache, der vierten Ansicht beizupflichten, welche in Beziehung auf das, was während der hl. Opferhandlung zu beobachten, nur präceptive Rubriken gelten läßt, alle andern aber als directiv betrachtet. Die Beobachtung der Rubriken während des hl. Opfers gehört nothwendig zu jener „exterior devotionis ac pietatis species“, womit dasselbe nach der Forderung des Conciliums von Trient begangen werden soll; die leichtsinnige oder geflissentliche Vernachlässigung der Rubriken gehört in das Capitel jener „irreverentia, quae ab impietate vix sejuncta esse potest“ (Trid.). Welche Rubriken nun aber von den präceptiven sub levi oder sub gravi verpflichten, darüber findet man bei den Moralisten und Casuisten weitläufige Auskunft; es versteht sich, daß die den Canon betreffenden Rubriken einer besondern Aufmerksamkeit gewürdigt werden müssen. Vergl. dazu den Art. Ordo Romanus. [Mast.]

Rubricistik. Die Schriftsteller, welche die Rubriken der liturgischen Bücher commentiren, werden Rubricisten genannt, das Fach, in dem sie arbeiten, heißt Rubricistik. Die ausgezeichnetsten Namen auf diesem Gebiete sind: Gavanti, Merati, Quarti, Lohner, Cavalieri, Bauldry, Romsées u. s. w.; die Werke derjenigen, welche Auszüge aus diesen großen Rubricisten gemacht haben, sind Legion. Wenn man einerseits die Beschaffenheit der Rubriken in's Auge faßt, die bei aller Präcision doch noch manchem Zweifel über die Art und Weise, wie sie verwirklicht werden sollen, Raum geben, andererseits die Heiligkeit und Ehrwürdigkeit der Culthandlungen in's Auge faßt, auf die ganz besonders das apostolische „omnia secundum ordinem fiant in ecclesia“ angewendet werden muß, so kann man das hohe Verdienst eines tüchtigen Rubricisten nicht verkennen, wenn auch vielleicht zugegeben werden muß, daß ein zu minutiöses Detailliren anstatt der bezweckten Klarheit Verwirrung bringt. Der überall wieder erwachte kirchliche Sinn hat auch der

Rubricistik eine größere Aufmerksamkeit zugewendet, als dieß bisher der Fall gewesen, und mit Recht werden die Schriften der oben genannten Männer wieder mit Eifer studirt.

Rudolph I., als Graf von Habsburg und Kiburg, Landgraf im Elsaß, in seinem 56sten Lebensjahre den 29. Septbr. 1273 durch einstimmige Wahl zum teutschen Könige erkoren, sollte nach dem Willen des edeln Papstes Gregor X., der Churfürsten und der ganzen, an den Rand der Verzweiflung gebrachten teutschen Nation der Unseligkeit der durch den Verfall des römisch-teutschen Kaiserthums im Kampfe der Hohenstaufen gegen die Kirche herbeigeführten politischen Zustände abhelfen. Aus einem in die ersten Zeiten teutscher Geschichte zurückreichenden fürstenmäßigen Geschlechte entsprossen, von Hause aus mit nicht unbedeutender Macht am Rheine und im Burgund, im obern Elsaß und in Schwaben ausgestattet, zwar einst als eifriger und hochgeschätzter Anhänger der Partei seines Taufpathen Kaiser Friedrich II. in eine Reihe von Fehden verwickelt und endlich mit dem Banne belegt, nachher aber in durchaus unabhängiger Stellung zwischen den Parteien der Waiblinger und Welfen von beiden geachtet, aus der Raschheit einer mitunter unbesonnenen und gewaltthätigen Jugend mit dem Rufe eines frommen und biedern, klugen und kräftigen, tapfern und kriegskundigen Mannes in das reifere Alter übergegangen, wurde Rudolph, hauptsächlich auf Empfehlung des von einem Geleite nach Italien her mit ihm bekannten Erzbischofs Werner von Mainz, für hinlänglich stark, erfahren und erprobt gehalten, das von den Churfürsten ihm zu steckende Ziel, die Wiederherstellung des gesetzlichen Zustandes im Reiche, zu erreichen. Eintracht mit der Kirche — war als einziges Mittel dazu allgemein anerkannt! Gregor X. hatte selbst eifrigst einer neuen zwiespaltigen Wahl entgegengearbeitet und die Absichten Frankreichs auf die Stelle des verstorbenen Gegenkönigs Richard von Cornwall abgewendet; als jetzt Rudolph auf dem Concilium zu Lyon Achtung der Rechte der Kirche eidlich zusagen ließ, brachte er den andern immer ungestümer nach der Kaiserkrone begehrenden und durch seine Verbündeten mächtigen Prätendenten, König Alfons von Castilien, der übrigens das Reich noch nie betreten, bei einer Zusammenkunft zu Beaucaire (Mai 1275) endlich mit ernsten Drohungen zum Verzicht, und trat dem allein noch Rudolphs Anerkennung verweigernden mächtigen Könige Otakar von Böhmen, als dieser unter lockenden Anerbietungen für das heilige Land die unter dem Widerspruche seiner Gesandten erfolgte Wahl eines „armen Grafen“ zum teutschen Könige für ungültig erklärt haben wollte, während Gregor Rudolphs Krönung noch im J. 1274 vornehmen zu können sehnlichst wünschte, so entschieden entgegen, daß die Güter der Kirche in Otakars Landen dessen Zorn fühlen mußten. — So konnte Rudolph die ersten Jahre seiner Regierung auf die dringend nothwendige Anbahnung einer Heilung der aufgelösten Rechtszustände und Wiedergewinnung des in der kaiserlosen Zeit zersplitterten Reichsgutes, des Erbes seiner Nachfolger an der Spitze des teutschen Wahlreiches, im Westen verwenden. Dabei war das Jahr 1245, als die Zeit der Absetzung Friedrichs II. durch das Lyoner Concil, das Normaljahr; künftiger Willkür sollte das gesetzliche und durch sogenannte „Willebriefe“ geübte Bewilligungsrecht der Churfürsten vorbeugen. Bei den um dem Reiche entzogene Güter und vorenthaltene Lehen belangten Königen von Sicilien (wegen Toscana) und von Frankreich, wie bei dem Grafen von Savoyen, trat der Papst vermittelnd ein; als aber Rudolph gegen Otakar von Böhmen und Mähren, welcher der mächtigste Fürst seiner Zeit war, nachdem er theils in Güte, theils mit List und Gewalt von dem Erbe der mit Friedrich dem Streitbaren im Mannsstamme ausgestorbenen Babenberger Oestreich und Steier, und bald darauf gegen den rechtmäßigen Erben Kärnthen, Krain und die windische Mark an sich gebracht, die Ungarn niedergekämpft und zum Denkmal seines Triumphes über die heidnischen Preußen die Stadt Königsberg unter ihnen gegründet, deßhalb auch die nach Richards Tod ihm angetragene teutsche Königskrone stolz ausgeschlagen hatte, um die Chur-

fürsten fühlen zu lassen, daß nirgends außer Böhmen für sie ein starkes Haupt zu finden sei — endlich als einen Fürsten des Reiches handelte, standen ihm neben seinen Verwandten, namentlich dem Grafen Meinhart von Tyrol, dem Hohenzoller Burggrafen Friedrich von Nürnberg, dem Churfürsten Ludwig von der Pfalz, wieder, wie überhaupt immer, die geistlichen Fürsten, besonders die östlicher gelegenen, mit dankbar anerkannter opferwilligen Treue zur Seite. Da Otakar die von Rudolphs erstem Reichstage zu Nürnberg (Novbr. 1274) und von dem Hoftage zu Augsburg (Mai 1275) ihm anberaumten Fristen, zu huldigen, wegen Böhmen und Mähren sich belehnen zu lassen und die neuen Erwerbungen an das Reich herauszugeben, unter Protestationen gegen Rudolphs Wahl und Rüstungen zu gewaltiger Gegenwehr trotzig verstreichen ließ, traf ihn den 24. Juni 1276 die Reichsacht, welche zu vollziehen und damit eine Lebensfrage für seine königliche Würde zu lösen, Rudolph selbst mit geringer Macht vom Rheine aufbrach. Der Abfall des ihm verbündeten Bayernherzogs und der unzufriedenen Landherren und Städte in seinen neuen Ländern, die drohende Stellung der Ungarn, Unruhen in Böhmen selbst und Rudolphs rascher Zug bis vor das gut böhmisch-gesinnte Wien brachen Otakars Zuversicht; er unterwarf sich den Forderungen des Reichs und verzichtete durch den Frieden im Lager vor Wien (11. Novbr. 1276) auf Oestreich, Steier, Kärnthen, Krain, die Mark, Eger und Portenau, welche Länder Rudolph selbst für das Reich in Verwaltung nahm. Ein doppelter Ehebund zwischen Kindern beider Könige sollte den Frieden sichern, über dessen Vollzug es aber bald zu neuen Reibungen und endlich zur Wiedereröffnung des Krieges von Seite Otakars kam, als dieser sich selbst wohl gerüstet, seinen Gegner aber von aller Reichsmacht entblößt und durch geheime Umtriebe um die Aussicht auf ergiebige Reichshilfe gebracht wußte. Außer dem Hilfsheere der Ungarn war es ein kleines Häuflein besonders Getreuer, man möchte sagen, Rudolphs Hausmacht, gegen das der tapfere Böhmenkönig in der Schlacht auf dem Marchfelde (26. Aug. 1278) Sieg und Leben verlor. Gebannt ob seiner stolzen Gewaltthaten fand er erst im J. 1303 sein Grab. Um Otakars Sohn, Wenzel II., dessen Erbe sich schnell unterwarf, durch die Willkür der vormundschaftlichen Regierung des Markgrafen Otto von Brandenburg aber bald in die ärgste Zerrüttung gerieth, nahm sich Rudolph väterlich an, und auch später verknüpfte ihn nicht so fast ein dreifaches Eheband, als persönliches Wohlwollen mit dem Böhmen. — Als Rudolph nach fünfjährigem Walten Oestreich für immer verließ, blieb sein Erstgeborner, Graf Albrecht, als Reichsstatthalter zurück. Den 27. Dec. 1282 erhielten auf Grund der churfürstlichen „Willebriefe“ die hiemit zu Reichsfürsten erhobenen Grafen Albrecht und Rudolph die von Otakar an das Reich gebrachten fünf Fürstenthümer (von denen aber Kärnthen, dessen von Rudolph belehnter Erbe, Herzog Philipp, vor dem Antritte gestorben war, im J. 1286 auf Meinhart, Grafen von Tyrol, ihren Schwager überging) zu Lehen, doch so, daß, nach dem Wunsche jener Länder, Albrecht allein regiere, Rudolph, ohnehin auf das Habsburgische Erbe verwiesen, eventuell mit Geld entschädigt werde. Mit dieser aus erledigten Reichslanden geschaffenen neuen, ächtteutschen Macht hatte Teutschland ein starkes Bollwerk im Osten gewonnen, dessen schnell wachsendes Gewicht der teutschen Geschichte sofort eine neue Richtung gab; in dem Streben nachfolgender Könige, sich eine Hausmacht zu schaffen, erscheint dagegen bloß persönliches Bedürfniß. — Im Osten glaubte Rudolph nun seine Aufgabe erfüllt zu haben, obgleich Albrecht, dessen Belehnung mit Ungarn als einem durch den Tod des Königs Ladislaus heimgefallenen angeblichen Reichslehen bei dem Widerstreben der Nation und den billigen Zweifeln des päpstlichen Stuhles keine weitere Frucht trug, bald auch mit anderen Nachbarn und der eigenen willkürlich wieder um die ihr kaum verliehene Reichsfreiheit gebrachten Hauptstadt Wien in Conflicte gerieth. Seit dem Mai 1281 entwickelte er, fast durch alle teutschen Gauen wandernd, überall zeitweisen Landfrieden (denn an einen ewigen und allgemeinen war noch immer nicht zu denken!)

gebietend und handhabend, bis in den höchsten Norden des Reiches, wo er die keimende Macht der Hanse und andererseits den gerade mit der Bezwingung Preußens an's Ziel gelangten Teutschorden wenigstens mit Privilegien und Freiheiten stärkte, in zahlreichen und erbitterten Irrungen und Fehden zwischen Fürsten, Herren und Städten Frieden vermittelnd und Recht sprechend, auch dem Geringsten auf seinem Richterstuhle zugänglich, die Landfriedensbrecher ohne Rücksicht auf ihre adeligen Namen in Schwaben und am Rheine, in Thüringen (wo er über 60 Raubburgen auf Einem Zuge brach und 29 Raubritter bloß am 20. Dec. 1289 vor den Thoren Erfurts enthaupten ließ) und anderen Orten mit eiserner Strenge strafend, — während seiner letzten zehn Lebensjahre eine Thätigkeit, welche die ungewöhnlich schweren Auflagen für seine Kammer verschmerzen ließ, und ihn zum Lieblinge des aus schwerer Noth aufathmenden Volkes machte. Daher der Kranz freundlicher Sagen um sein Haupt! obgleich die glänzende Hoheit der Hohenstaufen noch nicht vergessen war, wie schon der große Anhang jenes im J. 1285 als der todtgeglaubte Friedrich II. am Rheine aufgetretenen Betrügers beweist, dessen Bestrafung den König einen Kriegszug vor Wetzlar kostete. — Man stellt sich irrig unter Rudolph gemeinhin einen Mann von hausbackenem Verstande vor, der vor hohen Plänen sich sorgfältig gehütet habe. Rudolph hatte über dem Osten die Bedeutsamkeit des Westens und des Südens auch nicht vergessen. Seine Bemühungen um den Clerus und die Städte Schwabens galten nicht nur der Wiedergewinnung entzogenen Reichsgutes und Handhabung des von den schwäbischen Grafen und Herren, die seit dem Falle der Hohenstaufen Reichs- und Herzogsgut verschlungen und dem Könige unter Anführung des Grafen Eberhard von Würtemberg stets viel Ungehorsam bewiesen, freilich unablässig gestörten Landfriedens. Nach zweimaligem Kriegszuge gegen sie (1286 und 1287) kam der Friede erst zu Stande, als Rudolph die gefürchtete Wiederherstellung des großen Herzogthums Schwaben für den jüngern Königssohn offen aufgab und eine demgemäße Ordnung der Dinge gestattete. Dieselbe Bewandtniß hatte es mit den wegen entzogenen Reichsgutes im J. 1282 eröffneten Zügen gegen Savoyen, Mömpelgart und Hochburgund. Ein neues, durch die Wiedervereinigung Burgunds mit dem Reiche zu gründendes Königreich Arelat sollte einen Damm gegen Frankreichs Vordringen und eine neue Brücke nach Italien abgeben! Hatte ja Rudolph noch vor Otakars Niederlage dem Könige von England als künftigem Schwiegervater seines (bald nachher im Rheine ertrunkenen) Sohnes Hartmann zugesagt, dem geliebten Sohne nicht nur die römische Königswürde verschaffen, sondern auch das Königreich Arelat für ihn wiederherstellen zu wollen! Um so weniger gedachte Rudolph, wie man ihn beschuldigt, des Reichs Rechte in Italien zu opfern, wenn er auch die bei seiner Zusammenkunft mit Papst Gregor X. (zu Lausanne den 18. Oct. 1275) nach ähnlichen, auf dauernden Frieden mit der Kirche zielenden Erklärungen seiner Vorfahren am Reiche feierlich beschwornen Zusagen treulich hielt: die Freiheit der Kirche im teutschen Reiche, dessen bleibende Trennung von Sicilien und den päpstlichen Stuhl bei dem unabhängigen Besitze der nachher unter dem Namen „Kirchenstaat" (s. d. Art.) zusammengefaßten und bis auf den heutigen Tagen in ihrem Umfange unverändert gebliebenen Gebiete handhaben zu wollen — Zusagen, die er besonders bezüglich dieser erst durch ihn förmlich anerkannten Landeshoheit der Päpste, unter Mißbilligung der von seinen Gewaltboten willkürlich in ihrem Gebiete vorgenommenen Huldigungen, noch im J. 1278 dem Papste Nicolaus III. für alle Zeiten verbriefte, die Churfürsten durch ihre „Willebriefe" bestätigten. Den am 10. Mai 1280 geschlossenen Frieden des Reiches mit König Carl von Sicilien hatte auch Nicolaus III. — derselbe Papst, welcher den Plan gehegt haben soll, die Lombardei und Toscana als Königreiche für sein Geschlecht vom Reiche abzureißen und Teutschland zu theilen — für Rudolph vermittelt, und damit der nach der Herrschaft über ganz Italien strebende trotzige Anjou von der Reichsstatthalterschaft über Toscana, welche sofort Rudolph besetzte, zurücktreten

müssen. Freilich konnte Rudolph, von der Ordnung der teutschen Zustände vollständig in Anspruch genommen, in die unter dem alten Parteikampfe immer entsetzlicher einreißende Verwirrung in Oberitalien nicht, wie gerade die Päpste immer wieder von ihm und dem Reiche forderten, mit ausreichender Waffenmacht eingreifen; er ließ durch seine Gewaltboten zwar die Huldigung entgegennehmen, die Amtsführung seiner Statthalter aber beschränkte sich fast ganz auf den Verkauf einzelner Reichsgüter und Reichsrechte in Oberitalien. Dennoch hoffte Rudolph, diesem nothgedrungenen Provisorium noch selbst ein energisches Ende, welches die von Rudolph so gut wie von den Päpsten anerkannte nothwendige Bedingung seiner Krönungsfahrt nach Rom war, machen zu können. Man pflegt manigfaltig darzustellen, wie Rudolph den Romzug sorgfältig vermieden habe! Seine Verhandlungen mit den Päpsten (deren seine Regierungszeit acht zählte), soweit diese nicht zu schnell nach einander folgten, besonders in den Jahren 1275, 1277, 1286, 1290, beweisen aber das Gegentheil, wie bei dem hohen Gewichte, das Rudolph auf die Erhebung eines seiner jüngeren Söhne zur römischen Königswürde legte, nicht anders zu erwarten ist. Der Weg dahin, wie zur Wiederherstellung des Königreichs Arelat ging über Rom; jedesmal aber stellten sich neue politische Verwicklungen in Teutschland, zuletzt (1290) noch der Tod Herzog Rudolphs selbst, hindernd in den Weg. Rudolph hatte zu Lausanne sammt seiner Gemahlin und vielen Herren von Gregor X. auch das Kreuz genommen, ernstesten Willens, um das heilige Land, wo sein Vater begraben lag, zu kämpfen; es ging aber mit dem Kreuzzuge wie mit der Krönungsfahrt. Als er die Ordnung in Teutschland hinlänglich befestigt glauben konnte, trat der Tod zwischen sein hohes Alter und große Entwürfe. Sie sollten seinem Sohne Albrecht zu verwirklichen bleiben; ihm glaubte Rudolph die Nachfolge am Reiche nach dem bisher stets unbeanstandeten Vorgange früherer Kaiser um so mehr noch sichern zu können, als sämmtliche weltliche Churfürsten seine Schwiegersöhne waren. Denn Rudolph hatte besonders getrachtet, durch vortheilhafte Verheirathung seiner Kinder sich zu befestigen, wie denn die fünfte der sechs Töchter ihm mit Herzog Otto von Bayern dessen feindlich gesinnten Vater gewonnen, die sechste, zuvor mit dem Bruder des Ungarn-Königs Ladislaus verlobt, durch ihre Vermählung an den Enkel Carls von Anjou den Frieden mit Sicilien verbürgt hatte, Herzog Albrecht mit Tyrol, der jüngere Rudolph wieder mit Böhmen verschwägert war. Als aber Rudolph jetzt auf dem Reichstage zu Frankfurt sein letztes Begehren den Churfürsten an's Herz legte, leuchteten die Gründe, welche der Nachfolger seiner zwei treuesten Freunde auf dem Erzstuhle von Mainz von der Thatsache der schnell angewachsenen Macht des Hauses Habsburg dagegen aufbrachte, allgemein ein. Die Herrlichkeit des alten Kaiserthums sollte sich nicht mehr erheben! Rudolph starb zu Speier den 15. Juli 1291. — Unter den monographischen Bearbeitungen der Geschichte Rudolphs von Habsburg ragt über Lichnowsky's Geschichte des Hauses Habsburg. I. Thl. Wien 1836, und Ottmar Schönhuth's Geschichte Rudolphs von Habsburg. Leipzig 1844, als eine Trophäe historischer Forschung hervor das leider! noch nicht vollendete Werk J. E. Kopp's: Geschichte der eidgenössischen Bünde. König Rudolph und seine Zeit. I. Bd. (Leipzig 1845) und II. Bd. (Leipzig 1847). [J. E. Joerg.]

Rudolph II., s. Husiten und Oestreich.

Rudolph, gelehrter Mönch des Klosters Fulda im neunten Jahrhundert. Ueber ihn heißt es in den Annalen von Fulda zum J. 865, da er starb: „Fuldensis coenobii presbyter et monachus, qui apud tocius pene Germaniae partes doctor egregius et insignis floruit hystoriographus et poeta, atque omnium artium nobilissimus auctor habebatur." Er war ein Schüler des berühmten Rabanus Maurus (s. d. Art.), Vorstand der Klosterschule zu Fulda, und stand bei K. Ludwig II., der ihn gerne predigen hörte und sich seiner als Gewissensrathes bediente, in großem Ansehen. Unter den von ihm verfaßten Schriften steht die Fortsetzung

der Annalen von Fulda (von 839—863) oben an. Außerdem schrieb er auf Geheiß seines Abtes und Lehrers Raban das Leben der seligen Lioba, Aebtissin von Bischofsheim, welches bei Surius und Mabillon (Act. Ord. s. B. saec. III. p. 2) abgedruckt ist und viel Interessantes enthält. Ebenso interessant und für die alte Geschichte der Sachsen bezüglich mehrerer Notizen nicht unwichtig, ist eine kurze, von ihm verfaßte Geschichte der Sachsen, welche der Relation Meginhards über die Translation des hl. Alexanders eingeflochten ist (vergl. den Art. Felicitas, hl. Martyrin, und ihre sieben Söhne, Pertz II., 673—681). Endlich haben wir von ihm auch eine Schrift, die fälschlicher Weise unter dem Titel „vita b. Rabani archiepiscopi Moguntiacensis" bekannt ist und bei den Bollandisten t. I. Febr. p. 500, Mabillon Act. Ord. s. B. t. IV. part. II. p. 1. und Andern zu finden ist. Bei Canisius lect. antiq. t. II. p. 168 ed Basn. steht ein Brief Ermenrichs, des nachherigen Abtes von Ellwangen, an Rudolph, worin er ihm, seinem vormaligen Lehrer, das Leben des hl. Priesters Sola zur Verbesserung übersendete. S. Pertz t. I., S. 338—339 in der Vorrede zu den Annalen von Fulda. [Schrödl.]

Ruf, s. Ehre.

Rufinus von Aquileja wurde um die Mitte des vierten Jahrhunderts zu Julia Concordia, einer kleinen Stadt in der Nähe von Aquileja, geboren. Noch als Katechumene zog er sich von der Welt zurück und lebte in einem Kloster zu Aquileja. Hieronymus traf ihn dort, als er um das J. 370 nach Aquileja kam, und während seiner Anwesenheit empfing Rufin die Taufe (weil er zu Aquileja getauft und wahrscheinlich auch Diacon wurde, erhielt er zur Unterscheidung von andern Männern seines Namens den Beinamen „von Aquileja"). Die Freundschaft zwischen Hieronymus und Rufin wurde übrigens nicht erst damals, sondern schon früher, vielleicht schon in ihrer Jugend geschlossen: als Hieronymus um 365 zu Trier war, schrieb er für Rufin Werke des hl. Hilarius ab. 373 reiste Hieronymus nach Jerusalem; bald nachher verließ auch Rufin sein Vaterland. Zunächst reiste er nach Aegypten und traf dort mit der hl. Melania zusammen, welche fortan mit ihm in der engsten geistigen Verbindung blieb. Er blieb sechs Jahre in Aegypten und verweilte theils in Alexandria, wo er die Vorträge des berühmten blinden Didymus hörte, theils unter den Einsiedlern der nitrischen Wüste, deren Leiden während der Verfolgung des Arianers Valens er wenigstens einigermaßen getheilt zu haben scheint (Socr. h. e. 2, 4; cf. Hier. apol. 2 p. 391 und adv. Ruf. 3, p. 463). Von Aegypten ging er nach Palästina, wo er mehrere Jahre als Vorsteher der Einsiedler am Oelberge lebte; Melania leitete ebenda ein Frauenkloster. In ähnlicher Weise lebten Hieronymus und Paula gleichzeitig zu Bethlehem. Rufin wurde von dem Bischofe Johannes von Jerusalem zum Priester geweiht; sie waren beide begeisterte Anhänger des Origenes und schlossen sich enge an einander und an den Palladius, den Schüler des Evagrius von Pontus, an, welcher um diese Zeit eifrig den Origenismus in Palästina verbreitete. Bald kam auch ein gewisser Aterbius nach Jerusalem und griff nicht bloß Johannes und Rufin, sondern auch Hieronymus sehr heftig als Origenisten an. Dieß veranlaßte den letztern, welcher bisher sich nur rühmend über die Verdienste des Origenes ausgesprochen hatte, ausdrücklich zu erklären, daß er die Irrthümer dieses großen Mannes nicht billige. Dadurch erlitt das freundschaftliche Verhältniß des Hieronymus zu Rufin, welcher in der Bewunderung des Origenes weiter ging, eine Störung und es trat eine Spannung zwischen beiden ein. Im J. 394 kam der hl. Epiphanius von Cypern, predigte in Gegenwart des Johannes und Rufin gegen Origenes und weihte außerdem mit Gewalt den Bruder des Hieronymus, Paulinian, zu Ad in der Diöcese Eleutheropolis zum Priester. Dieß veranlaßte einen heftigen Streit, in welchem Hieronymus auf der Seite des Epiphanius, Rufin auf der Seite des Johannes stand (s. die Art. Epiphanius, Hieronymus und Origenistische Streitigkeiten). Im J. 397 vermittelte die hl. Melania eine Aussöhnung zwischen

Hieronymus und Rufin; bald darauf reiste letzterer mit Melania nach Italien zurück. Zu Rom wurde Rufin mit einem gewissen Macarius bekannt und übersetzte auf dessen Bitten das erste Buch der Schutzschrift des Pamphilus und Eusebius für Origenes; als Epilog dazu verfaßte er eine Abhandlung, worin er zu beweisen sucht, daß Alles, was in den Schriften des Origenes nicht mit dem übereinstimme, was Pamphilus über ihn sage, von den Ketzern ihm unterschoben sei. In der Vorrede machte er zudem einige Anspielungen auf die Vorfälle in Jerusalem. Im folgenden Jahre übersetzte er für denselben Macarius auch das Werk des Origenes περὶ ἀρχῶν. In der Vorrede zu seiner Uebersetzung berief sich Rufin in hämischer Weise auf das günstige Urtheil, welches Hieronymus früher über Origenes gefällt habe. Seine Arbeit war keine genaue Uebersetzung, vielmehr hatte er zwar manches Anstößige stehen lassen, sehr Vieles aber weggelassen oder gemildert. Die Schrift erregte zu Rom großes Aufsehen, und fand gleich starken Widerspruch. Rufin verließ bald nach der Veröffentlichung derselben Rom und reiste mit ecclesiasticis epistolis, welche ihm der Papst Siricius ausstellte, über Mailand nach Aquileja. Zwei Freunde des Hieronymus, Pammachius und Oceanus, gelangten in den Besitz der Uebersetzung, noch ehe sie veröffentlicht war und, wie Rufin behauptet, ehe er die letzte Hand daran gelegt hatte, — auch beschuldigt sie Rufin, dieselbe verfälscht zu haben, — und übersandten sie mit der Vorrede dem Hieronymus mit der Bitte, eine getreue Uebersetzung des Buchs περὶ ἀρχῶν zu veranstalten. Rufin selbst schrieb auch vor seiner Abreise von Rom an Hieronymus; der Brief ist verloren, er scheint in freundlichen Ausdrücken abgefaßt gewesen zu sein, enthielt aber bittere Klagen über das Betragen der römischen Freunde des Hieronymus. Dieser antwortete in einem ähnlichen Tone und tadelte den Rufin wegen der hämischen Bemerkungen in der Vorrede seiner letzten Schrift. Dieser Brief des Hieronymus ist uns erhalten (ep. 81), gelangte aber nicht an Rufin, da er von den Freunden des Hieronymus zu Rom nicht befördert wurde. Bald darauf erschien des Hieronymus genaue Uebersetzung der Bücher περὶ ἀρχῶν, nebst einem Schreiben an Pammachius und Oceanus, worin er sich deutlich und bestimmt über seine Stellung zu Origenes ausspricht. — Der Nachfolger des Papstes Siricius, Anastasius, beschied den Rufin nach Rom, um sich zu verantworten. Rufin entschuldigte sich, übersandte dem Papste aber ein Glaubensbekenntniß und eine schriftliche Rechtfertigung. Der Papst erklärte sich nunmehr gegen Origenes und gegen Rufin, als seinen Uebersetzer, scheint aber Letztern nicht gerade excommunicirt zu haben, da wir nicht sehen, daß die Bischöfe, mit welchen er befreundet war, die kirchliche Gemeinschaft mit ihm abbrachen. — Gegen den hl. Hieronymus gab er 401 seine Apologie — gewöhnlich Invectivae genannt — in zwei Büchern heraus: in dem ersten Buche vertheidigt er seine Rechtgläubigkeit, das zweite enthält hauptsächlich persönliche Anklagen gegen Hieronymus. Dieser erfuhr den Inhalt dieses Werkes durch mündliche Berichte und Schreiben seiner Freunde und antwortete gleich mit seiner Apologia adv. Rufinum (das zweite Buch derselben ist gegen Rufins Apologie an Papst Anastasius gerichtet, welche dem Hieronymus vollständig vorgelegen zu haben scheint). Als dem Rufin diese Schrift zu Gesicht kam, übersandte er dem Hieronymus ein vollständiges Exemplar seiner Invectiven mit einem bittern Begleitschreiben. Dieß veranlaßte den Hieronymus, seiner Apologie noch ein drittes Buch beizufügen. Seitdem erschien auf beiden Seiten keine Streitschrift mehr. — Rufin kam nach dem Tode des Papstes Anastasius noch einmal nach Rom, scheint aber die meiste Zeit zu Aquileja gelebt zu haben. Später reiste er mit der jüngern Marcella und ihrem Gatten Pinian nach Sicilien und starb dort im J. 410, ohne seinen Plan, noch einmal mit der ältern Melania nach Palästina zu reisen, ausgeführt zu haben. — Rufin hat wenige selbstständige Schriften verfaßt, außer den angeführten nur noch eine sehr gute Auslegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses (sein bestes Werk), eine Auslegung der Propheten Hoseas, Joel und Amos und des Segens Jacobs (letzteren auf

Bitten des Paulin von Nola). Er verfaßte auch ein Werk über die Mönche der nitrischen Wüste, wahrscheinlich eine Bearbeitung nach griechischen Quellen (vielleicht dasselbe, welches Rosweyd in der Vitae Patrum herausgegeben hat s. Floss, Macarii Aeg. epp. etc. p. 16 sqq.). Die von Rufin gelieferten Uebersetzungen aus dem Griechischen sind dagegen zahlreich: er übersetzte mehrere Schriften des Flavius Josephus, des Origenes, Basilius, Gregor von Nazianz und Evagrius von Pontus, die Recognitionen des Pseudo-Clemens und die Sprüche des Pythagoräers Sixtus, die er irrthümlich dem Papst Sixtus zuschrieb. Endlich lieferte er eine freie Uebersetzung oder Bearbeitung der Kirchengeschichte des Eusebius: einen Theil des achten und fast das ganze zehnte Buch ließ er aus und zog die zehn Bücher in neun zusammen, denen er dann in zwei Büchern eine Fortsetzung bis zum J. 395 beifügte (Ed. P. Th. Cacciari 2 tom. Romae 1740). Vergl. den Art. Kirchengeschichte; ferner Tillemont. t. 12. AA. SS. Sept. t. 8. Stolberg Bd. 13 und 14. und „Hieronymus und Rufinus“ von Buse in Dieringers kath. Zeitschrift Jahrg. 1846, wo (S. 129 f.) auch die Literatur vollständig angeführt ist. [Reusch.]

Rügen, eine wegen reizender Naturschönheiten vielbesuchte Insel der Ostsee, welche auf 18 Quadratmeilen an 40,000 Bewohner zählt, wird zuerst in den Slavenkriegen Otto I. erwähnt. Adam von Bremen nennt die Insulaner Rani, ebenso Helmold, der aber auch Rugiani schreibt; in den päpstlichen Urkunden von 1177 und 1189 heißt die Insel Ruga, und wenn die Biographen des hl. Otto Verania brauchten, so liegt der Grund darin, daß die Vorsilbe we in der slavischen Sprache zur Ortsbezeichnung dient. — Die ältesten Einwohner waren Germanen. Daß aber Rügen die von Tacitus (Germ. 40) erwähnte Insel im Ocean sei, auf welcher in einem Haine 7 suevische Völker die Göttin Nerthus (Mutter Erde) verehrten und daß der Erdwall nebst See in der Stubnitz die Stätte des germanischen Cultus gewesen, ist eine Muthmaßung, welche zuerst der Geograph Phil. Clüver († 1623) in seiner Germania antiqua aufstellte, und worin ihm Valentin Winter (Waja hist. episc. Camminensis), Mikrälius (vom alten Pommerlande, Stettin 1723, S. 15), Schwartz (Geographie Nordteutschlands, Greifswald 1745, S. 98), Zöllner (Reise durch Pommern 2c. Berlin 1797, S. 247) nicht nur blind nachfolgten, sondern sogar weiter gingen, indem sie das Gemuthmaßte dreist behaupteten. Diese Ansicht ermangelt jedes historischen Beweises, denn die Rugier werden von Tacitus nicht unter den 7 Bundesgenossen desselben Cultus aufgezählt, und weder Joh. Kartzow († 1542), der in seiner Pomerania die ganze römische und germanische Heldengeschichte an sein Vaterland anknüpfen möchte, noch Lubin, Professor aus Rostock, der 1618 eine außerordentlich große Karte von Rügen entwarf, wissen etwas vom Herthadienst auf Jasmund. — Im sechsten Jahrhunderte nahmen die nach Nordteutschland eingewanderten Slaven auch auf dieser Insel feste Wohnsitze. Unter dem Könige Cruco (Krito), der zu Ende des zehnten Jahrhunderts alle wendischen Völkerschaften zwischen der Elbe, Oder und dem Meere unter seiner Herrschaft vereinigte, wurden die Ranen die geehrtesten aller Slavenstämme. Die Religion der Wenden war polytheistisch; sie verehrten Steine, Quellen, Bäume, den guten Gott (belbog) und ein höchstes böses Wesen (czernybog) in Hainen, auch hatten sie kunstfertig geschmückte Tempel, in welchen Bildsäulen der Götter standen. Solcher Tempelstätten gab es auf Rügen vier, nämlich: 1) Swatovits Heiligthum auf Arcona (s. d. Art. Swatovit). 2) Rujevits, Porenuts und Porevits Tempel in Karenz (Garz). Rujevit (der Sieger im Hirschgeschrei) hatte einen Kopf mit sieben Gesichtern, trug am Gürtel sieben wirkliche Schwerter und hielt ein achtes entblößt in der Hand. Porenut (der Donnergott), unbewaffnet, hatte vier Antlitze unter Einem Scheitel und ein fünftes auf der Brust, die linke Hand berührte die Stirn, die rechte das Kinn des Gesichtes auf der Brust. Porevit, „der Gott der Jahreszeiten und des Wetters“, oder nach andrer Etymologie „der Waldsieger“ hatte 5 Häupter und war unbewaffnet. 3) Auf Jasmund, inner-

halb des Burgwalles der Stubnitz stand der Tempel Pizamars, des schwarzen Gottes. 4) Wie in Brandenburg und Stettin war auch auf Rügen und zwar auf dem Schanzenberge in der Granitz ein Tempel des Triglav (s. d. A.), der erst 1170 zerstört wurde. Zwar berichten Helmold in seinem Chronicon Slavorum und Saxo Grammaticus in seiner dänischen Geschichte von einer Bekehrung Rügens durch Mönche aus Neu-Corvey um die Mitte des neunten Jahrhunderts, zwar lautet in dem Güterverzeichnisse des Klosters Corvey eine Bemerkung aus dem eilften Jahrhundert: „die Slaven der Rugacensischen Insel gehören zum Erbtheile des hl. Veit, aber wegen der Habsucht und des Uebermuthes unserer Verwalter sind sie vom Glauben abgefallen, zwar ist ein Schenkungsbrief über diese Insel, den Kaiser Lothar dem Kloster ausgefertigt habe, zum Vorschein gekommen, aber außerdem, daß die Schenkungsurkunde als unächt allgemein anerkannt ist, hat der fleißige Forscher Ludw. Giesebrecht (Wendische Geschichten, Berlin 1843. II. Bd. S. 201 ff. III. Bd. S. 167) gezeigt, wie eine Schenkung Rügens an das Kloster nicht stattfinden konnte, und wie die Sagen über den hl. Veit unhaltbar seien. Wohl schenkte man Klöstern Landstrecken in neu eroberten Gebieten, aber vor 1113 ist kein teutsches Heer nach Rügen gekommen! Die Annahme, der Swatovitsdienst sei nur ein verwilderter Cultus des hl. Veit, beruht nur auf dem Gleichklange der Namen; Sanctus Vitus, oder Swiety Wit mit Swatovit. Der Abt von Corvey Saracho kannte um das J. 1060 die Nachricht: Slavi rugiacensis insulae ad patrimonium S. Viti spectant, aber er faßte sie nicht geistig, sondern materiell auf, und der Nachsatz ob avaritiam et insolentiam villicorum nostrorum a fide defecerunt ist eigene Meinung des Abtes, der einen Grund für den Abfall suchte und zu dieser Erklärung leicht veranlaßt wurde, weil zu seiner Zeit die christlichen Abotriten durch die Habsucht des Sachsenherzoges zum Abfall gebracht worden waren. Bischof Berno von Schwerin unternahm zuerst die Mission nach Rügen. Er predigte dort um 1165, fand aber kein Gehör. Waldemar, König von Dänemark, welcher die Ranen bereits sieben Mal bekriegt, aber trotz geschlossenen Vergleiches zu Strela von den eroberungssüchtigen Seeräubern wieder angefallen wurde, sammelt ein mächtiges Heer und unterstützt von den Pommerfürsten Bogislav und Casimir, und dem Fürsten von Mecklenburg Przibislav langte er am 19. Mai 1168 in Rügen an, um zunächst Arcona zu bestürmen. Da die Einführung des Christenthums zugleich beabsichtigt wurde, begleiteten Berno von Schwerin den Abotritenfürsten, der Bischof von Röskilde Absalon, Eskill Erzbischof von Lund und Sveinn von Aarhus (auf Jütland) ihren König. Man hoffte, wenn erst die Tempelburg und das bedeutendste Götzenbild zerstört sein werde, würden die Ranen sich williger unterwerfen und zum Christenthume bekennen. — Die Belagerten hatten das einzige Thor mit Erdhaufen und Rasenschollen verschüttet und vertrauten so sehr auf die Unbezwinglichkeit ihrer Feste, daß sie den Thurm über dem Thore ohne Besatzung ließen. Nur Feldzeichen und die Stanitza, das große schönfarbige Panier, weheten von der Zinne herab. Am 14. Juni war ein schöner Sommertag. Während das christliche Heer noch mit Anfertigung der Sturmwerkzeuge beschäftigt war, und der König vor der Hitze im Schatten Schutz suchte, fingen einige muthwillige Troßbuben an, mit der Schleuder Steine gegen die Wälle zu schnellen. Die Neckereien wurden erwiedert, es kommt zum Ernste, und die Kampfgeübten beiderseits nehmen jetzt daran Theil. Da bemerkt ein muthiger Jüngling, daß vor dem Thurme durch die Senkung der Erdschollen eine Höhlung entstanden sei, welche nicht nur Sicherheit gegen die von oben kommenden Geschosse gewähre, sondern auch zur Bezwingung der Feste den Weg bahnen könne. Seine Genossen müssen, um ihm hinaufzuhelfen, ihre Wurfspieße fest in den Rasen stecken. Auf dieser Leiter ersteigt der junge Krieger den steilen Wall und erreicht glücklich die Höhlung. Hier sieht der Scharfsinnige die Möglichkeit ein, den Thurm in Brand stecken zu können. Seine Gefährten reichen ihm auf Lanzenspitzen Strohbündel und Gestrüpp zu, die er in

die Oeffnung bringt, und anzündet; sobald das Feuer aufflackerte, ließ er sich herab und wurde von den Gefährten jubelnd aufgenommen. Die Arconer, welchen das Vorhergehende entgangen, gewahren jetzt den aufsteigenden Dampf und sind im ersten Schrecken unschlüssig, was zu thun sei. Ehe sie löschen konnten, brannte der Thurm und das Holzwerk des Walles. Der König, durch das Getümmel aus seiner Ruhe erweckt, staunt nicht wenig, als er näher kommt und die brennende Feste erblickt. Doch zweifelt er, daß die Flamme allein die Burg bezwingen werde und fragt den Bischof Absalon um Rath, ob es nicht vielleicht besser sei, sofort einen Sturm auf die Feste zu wagen. Absalon rieth, das noch aufzuschieben, er wolle erst selbst in der Nähe prüfen, ob die Gewalt des Feuers so bedeutend sei, um die Burg zu zerstören. Er eilt mit Helm und Schild bewaffnet bis an das Thor, schon erreichte die Flamme die Zinne, die Feldzeichen lodern auf, und mit gewaltigem Krachen stürzt das Bauwerk zusammen. Die Wälle werden jetzt angegriffen. Nach hartnäckigem Kampfe schwand den Belagerten die Kraft, und ein Befehlshaber forderte von der Vormauer herab mit lauter Stimme Absalon zu einer Unterredung auf; er bat, die Dänen möchten so lange mit dem Angriffe anhalten, bis die Arconer wegen der Uebergabe unter sich einig geworden. Dieß wurde bewilligt unter der Bedingung, das Feuer weiter brennen zu lassen. Auch Waldemar hielt in der Pause mit seinen Heerführern Rath und man beschloß, den Belagerten zur Gewährung des Friedens folgende Bedingungen zu stellen: sie sollten das Christenthum annehmen, die gefangenen Christen freigeben; den Götzen Swatovit mit dem Tempelschatze (7 Truhen Geld) ausliefern; das Einkommen und den Länderbesitz des Götzen zur Unterhaltung von Kirche und Priester überweisen, den Dänen Heerfolge leisten, einen geringen Tribut zahlen und zur Bürgschaft des Friedens 40 Geißeln stellen. Als die Nachricht von diesem milden Vergleiche sich im dänischen Heere verbreitete, murrte das beutesüchtige Kriegsvolk, daß es für die Beraubung und Verwüstung der Heimath seitens der Ranen, jetzt nahe dem Siege so wenig davon trage; es drohte sogar den König zu verlassen, wenn er die Erstürmung nicht zugebe und einen unbedeutenden Tribut einem glänzenden Siege vorzöge. Waldemar ruft in dieser peinlichen Lage nochmals die Fürsten zusammen, um ihre Meinung in Hinsicht auf das meuterische Kriegsvolk zu vernehmen. Absalon stellte vor, die wirkliche Eroberung der Feste sei unsicher, weil der feuerfeste Wall zu steil und zu hoch sei, auch würde das fortbrennende Feuer den Stürmenden selbst hinderlich sein, und er solle das Leben seiner Krieger nicht auf's Spiel setzen, außerdem würden die Ranen ihre übrigen Festungen um so williger einräumen, wenn man Arcona geschont, endlich sei es ein größerer Vortheil, alle Burgen mit einem Male einzunehmen, als bei Belagerung dieser einen noch länger zu verweilen; dieser Meinung trat auch Eskill bei, indem er erklärte: das Volk müsse dem Fürsten, nicht der Fürst dem Volke gehorchen; es sei zudem edelmüthiger, den besiegten Feind zu begnadigen und für's Christenthum zu gewinnen, als zu tödten. Alles stimmte bei, und das murrende Kriegsvolk wurde zur Ruhe verwiesen. Die Arconer gelobten die Erfüllung der Bedingungen, und Absolon wählte 40 Kinder als Bürgen für die Treue der Eltern. — Was erwartet worden war, geschah. Granza, ein am Arme verwundeter Krieger, erschien noch des Nachts im dänischen Lager und bat den Bischof um Erlaubniß, sich nach der Feste Karenz zu begeben, um dort das Schicksal Arconas zu berichten und seine Landsleute zu ermahnen, auf ähnliche Weise den Frieden zu suchen. Der Bischof weckte den schlafenden König und bewirkte dem Ranen einen Tag Frist zur Unterhandlung mit seinen Fürsten. Nach Ablauf dieser Zeit solle er an einem Orte am südlichen Meeresufer mit den Landeshäuptern sich einstellen und den Beschluß überbringen. Inzwischen brach der 15. Juni an, der Gedächtnißtag des hl. Veit, auf dessen Schutz Waldemar schon anfangs vertraut hatte, und wirklich öffnete Arcona den Christen das Thor an diesem Tage. Absalon rieth, die Bildsäule und den Tempel Swatovits ganz zu zerstören, damit

die Heiden die Ohnmacht des Götzen einsehen, und ihnen alle äußere Veranlassung entzogen sei, später zu den alten Göttern zurück zu kehren. Esbera, der Bruder Absalons, und Sone Ebbeson erhielten vom Könige den Befehl, den Tempel abzubrechen. Als diese mit den Dienern sich an's Werk begaben, meinten viele von den zahlreich herbeigeströmten Ranen, ihr Gott würde sich rächen. Deßhalb rieth man den Arbeitern Vorsicht an, damit die ungeheuere Masse bei dem Falle keinen verletze, und eine zufällige Beschädigung den Wahn der Heiden bestärke. Zunächst wurden die Teppiche, welche die innere Abtheilung verhüllten, abgerissen, das riesige Bild wurde nun Allen sichtbar; als dessen Füße durchhauen waren, lehnte es sich rücklings an die nahe Wand, welche sehr vorsichtig abgebrochen wurde; worauf endlich mit gewaltigem Krachen das Gebilde zu Boden stürzte. Aber die noch nicht überzeugten Ranen wollten sich nicht bewegen lassen, es mit Seilen fortzuschleifen, sie beauftragten zu diesem bedenklichen Geschäfte ihre Gefangenen, die sie dem Zorne der Götter lieber, als sich aussetzten. Bei der Fortschaffung erhoben die Einen lautes Klagegeschrei, die Andern aber schämten sich ihrer bisherigen Thorheit und brachen in Spott und Gelächter aus. Der Abgott wurde in kleine Stücke zerhauen und als Brennholz benützt. Auch der Tempel wurde in Asche gelegt. Die Priester unterrichteten nun die Arconen im Christenthume und tauften dann 1300 Ranen an einem Tage. Auf derselben Stelle, wo der Tempel stand, wurde sofort eine Kirche errichtet, zu deren Bau man das für die Belagerungsmaschinen bestimmte Holz brauchte. So wurde das für den Krieg zugeführte Material zu einer Friedensstätte verwendet. — Seit 1826 steht dort ein Leuchtthurm auf sandigem Boden, der größte Theil des Burgwalles ist in den braudenden See hinabgerollt. — Während der Zerstörung des Swatovitbildes war der Bischof Absalon mit 30 Schiffen nach der südlichen Küste gefahren, um den Beschluß der ranischen Fürsten zu vernehmen. Auch diese waren, nachdem die für unbezwinglich gehaltene Tempelburg einmal gefallen, dem Frieden zugeneigt. Kaum landeten die Dänen, als auch Granza dem Bischofe mit der Meldung entgegen kam, daß der König Tetzlav mit seinem Bruder Jarimar und den vornehmsten Edlen ihn schon erwarte. Die Häuptlinge, eingeladen vom Bischofe, begeben sich zur Friedensverhandlung auf dessen Schiff, sagen die Unterwerfung in gleicher Weise, wie die Arconer sie geleistet, zu und verweilen bis zum Morgen, wo Waldemar ankam und den Vertrag genehmigte. Absalon, Sveinn und 30 Ritter begleiten Jarimar nach der zweiten Feste Karenz, die ringsum mit tiefem Moraste umgeben war, und zu welcher nur ein schmaler Weg führte. — Jetzt zog die ganze Besatzung (an 6000 Mann) heraus, stellte sich am Walle entlang auf und jeder Kriegsmann stieß die Lanze vor sich in den Boden. Furchtlos schritt Absalon mit seinen Gefährten, von den Anführern ehrerbietig begrüßt, Allen Frieden kündend, in die Festung, in welcher außer jenen drei Tempeln eine Anzahl dreistöckiger, eng aneinander gebauten Häuser sich befand, deren Bewohner froh waren, aus dem engen Raume, in welchem sie mit Schlachtvieh seit mehreren Tagen eingeschlossen waren, heraus zu kommen. Auch hier ließ Absalon sofort die Tempel mit den Götzen Rujevit, Porevit und Porenut zerstören, aber auch hier war die Furcht der Heiden so groß, daß sie es nicht wagten, an das vermeintliche Heiligthum Hand zu legen. Absalon belehrte die Menge über ihr Vorurtheil, und Sveinn zeigte ihnen die Ohnmacht des Götzen practisch, indem er sich auf das gestürzte Riesenbild stellte, und sich mit demselben vor die Feste hinaustragen ließ, wo die Bildsäulen den Flammen übergeben wurden. Der unermüdliche Absalon, der die drei letzten Nächte nicht geschlafen, weihte nun drei Stätten zu Kirchen ein und sorgte für Unterricht und Taufe. Die Tradition nennt „die Fünte", einen Teich ½ Meile von Garz entfernt, als die Stelle, wo die Karenzer das Bad der Wiedergeburt empfingen. Am 17. Juni verließen die Dänen den Hafen und landeten auf Asund (jetzt Jasmund). Auch hier wurde die Burg am schwarzen See in der Stubnitz eingenommen, und das in ihr verehrte Götzenbild des

Pizamar verbrannt. Dann zogen die Sieger heim. Der Fürst Jarimar, der sich am 15. Juni 1170 taufen ließ und ein eifriger Beförderer der christlichen Religion wurde, vermählte sich mit Hildegard, der Nichte Waldemars. — So war durch die vereinten Kräfte der Dänen, Pommern und Mecklenburger das slavische Heidenthum auf Rügen zerstört. 12 Kirchen erhoben sich in kurzer Zeit, welche Absalon einweihte; sie kamen auch unter seinen Sprengel. Der geistliche Hauptort war Schaprode, später wohnte der Propst in dem am Jasmund anmuthig gelegenen Ralswiek. Der landfeste Theil, der zu Rügen gehörte, das alte Circipanien bis zur Perne, kam zur Diöces des Bischofes von Schwerin. Auch Klöster wurden gegründet; auf einem anmuthigen Hügel in Bergen entstand 1193 das Cisterciensernonnenkloster. Witzlav, der Sohn Jarimars ließ 1231 Cistercienser aus Camp (Erzstift Cöln) kommen und schenkte ihnen 300 Hufen Wald zur Cultur. Sie gründeten Neuen-Kamp, heut Franzburg genannt. Blühendes Leben wurde (1203) durch Stiftung des Cistercienserklosters Eldena hervorgerufen, dessen Abt schon 1233 die Stadt Greifswald anlegte. Auf dem öden Eilande Hiddensee bot ein von Witzlav II. im J. 1296 gegründetes Kloster den Seefahrern Trost und Hilfe. Obgleich Rügen 1325 an Pommern fiel, blieb es doch unter dem Röskilder Sprengel und war bei der Reformation der Zankapfel eigennütziger Fürsten. Philipp von Wolgaß nämlich zog im October 1536 das reiche Kloster Hiddensee ein und legte Beschlag auf das Korn und die Tafelgüter in Ralswiek. Christian von Dänemark aber wollte das Kirchengut sich zuwenden und legte Beschlag auf die Pommerschen Schiffe in dänischen Flüssen und Hafen. Es war damals eine traurige Zeit, Bauer und Adel lauerten mit der Mordfackel auf einander, Todtschlag war etwas Alltägliches, Zucht und Ordnung hatte sich aufgelöst, die Nonnen erbangten vor der Säcularisation. Die Pommerschen Fürsten suchten bei dem schmalkaldischen Bunde Hilfe gegen die Gelüste Christians und rechneten sicher auf Beistand, weil sie ja zum Bunde gehörten und den Eisenhammer bei Neustettin angelegt, um Kugeln zu schmieden. Doch da der dänische König mehr galt, mußte sich Philipp dem Mächtigeren fügen. Heut gibt es auf Rügen 27 protestantische Pfarrkirchen. Die Katholiken dieser Insel kommen zu der im J. 1784 erbauten Kirche der hl. Dreifaltigkeit nach Stralsund, welche Parochie laut Bulle vom 21. Juli 1821 zum Bisthum Breslau gehört. — Quellen: Adam von Bremen, Helmold, Saxo Grammaticus, Wendische Geschichten von Giesebrecht 3 Bde. Berlin 1843. Barthold's Gesch. von Rügen und Pommern 5 Bde. Hamburg 1839—1845. Vergl. auch den Art. Pommern im 8. Bd. [Weltzel.]

Rugier, s. Odoaker.

Ruinart, Dietrich, berühmtes Mitglied der Mauriner-Congregation, wurde geboren zu Rheims den 10. Juni 1657 und stammte aus einer angesehenen Familie. Der in aller Gottesfurcht erzogene, sorgfältig gebildete Jüngling sehnte sich bald, nachdem er seine Studien auf der Universität zu Rheims vollendet, nach der Stille des Klosters, hier ferne von den Gefahren der Welt seinem Gott zu dienen. Er trat in den Orden der Benedictiner von der Congregation des hl. Maurus ein 1674 und legte im folgenden Jahr in der Abtei St. Faron zu Meaux die Gelübde ab, die ihn auf ewig dem Orden verbanden. Wegen seiner Frömmigkeit und der Unschuld seines Lebens war er schon während des Noviciats von allen den Seinigen überaus geschätzt und geliebt: seine Anlagen und sein Fleiß ließen Großes von seinen wissenschaftlichen Arbeiten hoffen. Nachdem er die zwei Jahre mit geistlichen Uebungen zugebracht, welche die Congregation des hl. Maurus den jungen Professen vorschrieb, begab er sich in die Abtei St. Pierre zu Corbie, dort Philosophie und Theologie zu studiren. Er beschäftigte sich hier besonders mit dem Lesen der Schrift und der hl. Väter. Dabei verlegte er sich auch auf die Erforschung alter historischer Denkmäler. Die großen Fortschritte, die der junge Ordensmann in den Wissenschaften machte, sollten bald eine bedeutsame Anerkennung finden. Mabillon,

der große Meister historischer und antiquarischer Wissenschaft suchte damals einen jungen Ordensmann, der ihm bei seinen vielen literarischen Arbeiten behilflich sein und dereinst seinen Nachfolger abgeben könnte. Seine Wahl fiel auf Ruinart. Er nahm ihn zu sich, ward sein Lehrer und blieb von nun an sein väterlicher Freund, von Ruinart geliebt und verehrt bis an sein Ende. Mabillon unterrichtete seinen neuen Gehilfen selbst mehrere Jahre im Griechischen und zeichnete ihm den Gang seiner Studien vor. Welch' große Fortschritte er unter einem solchen Lehrer gemacht, bezeugte bald sein erstes und berühmtestes Werk, die Sammlung der ächten Martyrer-Acten: „Acta primorum Martyrum sincera et selecta ex libris cum editis, tum Mss. collecta, eruta vel emendata, notisque et observationibus illustrata. Parisiis 1689 in fol.“ Eine zweite Ausgabe dieses Werkes, in der Vorrede eine kurze Biographie Ruinarts enthaltend, und nach dem vom Verfasser selbst durchgesehenen und verbesserten Manuscript besorgt, erschien 1713 zu Amsterdam ex officina Wetsteniana. Dieses Werk, das seinen Ruhm begründete, wird immerdar als ein sehr schätzbarer Beitrag zur ältesten Kirchengeschichte, als ein Muster wahrhaft historischen und zugleich frommen Sinnes sich in Ansehen und Geltung erhalten. Es enthält die glaubwürdigen Acten der Martyrer, wie sie aus den Gerichtsacten gezogen oder auf die Erzählung von Augenzeugen gegründet sind. Jedem einzelnen Stücke der Acten ist vom Herausgeber eine Erörterung vorangeschickt, die sich über Abfassung, Veranstaltung, dunkle Stellen und andere Schwierigkeiten &c. der Aufzeichnung verbreitet. Die Acten selbst sind durchgehends von Anmerkungen und Erläuterungen begleitet. Den Werth der Sammlung erhöht noch die vortreffliche Abhandlung des Verfassers über die Verfolgungen im Allgemeinen, womit er die Sammlung einleitet. In einer auf die Zeugnisse gleichzeitiger, glaubwürdiger, sowohl christlicher als heidnischer Schriftsteller und auf die Erforschung anderer hierher einschlagender Documente gegründeten Untersuchung bekämpft hier Ruinart siegreich die Ansicht des englischen Herausgebers von Cyprians Werken, Heinrich Dodwell, wornach in den ersten drei Jahrhunderten nur wenige Martyrer geblutet hätten. In dieser Absicht bespricht er zuerst die Entstehung, Sammlung, Aufbewahrung und Ueberlieferung der ächten Martyreracten; im zweiten Abschnitt handelt er über Werth und Bedeutung der alten, die Verfolgungsgeschichte betreffenden Documente, Kalendarien, Zeugnisse der Väter u. s. w., über den Charakter der Verfolger; der dritte Abschnitt bespricht die Verfolgungen im Einzelnen, ihre jedesmalige Dauer, ihren Umfang, die Zahl der jeweils geopferten Martyrer; im vierten Abschnitte endlich handelt Ruinart von den Motiven der Christenverfolgungen, von dem Verhalten der Blutzeugen in der Verfolgung, von den Wirkungen dieser u. s. w. Die Ruhe und weise Mäßigung der Polemik, sowie Klarheit und Eleganz der Darstellung vollenden den Werth des Werkes. Gleichsam als eine Fortsetzung desselben kann seine nicht lange darauf erschienene „Geschichte der vandalischen Verfolgung“ betrachtet werden. Das Werk erschien zu Paris 1694 in 8. unter dem Titel: „Historia persecutionis vandalicae in duas partes distincta. Prior complectitur libros V. Victoris Vitensis Episcopi et alia antiqua monumenta ad codd. Mss. collata et emendata, cum notis et observatt; posterior commentarium historicum de persecutionis vandalicae ortu, progressu et fine. Dieser zweite Theil, eine fortlaufende Geschichte der Verfolgung, ist ganz von Ruinart selbst. Einige Jahre nach Herausgabe dieses Werkes unternahm Ruinart eine literarische Reise in das Elsaß und nach Lothringen, dort in den Kirchen, Klöstern und Archiven nach alten merkwürdigen Urkunden und andern Denkmälern zu forschen. Die Ergebnisse dieser seiner mehrmonatlichen Reise legte er in einem Reisebericht nieder, der erst nach seinem Tode im Drucke erschien unter dem Titel: „D. Theodorici Ruinarti iter literarium in Alsatiam et Lotharingiam. Er enthält alte Handschriften, Urkunden, Inscriptionen &c. Der im J. 1707 erfolgte Tod seines verehrten Meisters Mabillon versetzte den mit kindlicher Pietät ihm anhängenden Jünger in die tiefste Bestürzung und in eine Trauer, die ihn bis

zu seinem Tode nicht mehr verließ. Auf den Wunsch mehrerer Verehrer Mabillons, worunter der Herzog von Perth, verfaßte er eine Lebensbeschreibung dieses berühmten Mannes: l'abregée de la vie de D. Jean Mabillon, Prêtre et Religieux Bénédictin de la Congregation de S. Maur. Paris 1709. Seine Gesundheit war von nun an und besonders auch durch die Trauer über Mabillons Hingang merklich geschwächt. Eine Reise, die er in die Champagne unternommen, um dort Materialien zur Fortsetzung der Jahrbücher seines Ordens zu sammeln, untergrub sie vollends. Kaum nach Paris zurückgekehrt, erkrankte er in der Abtei Hautvilliers, die zur Congregation von St. Vanne gehörte. Von nun an beschäftigte er sich mit nichts mehr als mit der Vorbereitung auf den Tod. Nachdem er mit innigster Andacht die hl. Sacramente empfangen, entschlief er nach 17tägiger Krankheit den 27. September 1709, von allen Guten tief betrauert. Nicht bloß in der Wissenschaft, auch in der Frömmigkeit war er — seinem Lehrer und Freunde Mabillon nacheifernd — stets gewachsen. Wie alle großen Förderer christlicher Wissenschaft betrachtete er als Grundbedingung gedeihlichen Arbeitens auch auf diesem Gebiete die Pflege christlichen und priesterlichen Lebens. Er war das Muster eines wahren Ordensmannes. Vom Gebete ging er zur Arbeit, von der Arbeit zum Gebete. — Außer den genannten Werken hat Ruinart noch andere verfaßt, oder herausgegeben zum Theil von nicht minderem Werthe. Es sind folgende: 1) S. Georgii Florentii Gregorii Episcopi Turonensis opera omnia etc. Parisiis 1699. Diese Ausgabe enthält die Werke des Vaters der französischen Kirchengeschichte des Gregorius von Tours, seines Fortsetzers Fredegarius und der übrigen Continuatoren. Ruinart hat Untersuchungen über die Aechtheit, Glaubwürdigkeit, Werth dieser Werke des Gregor und seiner Fortsetzer beigegeben, der Text ist mit kurzen, aber genauen Anmerkungen erläutert. Die Jahrbücher der Franken, welche Ruinart der Edition vorangeschickt, sind eine sehr genaue und interessante Sammlung alles dessen, was die alten Schriftsteller über Alt-Frankreich geschrieben haben. Im Anhang sind viele merkwürdige Documente gegeben, welche auf verschiedene Stellen der Werke Gregors einigen Bezug haben. Bouquet hat Ruinarts Ausgabe der Werke Gregors von Tours in seine Sammlung der Geschichtschreiber der Gallier und Frankreichs aufgenommen, nachdem er sie noch zuvor mit zwei dem gelehrten Mauriner unbekannt gebliebenen Mss. verglichen. 2) Gemeinschaftlich mit D. Mabillon gab Ruinart 1701 die beiden Bände der Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti heraus, welche das sechste Jahrhundert des Benedictinerordens (XI. der Kirchengeschichte) umfassen. 3) Apologie de la Mission de S. Maur Apôtre des Benedictins en France, avec une addition touchant S. Placide premier Martyr de l'ordre de S. Benoit. A. Paris 1702. Die Schrift richtet sich gegen die Behauptung derjenigen, welche beweisen wollten, der Stifter der französischen Benedictiner, Maurus, Abt von Glanfeuil, sei nicht Eine und dieselbe Person mit Maurus, dem Schüler des hl. Benedict. 4) Ecclesia Parisiensis vindicata adversus R. P. Bartholomaei Germon duas disceptationes de antiquis Regum Francorum diplomatibus, Parisiis 1706 in 12. Diese Schrift ist eigentlich eine Vertheidigung der Diplomatik Mabillons gegen die Angriffe des Jesuiten P. Germon. Germon hatte alle Mühe aufgewendet, diejenigen Urkunden, welche Mabillon als Muster der Aechtheit angeführt, verdächtig zu machen, unter diesen besonders eine Urkunde, welche das Vermächtniß eines gewissen Vandemir und seiner Ehefrau Echamberte an die Kirche von Paris enthält. Um nun das Ungegründete dieser Angriffe an dem Einen Beispiel zu zeigen, verfaßte Ruinart seine Schrift. Daher ihr Titel. 5) Ruinart besorgte auch die zweite Ausgabe von Mabillons Diplomatik, mit Zusätzen sowohl von des Verfassers als von seiner eigenen Hand. In der Vorrede antwortet er gründlich auf die Kritik der diplomatischen Grundsätze des Mabillon, welche der Engländer Hickes gegeben hatte. 6) Disquisitio historica de Pallio Archiepiscopali. 7) Beati Urbani Papae II. vita. Diese beiden letzteren Schriften erschienen wie auch der Bericht über seine

literarische Reise in Elsaß und Lothringen nach des Verfassers Tode 1724. Vgl. die Biographie Ruinarts in der Vorrede zur zweiten (Amsterdamer) Ausgabe der Acta Martyrum. Tassin, Gelehrtengeschichte der Congregation von St. Maur. teutsch Frankf. und Leipz. 1773. I. 421 ff. [Kerker.]

Ruisbroch, s. Ruysbroek.

Ruiswich, Hermann, ein Holländer, verbreitete gegen Ende des 15. und im Anfange des 16. Jahrhunderts crasse Irrlehren, die sich größtentheils auf den Manichäismus zurückführen lassen, wie derselbe in den Aftermystikern des Mittelalters, z. B. an den Mystikern von Orleans, von Arras, von Turin und Goslar, und später noch bestimmter in den Katharern neu aufgelebt ist (s. Dr. Schmids „Mysticismus des Mittelalters"). Ruiswichs Benehmen erregte Aufsehen, und zog ihm 1499 die Gefangennehmung zu. Er wurde jedoch wieder in Freiheit gesetzt, nachdem er seine abenteuerlichen Lehren abgeschworen hatte. Allein die Erfahrung machte ihn nicht klüger; als ein Mensch, der nur von dem sich bestimmen ließ, was Laune und Sophismen ihm eingaben, trat er zum zweiten Male mit seinen Irrlehren öffentlich hervor, ward deßwegen abermals eingezogen, vor den Inquisitor Jacob von Hoogstraten gestellt, zum Feuertode verurtheilt, und 1512 im Haag lebendig verbrannt. Auch seine Schriften ließ der weltliche Arm der Gerechtigkeit verbrennen. Man beschuldigte ihn folgender Irrlehren: Ruiswich läugnete, daß die Engel von Gott geschaffen seien, und daß die Seele des Menschen unsterblich sei; ferner läugnete er die Existenz der Hölle, und behauptete, die Materie der Elemente sei mit Gott gleich ewig, was den gröbsten Materialismus voraussetzt. Christus war nach seiner Ansicht nicht der Sohn Gottes, und Moses hatte sein Gesetz nicht von Gott empfangen; die hl. Schrift sowohl des alten als des neuen Bundes war ihm eine Fabel und eine fortlaufende Unwahrheit u. dgl. Bei so groben Verstößen gegen die katholische Lehre, gegen welche H. v. Ruiswich überdieß noch mit sinnloser Hartnäckigkeit ankämpfte, war es nicht auffallend, daß er in Gemäßheit des damaligen weltlichen Criminalgesetzes den Ketzertod erleiden mußte. Vergl. Feller, Diction. hist. Alex. Roß, der Welt Gottesdienste, S. 439. Allg. Encyclopädie von Ersch und Gruber u. a. W. [Dür.]

Rumoldus, der hl., Martyrer und Patron von Mecheln. Seine Geschichte liegt sehr im Dunkeln; sein erster Biograph, der Abt Theodorich, schrieb über sein Leben und seine Wunder um das Jahr 1100 nach Ueberlieferungen des Volks, während der Tod des hl. Rumold im J. 775 erfolgt sein soll. Nach Theodorich stammte Rumoldus aus Scotien, führte in seiner Heimath (Irland oder unter den Angelsachsen) ein frommes Leben, und entschloß sich, die Heiden zu bekehren. Daß er ein Sohn des Königs David, und einer sicilianischen Königstochter gewesen, und in seiner Heimath die erzbischöfliche Würde zu Duvel oder zu Dublin bekleidet, ist spätere Zuthat. Rumold machte eine Reise nach Rom, und kehrte dann nach Brabant zurück, wo er in der Umgegend von Antwerpen, Lyra und Mecheln viele Ungläubige bekehrte. Der Graf Ado nahm ihn freundlich auf. Ob er Bischof gewesen, ist nicht gewiß. Einige halten ihn für einen Regionarbischof; andere meinen, er sei in Rom selbst, andere, er sei von dem hl. Willibrord zum Bischofe geweiht worden. Zwei Männer überfielen einst den heiligen Mann, als er eben die Psalmen betete, und mordeten ihn in der Hoffnung, Geld bei ihm zu finden. Den Leichnam warfen sie in den Fluß. Himmlische Lichter bezeichneten die Stätte des Todten. Der Graf Ado erhob den Todten und gab ihm ein ehrenvolles Begräbniß. Wunder vor und nach seinem Tode bezeugten die Heiligkeit des Mannes Gottes. Um das J. 1050 blühte zu Mecheln ein Convent der Canoniker des hl. Rumold. Ihm ist die Cathedrale von Mecheln mit ihrem herrlichen Thurme gewidmet. Sein Andenken wird am 1. Juni gefeiert. — Vergl. Acta Sanct. T. I. Junii. p. 169—266. 1719. — Gestel, histor. Archiepisc. Mechlinensis 1725. Hist. littér. de la France t. IX. p. 338. [Gams.]

Rumpelmette, s. Charwoche.

Rupert, Apostel der Bayern, s. Bayern und Hunnen.

Rupert von Deuz. Herkunft, Zeit und Ort der Geburt lassen sich nicht genau ermitteln. Tritenheim und Cochläus nennen ihn einen Teutschen, und in Teutschland hat er auch als Abt von Deuz (gegenüber von Cöln) das Meiste gewirkt. Seine Erziehung und Bildung erhielt er in dem Benedictinerkloster zum hl. Laurentius bei Lüttich, das früher unter dem gelehrten Wazon († 1048) ein berühmter Mittelpunct der gelehrten Studien für die ganze Gegend des Niederrheins gewesen war und eben jetzt unter dem Abte Beringer wieder neu aufblühte (vgl. Historia insignis monasterii S. Laurentii Leodiensis, in Ruperti Tiut. opp. ed. Venet. 1751, T. IV, p. 392—394). Mit vieler Vorliebe widmete er sich dem philologischen Studium, denn auch die freien Künste und die ganze profane Wissenschaft waren ihm eine kostbare Gabe Gottes; bald aber sah er in ihnen nur noch ein Hilfsmittel zu einem viel herrlicheren Studium, das ihn durch sein ganzes Leben beschäftigte und mit jedem Jahre mehr fesselte, das seinen literarischen Namen begründete, dem Studium der heiligen Schrift. Die hl. Schrift enthält die Geschichte der göttlichen Thaten der Schöpfung und Erlösung, wie sie von der göttlichen Trinität vereint, jedoch mit dem Hervortreten bald der einen, bald der andern göttlichen Person ausgeführt worden sind; weßhalb auch die Herrlichkeit des dreieinigen Gottes überall aus der hl. Schrift uns entgegen leuchtet. Die hl. Geschichte vom Ursprung der Welt bis zum Sündenfalle beschreibt die Werke des Vaters. Vom Sündenfalle bis zur Menschwerdung ist die Zeit der Werke des Sohnes. Zuletzt beschreibt die hl. Schrift von da bis zum Ende der Welt die Werke des hl. Geistes. (Prologus in libros de S. Trinitate et operibus ejus, opp. T. I; de glorificatione Trinitatis et processione Spir. S. L. 1, c. 4. l. c. T. III. p. 8.) Wer daher die hl. Schrift nicht kennt, kennt Christus, das Wort Gottes nicht; er hat keinen festen Stand und wird von jedem Winde der Lehre umhergetrieben. (Comment. in Johann. L. V, l. c. T. III. p. 170, b). Sie ist unser Licht in dieser Welt (comm. in Apocal. L. 12, p. 508), der Weg zum Himmel (in Genes. L. 4, c. 42), das wahre Land der Verheißung; denn sie führt uns aus dem Aegypten der Unkenntniß Gottes und der göttlichen Dinge hienieden schon zur Erkenntniß Gottes und bereitet dadurch die einstige Anschauung Gottes vor. (Prolog z. Comm. in Apocal.) Sie ist der Acker, der den Schatz des Mysteriums der Dreieinigkeit verbirgt, einen Schatz, den jedoch ein durch den Glauben geschärftes Auge zu finden im Stande ist, wenn es nicht in einigen Theilen des Ackers, sondern im ganzen Acker sucht. Der Acker bezeichnet, im Gegensatze gegen ein Zimmer, in welchem sonst die Schätze verborgen werden, etwas offen, für alle Menschen Daliegendes. Daher sagt auch der Psalmist (Ps. 86) mit Recht: „Der Herr erzählt in der Völkerschrift“ (ungenaue Uebersetzung, es heißt: Der Herr zählet beim Aufzeichnen der Völker), d. h. in der Schrift, welche allen Völkern vorgelegt, von allen Völkern gelesen werden kann, ... im Gegensatze gegen die Schriften der Platoniker und Aristoteliker, die nicht für das Volk sind. Die hl. Schrift ist daher das wahre Volksbuch. (de Glorific. Trinit. etc. L. 1, c. 1—4, de operibus Spir. S. L. 4, c. 9. T. I. p. 660.) Damit wollte er aber keineswegs dem Volke die Erklärung der hl. Schrift überlassen. Um sie zu verstehen, sagt er im Commentar zum Matth. (L. 12, T. II. p. 679), muß man auf die Intention Gottes und auf die vier Mysterien Christi: Menschwerdung, Leiden, Auferstehung, Himmelfahrt achthaben; der Buchstabe muß erklärt, nicht wie mit einer Sichel umgemäht werden. Kein Profaner, der den Glauben an Christus den Gottmenschen, der den hl. Geist, unter dessen Erleuchtung die Schrift verfaßt worden ist, nicht hat, wage sich an die Erklärung derselben. Denn kann die Kirche etwas dulden, was dem Herzen ihres Geliebten, d. h. dem Buche der Wahrheit entgegen wäre? Nimmermehr! So milde sie in der Nachlassung der Sünden ist, — Die, welche außerhalb dem

Worte der Wahrheit oder gegen dasselbe sprechen, muß sie aus ihrem Bereiche ausschließen (in cant. cantic. L. VII, T. II. p. 424). Noch sehr jung hatte Rupert Veranlassung, gegen eine schreiende Verletzung des von ihm mit aller Wärme des Gemüths erfaßten Wortes Gottes, wie es im Buche der Wahrheit niedergelegt ist, muthig in die Schranken zu treten. Man weiß, mit welchem Ernste der hl. Bernhard, ein Zeitgenosse Ruperts, gegen die Afterweisheit jener Zeit mit ihren Paradoxien, Sophismen, mit ihrem Wissensstolz ohne Liebe und Pietät, zu Felde zog. In die Classe Solcher, die in paradoxen und geradezu unchristlichen Behauptungen damals Ruhm suchten, gehörten auch zwei berühmte Magister (artium magistri), der Eine, Wilhelm, sogar Bischof von Chalons sur Marne, der Andere, Anselm, in Laon, zwar nicht Bischof, aber durch seinen Namen alle Bischöfe überragend. Aus ihrer Schule verbreitete sich die Behauptung, Gott wolle das Böse, es sei im Willen Gottes gewesen, daß Adam sündigte. Dieß war unserm Rupert ein unerträgliches Wort. Um dem Worte der Wahrheit nach seinen schwachen Kräften die Ehre zu geben, macht er sich auf den weiten Weg, ohne sich vor der großen Menge von Meistern und Schülern zu scheuen, welche zusammengeströmt waren, um sich an der Niederlage des Klosterbruders, der bei keinem der großen Meister der Dialectik gehört hatte, zu waiden. Der Eine der beiden Genannten starb, als Rupert in der Stadt (Rupert gibt in seinem Berichte nicht an, welche Stadt es war) ankam; mit dem Andern, der sich auf Stellen, wie Röm. 1, 26: Gott überließ sie den Gelüsten ihres Herzens, Exod. 13: Gott verhärtete das Herz Pharaos, Jesaias 6: Verhärte das Herz dieses Volkes &c. berief, bestand er einen harten Kampf, in dem viele auf seine Seite traten, die jetzt erst offen ihre Ansicht auszusprechen wagten. Aber auch an Verunglimpfungen aller Art fehlte es nicht und es war dieses sein Auftreten der Anfang und die Ursache von Verläumdungen und Verfolgungen hochmüthiger, böswilliger Menschen, welche ihn von da an fortwährend umlauerten, um ihn bald der Häresie, bald der Ueberschätzung seines Werthes zu beschuldigen. Mit verstellter Freundlichkeit baten sie sich seine Schriften aus und verbreiteten dann alsbald die frechsten Lügen über ihn; er lehre, der hl. Geist sei aus Maria der Jungfrau Mensch geworden, Christus sei nicht wahrhaft im hl. Abendmahle gegenwärtig u. m. A. Dieß Alles erzählt uns Rupert selbst in der Schrift: Super quaedam capitula regulae d. Benedicti, L. I, womit zu vgl. De voluntate Dei (bes. c. 1) und De omnipotentia Dei, welche Schriften mit jener Disputation in Verbindung stehen. Sehr schön spricht sich Rupert über seine Maxime bei allem jenem unwürdigen Treiben im Prolog zum Comment. zum Matthäus (l. c. T. II. p. 563) also aus: „Den Schmähungen gegen mich konnte ich mit allem Fug und Recht schriftlich entgegentreten. Allein „„mein ist die Vergeltung und ich werde vergelten““ spricht der Herr. Schaaren Volkes, welche Jesus voraus- und nachliefen, verhinderten den von Statur kleinen Zachäus, Jesus zu sehen. Die Pharisäer murrten, daß Jesus bei einem Zöllner, Matthäus, einkehrte. Doch dieser ausharrend, bereitete ihm in seinem Hause ein großes Gastmahl. So muß auch Jeder, der von Oben eine Geistesgabe erlangt hat, ausharrend in Aengsten und Sorgen, unter den Verläumdungen seiner Neider sich nur beeifern, Jesus zu sehen, seinen Heiland zu betrachten, um ihn in das Innere seines Herzens aufzunehmen und ihm, wenn er Mehr nicht vermag, wenigstens das Gastmahl einer guten, glaubensvollen (schriftlichen oder mündlichen) Verkündigung der göttlichen Wahrheit zu bereiten. So stehe denn Er mir bei, der den Zöllner sah und zum Apostel und Evangelisten machte.“ Und dieser höhere Beistand fehlte ihm nicht. Als die Verfolgung seiner Feinde zunahm und das Kriegsgetümmel, mit dem Heinrich IV. gegen Ende des eilften Jahrhunderts ganz Teutschland in Unruhe und Zwiespalt versetzte, auch den bisherigen Aufenthalt Ruperts unsicher machte (vgl. Super quaedam Capit. etc. l. c. T. IV. p. 300 und die Declamatio de Ruperto l. c. T. I.), da ward er von dem sterbenden Abte Beringer dem Abte Cuno im Kloster Sigberg

empfohlen, an dem er für das ganze Leben einen so edlen, wahrhaft väterlichen Freund gewann, daß er in seinen Schriften, welche größtentheils auf Cunos Anregung entstanden und diesem gewidmet sind, die treue Freundschaft dieses Mannes nicht genug rühmen kann (vgl. Epist. ad Cunonem abb. etc. T. I.). Später hatte er die Freude, denselben auf den bischöflichen Stuhl von Regensburg erhoben zu sehen. (Das Beglückwünschungsschreiben vor der Schrift: de divinis officiis, T. IV.) Durch Cuno dem Erzbischofe von Cöln, Friedrich, empfohlen (vgl. das eben genannte Schreiben l. c. S. 4), erhielt er die Stelle eines Abts des Klosters in Deuz, wahrscheinlich um das erste Decennium des zwölften Jahrhunderts. So hatte er nun nicht nur einen erhabenen Patron gegen die Machinationen seiner Feinde, sondern auch einen ruhigen Musensitz gewonnen, der es ihm möglich machte, in dem Worte Gottes, von dessen Süßigkeit er entzückt war, zu forschen. Die Früchte dieses seines Bibelstudiums sind äußerst zahlreich; er ist wohl der fruchtbarste Exeget seiner Zeit. Wir besitzen von ihm (um die chronologische Ordnung, so weit sie sich aus seinen Andeutungen ergibt, festzuhalten) folgende Commentare: zu Job, wie er selbst bemerkt, einen Auszug aus dem großen Commentare Gregors M., zu den historischen Büchern des alten Testaments, den größern Propheten und den vier Evangelisten, welche nebst der exegetischen Abhandlung: De operibus Spiritus S. unter der gemeinsamen Aufschrift: De Trinitate et operibus ejus zusammengefaßt sind; einen Commentar zu den 12 kleinern Propheten, zur Apocalypse, zum Evangelium Johannis, zum Prediger, Hohenlied, zum Matthäus: De gloria et honore Filii hominis, endlich die exegetisch-dogmatische Abhandlung, veranlaßt zum Theil durch den Wunsch des päpstlichen Legaten, Wilhelm, Bischofs von Präneste: De glorificatione S. Trinitatis et processione Spiritus S. Schon aus dieser Uebersicht und ihren Aufschriften sieht man, daß Rupert zu den dogmatisirenden Exegeten gehört; seine Commentare sind nicht sprachlich, sondern rein sachlich gehalten. Das einzelne Buch der hl. Schrift dient ihm nur zur Unterlage, um einen dogmatischen Gedanken mit Beiziehung aller verwandten Stellen aus andern Büchern der hl. Schrift zu erläutern und damit die Erläuterung anderer Puncte aus der Moral, Pastoral, Kirchendisciplin, dem Cultus ꝛc., wie ein einzelner Vers dazu Veranlassung gibt, zu verbinden. Die allegorische Auslegung ist ihm nach dem Geschmacke der damaligen Zeit die Hauptsache. Doch finden sich auch Beweise, daß er die Gesetze der historisch-grammatischen Auslegung kannte und anwandte. So bemerkt er im Prolog zum Commentar zum Prediger (T. II. p. 517), er habe durch wiederholtes Lesen die Ansicht seines Freundes Gregor bestätigt gefunden, daß die Uebersetzung des hl. Hieronymus nach der LXX ungenau sei und bedeutend vom Hebräischen abweiche. Er commentirt daher „secundum nostram translationem, hebraicam sc. veritatem,“ was wohl heißen soll: nach einer neuen, bessern, dem Original näher kommenden Uebersetzung. In einem Excurs darüber, wer Job gewesen sei, benützt er Philos Antiquitates. (T. II. p. 427.) Das ewige Wort, dessen Herrlichkeit in der ganzen hl. Schrift wiederscheint (das „Wort Gottes“ ist unserm Exegeten kein Inbriff von abstracten Sätzen), stellt die schöne Schrift: De victoria Verbi Dei in seinem durch die ganze hl. Geschichte sich fortziehenden Kampfe mit dem Feinde desselben, dem Satan und in seinem fortwährenden Siege in diesem Kampfe dar. „Den Sieg des Wortes Gottes, sagt er im Eingange, nennen wir die den Allmächtigen und Unbesiegbaren verherrlichende Durchführung seines ewigen Rathschlusses, vermöge welcher weder Tod noch Leben, weder Engel noch Fürstenthümer, weder Gegenwart noch Zukunft, weder Stärke, noch Höhe, noch Tiefe, noch irgend ein Geschöpf verhindern konnte oder je verhindern wird, daß geschehen ist und fortwährend geschieht, was Gott beschlossen hat. Den Ruhm und die Größe dieses Sieges werden wir aber um so mehr bewundern, wenn wir die Beschaffenheit und Größe des Feindes betrachten, der jenem Rathschlusse sich

entgegensetzte und fortwährend entgegensetzt, obwohl er gestürzt und so oft besiegt ist." Die Schrift bildet gleichsam den Schlußstein zu den exegetischen Arbeiten und den Uebergang zu den apologetischen, nämlich: Dialogus inter Christianum et Judaeum und die gleichfalls aus derselben apologetischen Tendenz entstandene oben erwähnte: De glorificatione Trinitatis (vgl. den Prolog zu ihr). Als seine erste Schrift bezeichnet er selbst (epist. ad Cunonem episcop. T. IV. p. 3) das Werk: De divinis officiis, eine Erklärung des Wichtigsten aus der Liturgie, der hl. Zeiten und hl. Handlungen, besonders nach ihrer mystischen Bedeutung. Dem Ansehen des Amalarius und Anderer wollte er durch diese Schrift nicht zu nahe treten, er glaubte aber, was er gegen seine Widersacher, wann sie das Ueberflüssige seiner Schriften hervorhoben, stets wiederholte, auch hier anführen zu dürfen: Jedem war es stets erlaubt und muß es erlaubt bleiben, ohne Antastung des Glaubens seine Ansichten auszusprechen (vgl. den Prolog zu d. Schr. und das Schreiben an den Papst, T. III. p. 3, dem er mehrere seiner Schriften mit Rücksicht auf die Beschuldigungen Uebelwollender als eine Opfergabe im Tempel des Herrn überreicht: es ist entweder Honorius II. (1124—1130) oder Innocenz II. (1130—1143), denn Rupert ist schon bejahrt und denkt an sein Scheiden von dieser Welt). Aus Stellen der eben erwähnten Schrift und einigen andern haben schon einige Zeitgenossen, später Bellarmin (in der Schrift: de scriptoribus eccles., s. v. Rupertus) der überhaupt etwas geringschätzend von Rupert bemerkt, seine Schriften seien über 40 Jahre unbeachtet geblieben, Vasquez (in 3. d. 80. c. 1) u. A. ihn beschuldigt, Schröckh (Christl. Kirchengesch., B. 28, S. 54 f.) und Neander (Allgem. Geschichte der christl. Religion u. K. B. 5, Abth. 2, S. 449) ihn gerühmt, daß er die Transsubstantiationslehre verworfen und nur eine impanatio, im Sinne Luthers, angenommen habe. Bellarmin geht noch weiter und läßt Rupert im Sinne Berengars behaupten, der wahre und wirkliche Leib Christi werde nur von den Glaubenden genossen, womit sogar die objective Realität des Leibes Christi im Abendmahle in Frage gestellt ist. Gegen den letztern, gleichsam mit den Haaren herbeigezogenen Vorwurf Rupert in Schutz zu nehmen, halten wir für ganz überflüssig, da seine Schriften für Jeden, der nur sehen will, voll sind von Beweisen seiner Uebereinstimmung mit der Kirchenlehre. Um nur eine schlagende Stelle anzuführen, sagt er in Joann. c. 6: „Non nemo indigne manducare potest, sed nemo indigne manducare debet. Panis namque semel consecratus nunquam postea virtutem sanctificationis amittit aut Christi caro esse desinit; sed non prodest quidquam indigno, cujus fides sine operibus mortua est; et idcirco spiritum qui vivificat non habet, quo ore percipiat .... Sed hoc plus habet dignus ab indigno, quod huic ad salutem, illi proficit ad judicium." Schröckh führt de div. off. II, c. 9 an: „quod (sacrificium) cum in ora fidelium sacerdos distribuit, panis et vinum absumitur et transit; partus autem Virginis cum unito sibi verbo Patris et in coelo et in hominibus integer permanet et inconsumtus." Allein aus den gleich darauf folgenden Worten: Sed in illum, in quo fides non est, praeter visibiles species panis et vini nihil de sacrificio pervenit erhellt zur Genüge, daß er l. c. nicht wirkliches Brod und Wein, das auch nach der Consecration unverändert geblieben wäre, sondern nur die in die Sinne fallenden Gestalten gemeint hat, weßhalb auch selbst der Begriff der Umwandlung der Substanzen in dieser Stelle wenigstens nicht ausgeschlossen ist. Wohl aber scheint dieser Begriff sich mit der Stelle in Exod. L. 2, c. 10: „Quia de Spiritu S., qui aeternus est ignis, virgo illum concepit et ipse per eundem Spiritum S. obtulit semetipsum hostiam vivam Deo viventi, eodem igne assatur in altari. Operatione namque Spiritus S. panis corpus, vinum fit sanguis Christi .... Itaque: „comedetis assum tantum igni" i. e. totum attribuetis operationi Spiritus S., cujus effectus non est, destruere vel corrumpere substantiam, quamcunque suos in usus assumit sed substantiae bono permanenti quod erat invisibiliter adjicere quod

non erat. Sicut naturam humanam non destruxit, cum illam operatione sua ex utero Virginis Deus verbo in unitatem personae conjunxit; sic substantiam panis et vini, **secundum exteriorem speciem quinque sensibus subactam** non mutat aut **destruit**, cum eidem verbo in unitatem corporis ejusdem, quod in cruce pependit, et sanguinis ejusdem, quem de latere suo fudit, ista conjungit. Item quomodo verbum a summo demissum caro factum est, non mutatum in carnem sed assumendo carnem; sic panis et vinum utrumque ab imo sublevatum fit corpus Christi et sanguis non mutatum in carnis saporem sive in sanguinis horrorem, sed assumendo invisibiliter utriusque, divinae scil. et humanae, quae in Christo est, immortalis substantiae veritatem. Proinde sicut hominem, qui de Virgine sumtus in cruce pependit, recte et catholice Deum confitemur, sic veraciter hoc, quod sumimus de sancto altari, Christum dicimus, agnum Dei praedicamus" — nicht zu vertragen. Und doch ist selbst in dieser am meisten urgirten Stelle die Transsubstantiation nicht nur nicht negirt, sondern sogar wenn auch nicht den Worten, so doch dem Sinne nach ausgesprochen. Offenbar will Rupert nur sagen, die Wirksamkeit des hl. Geistes sei überhaupt und so auch hier, in Bezug auf Brod und Wein nicht eine destructive (aut destruit erklärt das vorausgehende mutat), so daß er gar nichts sinnlich Wahrnehmbares (secundum exteriorem etc.) mehr übrig ließe, sondern eine operatio perfectiva, welche die vorherige geringere Substanz in eine andere, edlere, hier in den Leib und das Blut des Herrn umwandelt, so jedoch, daß durch die Umwandlung nicht der im Fleische erschienene (carnis sapor und sanguinis horror), sondern der eucharistische Christus entsteht. Es ist also bei den Worten: non mutatum in carnem, nicht das mutatum negirt, sondern, wie die folgenden Worte ausdrücklich sagen, nur das in carnis saporem, folglich ist das mutari selbst ponirt, bejaht. Läßt doch Rupert auch nach dem Wunder zu Cana nicht Wasser und Wein neben einander bestehen, sondern sagt, durch den Herrn der Natur sei aus Wasser Wein geworden. Eine aufhellende Parallelstelle ist in Genes. 7, 32: „panis admotus et immersus terribili mysterio passionis Christi adhuc panis videtur esse quod erat; et tamen in veritate Christus est, quod non erat." Unzweideutig ist aber die Transsubstantiation ausgesprochen in dem Commentar zu demselben Buche Exod. l. 4, c. 7: „Species utraeque panis et vini de terra sumuntur.... sed accedit substantiarum atque specierum creator Deus atque formator Spiritus S., aurumque Verbi incarnati, aurum Christi crucifixi, mortui ac sepulti atque post gloriosam resurrectionem assumti in coelum ad dextram patris non superficie tenus inducit sed efficaciter haec in carnem et sanguinem ejus convertit, permanente licet specie exteriori; eben so in dem Briefe an Cuno, welcher beginnt: Maditatus und sich zwar nicht in der venetianer, wohl aber in der cölner Ausgabe und in der nürnberger Ausgabe des Commentars zum Johannes (v. J. 1526) findet. Dort heißt es am Schlusse: „Credamus fideli salvatori deo in eo quod non videmus, scil. panem et vinum in veram corporis et sanguinis transisse substantiam et comedentes atque bibentes vivamus in aeternum." Eine ausführliche gelehrte Rechtfertigung unseres Exegeten gegen alle ihm vorgeworfenen Irrlehren hat der Mauriner Gerberon geliefert, welche in den vierten Band der venetianischen Ausgabe aufgenommen ist. — Auch einige geschichtliche Schriften hat Rupert verfaßt; nämlich: Vita S. Heriberti archiep. coloniensis, historia insignis monasterii S. Laurentii leodiensis (nur in Fragmenten), de passione S. Eliphii und eine Beschreibung des großen Brandes in Deuz im September des J. 1128, der jedoch das Kloster verschonte. Auf Geist und Ordnung des Klosterlebens beziehen sich die Schriften: De vita vere apostolica, ein Dialog veranlaßt durch die Wahrnehmung, daß Mönche, regulirte Canoniker und Cleriker sich die apostolische Vollkommenheit zuschreiben, welche die Apostel selbst für sich nicht in Anspruch genommen, sondern nach Philipp.

3, 13 nur als Ziel des Strebens angesehen haben; woraus dann große Verwirrung der Begriffe in der Laienwelt entstehen müsse. Daher die Untersuchung über das Wesen des apostolischen Lebens; De meditatione mortis; Altercatio monachi et clerici, quod liceat monacho praedicare, endlich In quaedam capitula regulae S. Benedicti, veranlaßt durch einige die Benedictinerregel betreffende Anträge. — Rupert starb im J. 1135. — Vgl. die im Eingang erwähnte Ausgabe seiner Werke. Venet. 1751. 4 Bde. Fol. [Scharpff.]

Ruraldecane, Ruralcapitel, s. Landdecane.

Ruraldiacone, s. Archidiacone.

Russen, Einführung des Christenthums, Schisma, die Metropoliten von Kiew, die Metropoliten und Patriarchen von Moskau, die dirigirende Synode, die Union in Südrußland, die kathol. Kirche in Rußland und Polen seit der Kaiserin Catharina II. — I. Die eigentliche und wahre Bekehrung der Russen fällt nicht in das neunte, sondern erst in das zehnte und eilfte Jahrhundert. Zwar redet Photius (s. d. Art.) in seinem Rundschreiben an die orientalischen Patriarchen (866) in einer Weise von der Bekehrung der Russen zum Christenthume, daß man glauben möchte, das ganze russische Volk habe sich um diese Zeit zur christlichen Religion bekehrt und er selbst sei der vorzüglichste Apostel dieses kurz vorher noch so wilden und grausamen Volkes; er schreibt nämlich: „die Russen, bekannt durch ihre blutdürstige Grausamkeit, die Besieger der benachbarten Völker, die in ihrem Hochmuthe es wagten, das römische Reich zu bekriegen, haben nun auch das Heidenthum mit der christlichen Religion vertauscht und leben mit uns als Freunde, da sie uns noch vor kurzem mit ihren Räubereien belästigten. Sie haben bereits von uns einen Bischof und Hirten empfangen und zeigen einen großen Eifer.“ Die byzantinischen Schriftsteller bringen diese Bekehrung sogar mit einem Wunder in Verbindung. Als die Russen, heißt es, (kurz nach der 862 durch Herbeirufung des Warägers Rurik begründeten russischen Monarchie) zur See vor Constantinopel erschienen, wurde die ganze Stadt mit Schrecken erfüllt; Kaiser Michael und Photius nahmen zu den Waffen des Gebets ihre Zuflucht; in Procession trugen sie den im Palaste Blachernä aufbewahrten Rock der Mutter Gottes ans Gestade des Meeres und tauchten ihn hilfeflehend in die See, und sieh da, sogleich erhob sich ein gewaltiger Sturm, die russische Flotte ward zertrümmert und nur wenige Russen entkamen dem Tode! Vom Zorne des Himmels erschreckt, schickten sie jedoch alsobald Gesandte nach Constantinopel, baten um christliche Priester und um die Taufe und erhielten sie. Allerdings nun mag Photius einen Bischof zu den Russen geschickt, vielleicht auch wirklich ein Sturm die Fahrzeuge der Russen zertrümmert und diese von Constantinopel verscheucht haben; aber daß sich damals schon die Gesammtheit der Russen oder auch nur ein beträchtlicher Theil derselben dem Christenthume zugewendet, ist ohne Zweifel nichts weiter als eine der gigantischen Hyperbeln eines Photius, der sich damals der römischen Kirche gegenüber mit Ruhm bedecken mußte, und ein von den jede Mücke zu einem Elephanten stempelnden Griechen ersonnenes Mährchen, dem das Stillschweigen Nestors, des Vaters der russischen Geschichte (s. d. A.), und die Thatsache widerspricht, daß im ganzen neunten Jahrhunderte von Spuren des Christenthums bei den Russen nichts zu entdecken ist. Gesetzt also auch, Photius, oder was vielleicht glaubbarer ist, der Patriarch Ignatius habe kurz nach seiner Wiedereinsetzung auf den Patriarchenstuhl einen Bischof an die Russen gesandt (s. Constantini Porphyr. vita Basilii Mac.), so läßt sich daraus nichts weiter schließen, als daß die griechischen Missionäre bei den Russen damals keinen oder so viel wie keinen Eingang fanden. Wenn ferner byzantinische Schriftsteller im Anfange des zehnten Jahrh. Rußland als Erzbisthum unter dem Patriarchensprengel von Constantinopel aufführen, so kann auch daraus noch gar wenig auf einigermaßen bedeutende Fortschritte des Christenthums bei den Russen bis zum Anfang des zehnten Jahrhunderts

gefolgert werden, denn aus dem berühmten in Nestors Annalen aufgezeichneten Friedenstractate, den die Russen um 907 mit den Griechen schlossen, geht deutlich hervor, daß die Russen noch größtentheils dem Götzendienste ergeben waren, da der Großfürst Oleg und seine Krieger die Aufrechthaltung dieses Vertrags bei ihren Waffen, bei Perun ihrem Hauptgotte und bei Woloff ihrem Gotte der Heerden beschworen; ebenso werden im Friedenstractate vom J. 911 oder 912 die Griechen als Christen den Russen gegenüber gestellt, und verwundern sich die mit Abschließung des Tractats beauftragten russischen Gesandten nicht wenig über die christlichen Tempel in Constantinopel (s. Nestors Annalen übersetzt von Schlötzer, Bd. III.). Einige und zwar bedeutendere Fortschritte machte die christliche Religion bei den Russen unter dem Großfürsten Igor Ruricowitsch (912—945). Dieß erhellt aus dem Friedenstractate, welchen der griechische Kaiser Romanus Lecapenus im J. 945 mit diesem Großfürsten abschloß; darin werden die Russen theils als schon getauft, theils als noch heidnisch aufgeführt, und dieser Tractat von Igor in Gegenwart der griechischen Gesandten zu Kiew (Hauptstadt des russischen Reiches) unter religiösen Feierlichkeiten bestätiget, nämlich von Seite der heidnischen Russen durch Niederlegung der Waffen und Schilde vor Peruns Standbilde, von Seite der christlichen Russen aber durch feierlichen Eidesschwur in der Kirche zum hl. Elias zu Kiew. (S. den Vertrag bei Schlötzer, Bd. IV. und in Strahls Geschichte des russischen Staats, Bd. I.). Es mußte also damals die Zahl der getauften Russen schon beträchtlich sein und wohl mag es außer der Eliaskirche zu Kiew auch schon einige andere christliche Kirchen bei den Russen gegeben haben; Nestor bemerkt, daß es vorzüglich unter den Warägern viele Christen gab; hinzufügen kann man, daß die Russen durch ihre Berührungen mit christlichen Nachbarn, durch christliche Kriegsgefangene und Unterjochung christlicher Landesstriche allmählig dem Lichte des Evangeliums ihre Augen öffneten. Indeß war noch immer der bei weitem größere Theil der Russen heidnisch, wie auch der Großfürst Igor und seine Gemahlin Olga. Letztere übernahm nach dem Tode ihres Gemahls während der Minderjährigkeit ihres Sohnes Swätoslav die Zügel der Regierung (945—955) und zeigte in der Verwaltung eines kaum gegründeten, von mannigfaltigen Feinden umgebenen Staates, wie der russische war, eine tiefe politische Einsicht und seltene geistige Kraft. Eine solche Frau konnte, nachdem einmal das Licht der wahren Religion in ihrem Reiche aufgegangen war, unmöglich dem Heidenthume für immer zugethan bleiben. Daß sie nicht schon als Regentin die christliche Religion annahm, dazu mag sie vorzugsweise durch politische Gründe bestimmt worden sein; kaum aber hatte ihr Sohn Swätoslav selbstständig die Regierung übernommen, so eilte sie nach Constantinopel, wo sie 957 vom Patriarchen Theophylactus die Taufe empfing, wobei sie den Kaiser selbst zum Taufpathen hatte und ihren Namen Olga in den von Helena umtauschte. Mit dem Segen des Patriarchen kehrte die nun christliche Fürstin nach Kiew zurück und ward nach dem Ausdrucke Nestors „die Vorläuferin des christlichen Glaubens gleich dem Morgenstern, welcher der Sonne vorhergeht, gleich der Morgenröthe, die den Aufgang des hellen Gestirns verkündet; sie leuchtete wie der volle Mond in der Nacht und glänzte wie die Perle aus dem Schlamme.“ Die Aufrichtigkeit ihrer Bekehrung spiegelte sich vor Allem in dem Eifer ab, den sie wiewohl vergeblich zur Bekehrung ihres Sohnes, des stolzen und siegreichen Großfürsten Swätoslav anwendete. Swätoslav verachtete es, wenn die Mutter ihm zuredete; „wie kann ich allein eine fremde Religion annehmen, meine Leute würden mich darüber verhöhnen,“ entgegnete er. Umsonst erwiederte sie: „Wenn du dich taufen lässest, so werden Alle das Nämliche thun.“ Doch beunruhigte er Niemand, wer sich freiwillig taufen lassen wollte; er verlachte ihn nur als einen Thoren. Dennoch hatte Olga ihren Sohn lieb und sprach: „Gottes Wille geschehe! Will Gott mein Geschlecht im russischen Lande begnadigen, so wird er ihm in's Herz legen, sich zu Gott zu bekehren, so wie er mir die Gnade erwiesen hat.“ Und

wie sie so sprach, betete sie Tag und Nacht für ihren Sohn und ihre Leute. Bei Swätoslavs Widerstand gegen das Christenthum konnte Olgas Taufe nicht von jener Tragweite für die Russen sein, welche sie unter günstigeren Verhältnissen gehabt hätte; es scheint sogar, daß Olga sich genöthiget sah, den christlichen Glauben nur im Stillen und gleichsam geheim zu bekennen, da Nestor berichtet, sie habe sich den christlichen Priester, der sie begrub, nur heimlich gehalten. Hiemit hängt zusammen, was teutsche Chronisten (s. Contin. Reginonis bei Pertz I. 624. III. (V) 60—62. Nestors Annal. bei Schlözer V. 106 2c.) von einer Religionsunterhandlung Olgas mit dem teutschen Kaiser Otto I. erzählen: Olga nämlich habe durch russische Gesandte den Kaiser Otto um einen Bischof und Geistliche zum Unterricht der Russen im Christenthume gebeten; Otto habe dem Ansuchen entsprochen und den Mönch Libutius von Mainz als Bischof zu den Russen senden wollen, Verhinderungen aber und zuletzt der im Februar 961 erfolgte Tod habe diesen Plan scheitern lassen; daher sei Adalbert, Mönch von St. Maximin zu Trier, nachheriger Erzbischof von Magdeburg, zu dieser Mission ernannt worden und auch wirklich nach Rußland abgegangen, aber 962 schon wieder zurückgekehrt, da er nichts habe ausrichten können, sei übrigens nur mit großer Gefahr aus dem Lande entwichen, mit Verlust seiner Gefährten, die von den Russen erschlagen worden. Strahl in seiner Geschichte der russischen Kirche und des russischen Staates findet in dieser Erzählung eine Verwechslung der Russen mit den noch heidnischen Rügischen Slaven; allein da der Fortsetzer Reginos und der Annalista Saxo ausdrücklich von einer russischen Gesandtschaft der zu Constantinopel getauften russischen Fürstin Helena (Olga) sprechen, entbehrt die Annahme einer solchen Verwechslung allen Grundes; noch weniger Gewicht hat Strahls Einwendung, daß sich Olga, zu Constantinopel getauft, nicht an die lateinische Kirche, deren Trennung von der griechischen durch Photius bereits entschieden gewesen sei, um Missionäre habe wenden können, denn zum Theil noch im neunten, im ganzen zehnten und noch bis zur Mitte des eilften Jahrhunderts bestand keine Trennung zwischen der lateinischen und griechischen Kirche, und erst Cerularius weckte 1053 das Schisma wieder auf. Uebrigens mochten besondere Ursachen, die uns unbekannt geblieben sind, Olga zur Bitte um lateinische Missionäre vermocht haben; jedenfalls machte es ihrem großen Geiste keine Unehre, die Quelle des Heils für ihr Volk nicht bloß in Constantinopel gesucht zu haben. Olga starb den 11. Juli 969. Bei ihrem Tode machte sie der Muttergotteskirche zu Budutin eine Schenkung und verbat sich die heidnische Trisna über ihrem Grabe. Dankbar verehren sie die Russen als eine Heilige und begehen ihr Gedächtniß am 11. Juli. — Nach Olgas Tod währte es noch beinahe 20 Jahre, bis Rußland in der Person **Wladimirs**, des Enkels der Olga, seinen ersten christlichen Großfürsten erhielt. Doch war auch Wladimir im Anfange seiner Regierung ein eifriger Anhänger des Heidenthums. Er ließ Peruns Götzenbild zu Kiew neu schaffen, mit einem silbernen Kopfe versehen und nebst mehrern andern am Thurmhofe auf dem hl. Hügel aufstellen. Dorthin, sagt Nestor, strömte das verblendete Volk, und die Erde rauchte vom Blute der vielen hier geschlachteten Opfer. Daß unter Wladimir damals auch noch Menschen den Göttern zu Ehren geopfert wurden, lehrt das traurige Beispiel eines jungen christlichen Warägers, der zum Danke für Wladimirs Eroberung von Galizien dem Perun geopfert werden sollte und sammt seinem christlichen Vater vom Volke getödtet wurde. Wäre Nestors Erzählung über Wladimirs Bekehrung eben so wahr als anziehend, so verhielte es sich mit dieser in folgender Weise. Zuerst versuchten mohammedanische Bulgaren den in Sinneslust arg verstrickten Wladimir für das lockende Paradies des Islam zu gewinnen, allein er entgegnete: „Geht, Wein ist der Russen Lust, wir können ohne ihn nicht sein.“ Hierauf erschienen teutsche Katholiken und suchten ihn zur Annahme des römisch-katholischen Glaubens zu bewegen; diesen aber antwortete er: „Zieht heim, unsere Voreltern nahmen nicht vom Papste den Glauben an.“ Jetzt traten die Juden von

des Fürsten Georg Dolgorukí und des Bischofs Niphont von dem griechischen Patriarchen Lucas Chrysobergas zum Metropoliten von Rußland geweiht und noch bei Clemens Lebzeiten in Kiew eingeführt, letzterer aber vom Patriarchen abgesetzt wurde. Constantin starb 1159; das Merkwürdigste seiner Regierung ist die von ihm 1157 zu Kiew abgehaltene Synode gegen die Ketzereien eines gewissen Mönches Martin (s. d. A. Raskolniks); sonderbar war die Anordnung in seinem Testamente, Niemand dürfe seinen Leib begraben, sondern man solle ihn mit Stricken an den Füßen aus der Stadt ziehen und den Vögeln und Hunden zum Fraße vorwerfen! Unter dem neuen von Constantinopel her mit Zustimmung der russischen Fürsten geschickten Metropoliten Theodor (1160—1164) dauerten die theils durch die Ketzerei des Mönches Martin, theils durch Niphont gegen Clemens hervorgerufenen Wirren fort. Nach Theodors Tod wünschte der Großfürst Rostislav I. den vertriebenen Metropoliten Clemens wieder als Oberhaupt der russischen Kirche eingesetzt zu sehen, und sandte um die Zustimmung an den Patriarchen von Constantinopel. Dieser hatte jedoch schon einen andern, Namens Johann III., einen in weltlichen und geistlichen Dingen wohlbewanderten Griechen, zum russischen Metropoliten ernannt, und da der Kaiser Manuel Comenus den Großfürsten um die Annahme Johanns bat und die Bitte mit reichen Geschenken unterstützte, so erkannte Rostislav den Johann an, doch machte er zuvor mit dem Kaiser und dem Patriarchen den wichtigen Vertrag, daß in Zukunft ohne Einwilligung des Großfürsten kein Metropolit für Rußland in Constantinopel geweiht und nach Rußland geschickt werden solle, widrigenfalls die russischen Bischöfe das Recht haben sollten, mit Erlaubniß des Großfürsten sich einen Metropoliten wählen zu können. Leider saß Johann nicht lange auf dem Metropolitenstuhle, indem er schon 1166 oder höchstens 1170 starb; von ihm erübrigt ein an den Papst Alexander III. gesendetes Antwortsschreiben, worin in sehr liebevoller und ehrfürchtiger Weise der Papst ersucht wird, im Benehmen mit dem Patriarchen von Constantinopel und den übrigen orientalischen Metropoliten die Streitigkeiten zwischen den beiden Kirchen zu schlichten; am Schlusse des Schreibens fügt er seine Grüße und die der gesammten russischen Bischöfe, Mönche, Fürsten und Großen bei (Herberstein, rer. moscovit.; Strahls Kgsch. S. 166). Bald erschien auf dieses Schreiben eine päpstliche Gesandtschaft zu Kiew, von der man aber nichts Näheres weiß. Der auf Johann III. folgende russische Metropolit war der Grieche Constantin II.; unter ihm dauern die Streitigkeiten über Fasten ꝛc. fort; er läßt den Bischof Theodor von Rostow wegen seiner Unthaten hinrichten; im J. 1169 wird Kiew in dem zwischen den russischen Fürsten wüthenden Bürgerkrieg geplündert und in den Brand gesteckt, wobei weder Kirchen noch Klöster geschont wurden; seitdem sank Kiew mehr und mehr, Wladimir wurde Hauptstadt des Reiches und in Folge dessen Rußland allmählig von Constantinopel ab- und Ungarn, Polen und Litthauen zugewendet. Constantin II. starb 1175; ihm folgte als russischer Metropolit Nicephorus II., ein Grieche aus Constantinopel (1176—1196 oder 1197). An den Großfürsten Wsewolod II. und den Metropoliten Nicephorus II. sendete Papst Clemens III. im J. 1189 Legaten, um sie zur Theilnahme an dem dritten Kreuzzuge zu bewegen; diese Aufforderung blieb nicht ganz ohne Erfolg, Mönche schlossen sich den lateinischen Kreuzfahrern an. Nach dem Tode des Nicephorus blieb der russische Metropolitenstuhl bis ungefähr um 1200 unbesetzt. Dieser Reihenfolge der russischen Metropoliten im zwölften Jahrhunderte möge noch beigefügt werden, daß in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts Wissenschaften und Künste einen bedeutenden Aufschwung nahmen; so z. B. ließ der Fürst Roman Rostislawitsch geistliche Schulen anlegen, worin Griechisch und Lateinisch gelehrt wurde; der Fürst von Halitsch Jaroslav befahl die Errichtung und Erhaltung von Schulen aus den Einkünften der Klöster. Die Künste wurden nicht bloß von den Griechen, sondern auch von den Teutschen nach Rußland gebracht und daselbst betrieben. Schließlich sei des frommen, gelehrten und berühmten

russischen Kanzelredners Cyrill, Bischofs von Turow († 1182) gedacht, der sich am Ende seines Lebens in eine Säule verschloß; in seinen Werken (Theiner, Seite 33) kommt keine Spur von einem schismatischen Geiste vor. — Zwei wichtige Ereignisse des 13ten Jahrhunderts hatten für die russische Kirche traurige Folgen: die Eroberung Constantinopels durch die Lateiner (1204) errichtete gleichsam eine unübersteigliche Scheidewand zwischen der griechischen und lateinischen Kirche, und da die Russen ihre Metropoliten von den Griechen empfingen, so nahm auch in Rußland Seitens des Clerus und der Mönche die Entfremdung von der lateinischen Kirche seitdem zu und gewann der schismatische Geist die Oberhand; das zweite wichtige Ereigniß aber, der Einbruch der Tataren in Rußland (seit 1224), brachte in Folge der Verwüstung und Zerstörung einer Menge von Kirchen, Klöstern und damit verbundener Schulen eine gräuliche Geistesnacht über die russische Kirche. Indeß wurden doch die Römischkatholischen, welche sich in Rußland befanden, in der freien Uebung ihres Cultus nicht behindert, und konnten römischkatholische Missionäre in verschiedenen Gegenden Rußlands predigen; zudem wirkten die Fortschritte der lateinischen Kirche in Liefland, Estland und Kurland zur Erhaltung und Vermehrung der Römischkatholischen in Rußland mit. Die im Verlaufe des 13ten Jahrhunderts angestellten Versuche, die russische Kirche mit der lateinischen zu vereinigen, sind folgende: 1) Papst Innocenz III. mahnte um 1204 oder 1205 durch eine Gesandtschaft den Fürsten Roman Mstislawitsch von Halitsch (Galizien) zum Uebertritt zur lateinischen Kirche und lud zu demselben Schritte durch ein Schreiben d. 1209 die russischen Prälaten liebreich ein; — 2) Fürst Colomann von Halitsch, Sohn des Königs Andreas von Ungarn, 1215 zum König gekrönt, suchte mit Gewalt die Halitscher mit der lateinischen Kirche zu vereinigen, aber seine baldige Vertreibung aus Halitsch vereitelte die Union; — 3) Papst Honorius III. schrieb 1227, als mehrere russische, mit den teutschen Schwertrittern verbundene Fürsten sich bereitwillig gezeigt hatten, zur lateinischen Kirche überzutreten, an alle russische Fürsten ein wohlwollendes Mahnschreiben, ihren Vorsatz in's Werk zu setzen und mit den Christen in Liefland und Estland friedlich zu leben (Rayn. Annal. 1227 nr. 8); — 4) Papst Gregor IX. richtete 1231 ein Mahnschreiben an den russischen Fürsten von Pskow, Jaroslav Wladimirowitsch, der um diese Zeit sich mehr und mehr an die teutschen Ritter in Liefland anschloß, seinem Vorsatze gemäß sich mit der lateinischen Kirche zu vereinigen; wahrscheinlich trat er auch zur römischen Kirche über (siehe Strahl, Kgsch. S. 221 und Theiner, S. 36); — 5) Franciscaner-Missionäre, die zu den Tataren gingen, kamen zu Wladimir mit dem Fürsten von Halitsch, Daniel, zusammen und hatten mit ihm und mit Bischöfen und Bojaren von Halitsch Unterredungen; alle zeigten sich zur Union geneigt; Daniel sendete 1244 Briefe an Papst Innocenz IV., worin er seinen Wunsch nach der Vereinigung mit Rom ausdrückte; der Papst sendet Bevollmächtigte, es entsteht ein freundschaftlicher schriftlicher Verkehr, endlich kommt die Union wirklich zu Stande, wobei den russischen Bischöfen alle mit den Dogmen der Kirche vereinbaren griechischen und russischen Gebräuche zugestanden werden, und Daniel empfängt von dem Papste die Königskrone; leider kehrte jedoch Daniel nach wenigen Jahren wieder zum Schisma zurück (s. Strahl, Kgsch. S. 240 ꝛc., Theiner, S. 37 ꝛc.); — 6) Papst Innocenz IV. bemühte sich auch, den Großfürsten Alexander Newsky, dessen Vater Jaroslav II. († 1246) sich der Union geneigt gezeigt hatte, zur Aufgebung des Schisma zu bewegen (1248). Daß alle diese Unionsversuche im Ganzen fehlschlugen, hat man vorzugsweise den russischen Metropoliten und Prälaten und den unwissenden Mönchen zuzuschreiben, denn aus Allem, was bisher in dieser Beziehung gesagt worden ist, läßt sich nicht verkennen, daß gar manche russische Fürsten der Union nicht abgeneigt waren. Ganz ohne allen Erfolg blieben aber diese Versuche denn doch nicht (s. Theiner, S. 40) und trugen wenigstens dazu bei, daß die Römischkatholischen ihren Cultus ziemlich unbehindert ausüben konnten. Die russischen Metropoliten des 13ten Jahrhunderts

waren: Matthias, eine Grieche, 1200—1220: unter seiner Regierung erobern die Lateiner Constantinopel und wird Kiew zerstört; — Cyrill I., gleichfalls ein Grieche, zu Nicäa geweiht, wo sich die schismatischen Patriarchen von Constantinopel während der Herrschaft der Lateiner über das griechische Kaiserthum aufhielten und bis zu Ende dieser Herrschaft sich alle russischen Metropoliten weihen ließen, † 1233; — Joseph, ein Grieche, fiel 1240 unter dem Schwerte Batu's, da Kiew von diesem Wüthrich erobert und abermals zerstört wurde; — Cyrill II., ein Russe, gewählt von den Fürsten Daniel und Wassilko; die gesammte russische Geistlichkeit wird von den Tataren von der Kopfsteuer befreit, daher entstehen wieder allenthalben Kirchen und Klöster und weihen sich die Russen zahlreich dem geistlichen Stande; Cyrill II. hält 1274 eine wichtige Synode; scheint geneigt gewesen zu sein, sich an die in der allg. Synode zu Lyon 1274 vollbrachte Vereinigung zwischen der römischen und griechischen Kirche (s. die Art. Griechische Kirche, Lyon) anzuschließen (s. Strahl l. c. S. 266); stirbt 1280; — Maximin, ein geborener Grieche, † 1305; versetzt 1299 den russischen Metropolitenstuhl von Kiew nach Wladimir. — Das 14. Jahrhundert war den Fortschritten der römisch-katholischen Kirche um ganz Rußland herum und zum Theil in Rußland selbst sehr günstig. Katholische Missionäre, namentlich Franciscaner und Dominicaner, gesendet von den Päpsten, erhielten von Rußlands Oberherrn, den tatarischen Chanen, die Erlaubniß frei das Evangelium zu verkünden; von den Ostseeprovinzen ragte der Katholicismus hinüber zu den Russen; die Großfürsten Litthauens (s. d. Art. Jagello), die ihre Herrschaft von der Düna bis zum Dniestr, vom Niemen bis zu den Quellen des Dnjeper und Donetz ausdehnten, gestatteten den lateinischen und griechischen Christen freien Cult und ließen Franciscanern und Dominicanern frei die römisch-katholische Religion verkünden, und als dann Jagello, der Großfürst Litthauens, 1386 römisch-katholischer Christ wurde, erklärte er die römisch-katholische Religion zum Staatsgesetze und arbeitete, zum Theil auch mit Hilfe von Gewaltmaßregeln, auf die Union der ihm unterworfenen schismatischen Russen mit der römisch-katholischen Kirche hin; in Galizien machte die römisch-katholische Kirche gleichfalls bedeutende Fortschritte (s. d. Art. Lemberg); in Taurien aber errichteten die Genueser an den Thoren Rußlands das lateinische Bisthum Kaffa (1322), und im alten Cherson die Venetianer kurz darauf ein anderes. Diese Ausbreitung der lateinischen Kirche steigerte indeß bei einem Theile der Russen, vorzugsweise den Popen und Mönchen, den Haß gegen die Lateiner, allein was die russischen Metropoliten anbelangt, so weiß die Geschichte des 14. Jahrhunderts nichts von Feindseligkeiten derselben gegen die lateinische Kirche, vielmehr scheinen sie in ziemlich friedlichen und freundlichen Verhältnissen zu ihr gestanden zu sein, wie es sich für würdige Männer, die sie waren, geziemte. Der erste Metropolit dieses Jahrhunderts nach Maximin war Peter, in Volynien geboren, er regierte 1308—1326; siehe über den ihm von Chane Usbeck für die russische Kirche ertheilten Freibrief bei Theiner, S. 85—89, und Strahl 292. Peters Nachfolger war der Grieche Theognost, 1328—1353; er schlug seinen Wohnsitz in der aufblühenden Stadt Moskwa, wo der Großfürst residirte, auf, und von dieser Zeit an ist die Versetzung des russischen Metropolitenstuhls nach Moskwa zu rechnen; demungeachtet schrieben sich die russischen Metropoliten noch längere Zeit „Metropoliten von Kiew und ganz Rußland“. Nach Theognosts Tod entstand in der russischen Kirche dadurch eine bedeutende Verwirrung, daß der griechische Patriarch Philotheas zuerst den B. Alexis von Wladimir zum russischen Metropoliten weihte und dann, während Alexis noch zu Constantinopel weilte, auch noch einen gewissen Roman (wahrscheinlich einen Griechen) zum Metropoliten von Kiew und Rußland consecrirte; letzteres geschah wohl vorzüglich in Hinsicht auf die südlichen und westlichen Eparchieen der russischen Kirche, welche, wie die Stadt Kiew selbst, bereits unter litthauischer Herrschaft standen. So war die Trennung des

Metropolitenstuhls von Rußland in den von Kiew und Moskwa eingeleitet, und dadurch, daß der griechische Patriarch zur Schlichtung der entstandenen Streitigkeiten den Alexis nachher zum Metropoliten von Kiew und Wladimir, Roman aber zum Metropoliten von Litthauen und Volynien ernannte, wurde die Spaltung der russischen Metropolie in zwei Theile nicht beseitiget. Roman starb 1362; ein gelehrter Serbe, Cyprian, vom griechischen Patriarchen geweiht, saß nach ihm (seit wann ist nicht bekannt) als Oberhaupt der litthauischen Geistlichkeit zu Kiew. Alexis starb 1378 (s. über seinen Cult auch in der unirten russischen Kirche bei Theiner S. 42), und nun entstand abermals zwischen dem durch Betrug von dem griechischen Patriarchen zum russischen Metropoliten geweihten Archimandriten Pimen und dem eben erwähnten Cyprian Streit. Diesen Streit entschied der Großfürst Dimitrij IV., indem er letztern von Kiew nach Moskwa rufen ließ und ihn als russischen Metropoliten anerkannte; aber schon nach zwei Jahren wendete sich der Großfürst von Cyprian ab und setzte den Pimen auf den Metropolitenstuhl von Moskwa; nach dessen Tod (1389) jedoch Cyprian diesen Metropolitenstuhl wieder bestieg. Cyprian stund seitdem bis zu seinem Tod 1406 mit Ruhm der gesammten russischen Kirche vor. In seine Zeit fällt die Bekehrung Jagellos von Litthauen und dessen Vetters Withold, mit denen er geheime Zusammenkünfte hatte, in welchen er (nach Theiner S. 43) mit ihnen über die Mittel berathschlagte, die gesammte russische Kirche mit der römischen zu vereinigen; ferner ist Theiner der Meinung, noch zu Cyprians Zeit seien alle russischen Bischofsstühle Litthauens zur Union übergetreten; wenigstens ist so viel gewiß, daß nur Cyprians freundliches Verhältniß zu Jagello und Withold die förmliche Trennung der litthauischen russischen Bischofsstühle von der russischen Metropole noch hinausschob. — Diese förmliche Trennung, woran sich die Union mit Rom schloß, wurde zunächst und vorzüglich durch den Hochmuth, die Habsucht und den Fanatismus des russischen Metropoliten Photias (1409—1431) gegen die Römischkatholischen und durch die Verwerfung der auf dem Concil zu Florenz 1439 vollbrachten Union zwischen der lateinischen und griechischen Kirche von Seite der bereits größtentheils gegen die lateinische Kirche bitter fanatisirten Russen zu Stande gebracht und entschieden. Photias scheute sich nicht, die russischen Bischofsstühle Litthauens als sein Eigenthum betrachtend, Volk und Clerus Litthauens mit Erpressungen und Gewaltthätigkeiten heimzusuchen, die Katholiken Litthauens Heiden zu schimpfen und den litth. Großfürsten Withold als einen Heiden und Feind des Christenthums zu brandmarken. Withold, ohnehin, als römischer Katholik, auf die Union hinarbeitend, ließ sich endlich nicht länger mehr von Photias beleidigen; er versammelte (1414 und 1415) die Bischöfe von Südrußland zu Kiew und Nowogrodek, und diese sprachen über Photias den Bann aus und erhoben den bescheidenen und gelehrten Gregorius Zamblak zum Metropoliten von Kiew. Von nun an war der Metropolitenstuhl von Rußland förmlich in den von Kiew und Moskwa getrennt; der erstere regierte die russischen Bisthümer im Süden, und der letztere die im Norden. Gregorius Zamblak war kein Photias, sondern ein eifriger Förderer der Vereinigung der griechischen und russischen Kirche mit der lateinischen, und zu diesem Behufe erschien er im Auftrage des Kaisers Manuel II. Paläologus und des griechischen Patriarchen Joseph von Constantinopel an der Spitze von 20 griechischen Bischöfen und mit einem glänzenden Gefolge auf dem Concil zu Constanz (1418), wo die Union beider Kirchen beschlossen wurde. Leider starb aber Gregor bald nach seiner Rückkehr in die Heimath (1419). Nach dem Tode seines Nachfolgers Gerassim und des Photias, Metropoliten von Moskwa, wurde vorübergehend der Metropolitenstuhl von Moskwa mit dem von Kiew wieder vereiniget, da der griechische Patriarch Joseph den frommen und gelehrten Isidor, aus Thessalonik gebürtig, im J. 1437 zum Metropoliten von ganz Rußland weihte und dieser als solcher allgemeine Anerkennung fand. Isidor, betreffs der Union einverstanden mit dem Patriarchen Joseph und dem Kaiser Manuel II., suchte bei dem Groß-

fürsten Wassily III. Wassiliwitsch um die Erlaubniß nach, mit dem Kaiser und Patriarchen zum Zwecke der Union nach Italien reisen zu dürfen, und erhielt sie wenn auch ungern. Mit glänzendem Gefolg langte Isidor den 18. August 1438 zu Ferrara an; seine lang erwartete Ankunft verbreitete allgemeine Freude. Am 26. Juni 1439 kam die Vereinigung beider Kirchen zu Stande; am thätigsten wirkten hierbei Bessarion, Erzbischof von Nicäa (s. d. A.) und der russische Metropolit Isidor. Isidor erhielt für seine Bemühungen vom Papste Eugen IV. den Cardinalshut und wurde zum Legaten a latere für Litthauen, Liefland und Rußland ernannt. Die mühsam bewirkte Vereinigung hatte aber keinen Bestand (s. d. Art. Griechische Kirche) und stieß in Rußland bei dem Großfürsten und der verdummten Geistlichkeit auf unüberwindlichen Widerstand. Isidor ward bald nach seiner Ankunft zu Moskwa verhaftet und entkam nach zweijährigem Gefängniß nach Rom, wo er 1463 reich an Verdiensten starb. Für die südliche Metropole Rußlands war indeß die Florenzer-Union doch von längerer Dauer. Zu Kiew war Isidor nach seiner Rückkehr aus Florenz unter dem allgemeinen Jubel des Volkes, des Clerus und der Herrscher von Polen und Litthauen empfangen und die Union freudig angenommen worden; seitdem blieb die Trennung der südrussischen Metropole (Kiew) und der nordrussischen (Moskwa) entschieden und standen beide Metropolitenstühle im Kampfe gegenüber, bis im zweiten Decennium des 16. Jahrhunderts der Metropolitenstuhl von Kiew wieder zum Schisma zurückkehrte. — Die nordrussische Metropole Moskwa wurde nach dem edlen Isidor und seit dem Falle Constantinopels nicht mehr von Constantinopel aus besetzt, sondern die Ernennung zu dieser Würde wurde nun Staatssache, und hatten die Großfürsten schon im 14. Jahrhundert ihren Einfluß auf die Kirche vermehrt, so fand dieß jetzt allmählig in immer höherm Grade Statt. Isidors Nachfolger zu Moskwa war der fanatische Metropolit Jonas, ein erklärter Feind der Union, † 1461. Sein Nachfolger Theodosius saß nur von 1461 bis 1465 und starb aus Schmerz über die unverbesserliche Verderbtheit seiner Popen. Mit diesem Theodosius hörte eigentlich die wahrhaft selbstständige geistliche Regierung des russischen Metropoliten schon so ziemlich auf; der Großfürst Iwan III. huldigte bereits sehr stark dem Cäsareopapismus. Auf Theodosius folgte der Metropolit Philipp I. (1465—1473), ein so geistesbeschränkter Fanatiker, daß er in einem Schreiben an die Nowgoroder, die mit ihrem Erzbischof zur Union übertreten wollten, die Eroberung Constantinopels durch die Türken als eine gerechte Strafe Gottes für die zu Florenz erfolgte Vereinigung der griechischen mit der römischen Kirche darstellte! Inzwischen machte Papst Sixtus IV. bei dem Großfürsten Iwan III. abermals einen liebreichen Versuch zur Herstellung der Einheit zwischen der lateinischen und russischen Kirche, dem der Großfürst nicht abgeneigt schien, aber der intolerante Metropolit sich stolz widersetzte. Philipps Nachfolger Gerontias (1473—1489) zeigte von einer andern Seite den ächten Geist der russischen Kirche, indem er einen Archimandriten, der seinen Mönchen erlaubt hatte, am Vorabend vor Epiphanie nach Belieben Wasser zu trinken, in Fesseln schlagen, und in einen Eiskeller werfen ließ! Dagegen soll der Metropolit Zosima (1489—1494) ein Gönner oder gar geheimer Anhänger der sogenannten Judensecte gewesen sein, welche damals entstand und ein Jahrhundert lang die russische Kirche durch ihr Gemisch von Judenthum und crassester Christuslästerung verwirrte (s. d. Art. Raskolniks); er mußte im Stillen den Metropolitenstuhl verlassen. Unter dem Metropoliten Simon (1495—1511) stand der Großfürst Iwan III. schon im Begriffe, die russische Kirche von der Sorge um ihr zeitliches Gut zu befreien, weil sich für Klöster und Geistlichkeit so viel zeitliches Gut nicht gezieme; doch konnte erst Catharina II. dieses Project realisiren. Simons Nachfolger Warlaam (1511—1521) mußte, weil er es gewagt, dem Großfürsten Wassilj Iwanowitsch einen Eidbruch vorzuhalten, seiner Würde entsagen und wurde in Ketten gelegt. Ein trauriges Loos traf in der Folge auch den

Mönch Maxim von dem Berge Athos. Dieser Mönch, der in Paris und Italien seine Studien gemacht, kam auf Veranstaltung des Großfürsten und des Metropoliten Warlaam nach Moskwa, um die Menge der griechischen daselbst angehäuften Schriften zu mustern, Einiges davon in's Slavonische zu übersetzen und die russischen Kirchenbücher mit den griechischen Originalen und alten slavonischen Uebersetzungen zu vergleichen. Er fand die russischen Kirchenbücher sehr fehlerhaft und äußerte sich in diesem Sinne, zog sich aber dadurch Excommunication und Einsperrung zu. Bei derartiger russischer Anhänglichkeit an das, was sie ererbte Religion und reine Lehre nannten, scheiterten auch die zwei Versuche, welche der päpstliche Stuhl im J. 1513 und 1519 zur Vereinigung der russischen mit der römischen Kirche in alter liebevoller Weise und unter Anerbietungen machte, wie: der Papst wolle dem russischen Metropoliten die Würde eines Patriarchen ertheilen und alle guten Gebräuche der russischen Kirche bestätigen, ja dem Großfürsten selbst die Kaiserkrone aufsetzen! (s. Strahls Kgsch. S. 548). Auf den Metropoliten Warlaam succedirte ein junger Günstling des Großfürsten, Daniel. Papst Clemens VII. sendete 1525 den Paul Jovius mit Einladung zur Union nach Moskwa, vergeblich jedoch wie früher. Daniel wurde 1539 und sein Nachfolger Joseph 1542 entsetzt. Immer trauriger wird die Lage der russischen Metropoliten, Iwan IV. der Schreckliche regiert! Der Metropolit Macarius (1542—1563), dem die russische Kirche eine Exegese der Psalmen und das große Legendenbuch verdankt (Strahl S. 566) sah noch die guten Tage Iwans, den er 1547 krönte und den er im Vereine mit dessen tugendhafter Gemahlin Anastasia bis zum J. 1560 auf bessern Wegen erhielt. Berühmt ist das unter dem Vorsitze des Macarius im J. 1551 zu Moskwa gehaltene Concil, Stoglawik genannt, wodurch die mit unsäglichem Wust überladene russische Kirchenzucht verbessert werden sollte; wie es indeß mit diesen Verbesserungen zum Theil aussah, kann man unter andern aus folgender Verordnung dieses Concils abnehmen: „Von allen mit Kirchenbann belegten Ketzereien ist keine so strafbar als das Bartscheeren; sogar das Blut der Martyrer läßt ein solches Verbrechen ungesühnt; wer also seinen Bart abscheert aus Menschengunst, der ist ein Uebertreter des Gesetzes und ein Feind Gottes, der uns nach seinem Ebenbilde schuf.“ Im Uebrigen machte sich Macarius um Hebung der Wissenschaften verdient und bewog Iwan, im J. 1553 zuerst eine Buchdruckerei in Moskwa einzuführen. Hatte schon Macarius von Iwan mancherlei zu leiden, so gilt dieß noch vielmehr von seinen Nachfolgern Athanasius 1563—1566, Hermann, den er wenige Tage nach seiner Erhebung auf den Metropolitenstuhl auch schon wieder verjagte, Philipp II., den er 1569 im Gefängniß erdrosseln ließ. Besser hatten es die Metropoliten Cyrill, weil dieser zu allen Unthaten Iwans schwieg († 1572), Anton († 1581) und Dionysius, der den Tyrannen überlebte. In die Zeit des Dionysius (1582) fällt die Ankunft des berühmten Jesuiten und päpstlichen Legaten Possevin zu Moskwa, wo dieser mit Iwan mehrere wichtige und interessante Unterredungen über die Nothwendigkeit der Einigung mit Rom führte, die freilich ohne Erfolg blieben; doch erhielt Possevin einige Zugeständnisse für alle katholischen Fremden. Bei dieser Gelegenheit gründete Possevin mehrere Collegien in Litthauen und an den Grenzen Rußlands als Pflanzschulen für die ruthenische und moskowitische Jugend (s. d. Art. Possevin). Der letzte Metropolit von Moskwa und zugleich erster russische Patriarch war Hiob. — Die Errichtung des russischen Patriarchats geschah durch Jeremias II., Patriarchen von Constantinopel (s. d. Art. Jeremias II). Seit dem Falle Constantinopels durch die Türken kamen viele Schriften, Reliquien u. dgl. nach Rußland, und nicht selten geschah es auch, daß griechische Mönche und Bischöfe bei den Russen erschienen und ihre Mildthätigkeit in Anspruch nahmen. So erschien denn auch der Patriarch Jeremias selbst, begleitet von Dorotheus und Arsenius, den Bischöfen von Monembasia und Elisson, Almosen sammelnd 1588 zu Moskwa, und wurde mit großen Ehren auf-

genommen. Bei dem Großfürsten Feodor I. Iwanowitsch, dem geistesschwachen Sohne Iwan des Schrecklichen, vermochte sein herrschgieriger und grausamer Schwager Boris Godunow Alles, und dieser war es, der die Anwesenheit des byzantinischen Patriarchen benützend diesen bestimmte, für die russische Kirche einen eigenen Patriarchen zu Moskwa einzusetzen, und mit dieser Würde den kriecherischen Hiob, der im Dec. 1587 den Metropolitenstuhl von Rußland bestiegen hatte, zu bekleiden. Die feierliche Einsegnung Hiobs zum Patriarchen geschah im Jan. 1589. Nachdem Jeremias die Einsegnung während des feierlichen Hochamtes in der Metropolitankirche auf dem Kreml vorgenommen, hing der Czar dem neuen Patriarchen das Panagion an einer goldenen Kette um den Hals, legte ihm den mit Edelgestein gezierten Mandyas aus Atlaß an, warf ein kostbares Omophor über seine Schultern, setzte ihm die weiße Infel mit dem Kreuze auf, übergab ihm den Patriarchenstab und begrüßte ihn als heiligsten Vater, Patriarchen von ganz Rußland u. s. w. In der Bestätigungsurkunde der Errichtung des russischen Patriarchats hieß es unter Anderm, daß das alte Rom durch die apollinarische Ketzerei gefallen, das neue Rom, Constantinopel, in den Händen der gottlosen Muselmänner sich befinde, und das dritte Rom Moskwa sei, daß, anstatt des von dem Geiste der Afterweisheit verfinsterten Lügenfürsten der abendländischen Kirche, der erste öcumenische Bischof der Patriarch von Constantinopel, der zweite der von Alexandrien, der dritte der von Moskwa, der vierte der von Antiochien und der fünfte der von Jerusalem sei. Jeremias und die feilen Mönche seines Gefolges unterschrieben die Bestätigungsurkunde, allein die oben erwähnten Bischöfe Dorotheus und Arsenius unterzeichneten nicht. Nach Constantinopel zurückgekehrt, hielt Jeremias 1593 eine nur von wenigen Bischöfen besuchte Synode, welche das russische Patriarchat bestätigte. So entstand das russische Patriarchat; russischer Hochmuth, russische Politik und russisches Gold setzten es in's Dasein; 110 Jahre später ward es als unnütz für die Alleinherrschaft des russischen Herrschers aufgehoben. Bis zu diesem baldigen Sturze saßen auf dem Patriarchenstuhl: Hiob, der fanatische Lateinerfeind, von dem Thronräuber Grischka Otrepiew (dem falschen Dimitri I.) 1604 in's Kloster Sarez eingesperrt und bald darauf erdrosselt; Ignatius (1604—1606), ein unirter Grieche, von dem falschen Dimitri, der dem getäuschten Papste Paul V. und den Jesuiten die Wiedervereinigung Rußlands mit der römischen Kirche vorspiegelte, auf den Patriarchenstuhl erhoben und nach Dimitris Sturz abgesetzt und in's Kloster Tschudow eingesperrt; — Hermogenes (1606—1612); ist aus Abscheu gegen die Römischkatholischen die Seele des russischen Volksaufstandes gegen den zum Czar erwählten polnischen Prinzen Wladislaw; stirbt 1612 im Gefängniß; — Philaret (1619—1632), Vater des ersten Czaren aus dem Hause Romanow, das besonders durch Hilfe der russischen Geistlichkeit auf den russischen Thron gelangt, steht seinem Sohne, dem Czar, in der Regierung zur Seite; — Joasaph (1634—1642); — Joseph I. (1642—1652); — Nikon (1652 bis 1666), verdient durch die Revision der alten slavonischen Kirchenbücher, durch Errichtung griechischer und lateinischer Schulen und durch seinen Eifer für Reformation der Welt- und Klostergeistlichkeit, aber verhaßt wegen seiner Einmischung in Staatsangelegenheiten und wegen seiner Herrschsucht und Härte — er ließ z. B. einen Bischof knuten — wird im Concil zu Moskwa (1666—1667), dem letzten, an welchem die griechische Kirche durch die persönliche Gegenwart und Theilnahme ihrer Patriarchen sich betheiligte, abgesetzt; — Joseph II. (1667—1672); — Pitirim, verwaltet das Patriarchat nur zehn Monate; — Joachim (1674—1690), stürmischer Gegner der Römischkatholischen und aller fremden Glaubensgenossen. Dagegen verfaßte der gelehrte und sanfte Symeon, Erzbischof von Polak, ein vorzüglicher Theolog und Kanzelredner, verschiedene gelehrte und Erbauungsschriften, die Joachim nach Symeons Tod († 1689) römischer und unitarischer Irrthümer beschuldigte und verbot, und schlug den Czarbrüdern Iwan und Peter (1682—1689)

vor, für Rußland einen Papst mit vier Patriarchen und zwölf Metropoliten einzusetzen (nach Theiner S. 111 beabsichtigte Symeon durch diesen Vorschlag den Weg zur Union mit Rom anzubahnen) und statt des Ablesens von gedruckten Predigten, das zur Wahrung der russischen Orthodoxie geboten war, freie Predigten anzubefehlen. Andrerseits sendete Kaiser Leopold I. den Jesuiten Johann Vota in Begleitung seines Botschafters 1686 nach Moskwa, um in seinem und des Papstes Namen über die Vereinigung der russischen mit der römischen Kirche zu unterhandeln; natürlich kam eine Union nicht zu Stande, doch erhielt Kaiser Leopold das Zugeständniß, daß die Capelle des östreichischen Gesandten zu Moskwa allen Katholiken als Kirche mit Pfarrrechten offen stehen sollte. Der letzte russische Patriarch war Adrian (1690—1702). Siehe über die Aufhebung des russischen Patriarchats und die Einführung der hl. Synode den Art. Peter der Große. — III. Das Patriarchat war für die russische Kirche keine Zeit geistiger und sittlicher Erhebung; vielmehr nahm unter dem despotischen Regimente der Patriarchen die von den Griechen ererbte Hypokrisie und Aeußerlichkeit, die Unsittlichkeit und Unwissenheit, der Sectengeist und der Haß gegen die abendländische Kirche noch zu. Es kann daher nur als ein wohlverdientes Strafgericht angesehen werden, daß endlich, nachdem die, welche das Salz der russischen Kirche hätten sein sollen, immer mehr der Verdummung und Verstocktheit anheimgefallen waren, das Kirchenregiment von den Czaren in Beschlag genommen und mit dem weltlichen in Eins verschmolzen wurde. Die Errichtung des russischen Patriarchats hatte jedoch auch eine heilsame Folge, sie war die nächste und unmittelbare Veranlassung, daß die Metropole Kiew, welche seit der Florenzer Synode bis zum zweiten Decennium in der Union mit dem römischen Stuhle verharrte, dann aber leider wieder zum Schisma zurückkehrte, sich wieder an Rom und die lateinische Kirche anschloß. Entrüstet über die schnöde Härte und gemeine Geldgier, welche der byzantinische Patriarch Jeremias, von Moskwa nach Constantinopel zurückreisend, in Kiew gezeigt hatte, entrüstet gleichfalls durch die Härte und den Stolz des neuen russischen Patriarchen Hiob, der Kiew zu seinem Fußschemel herabwürdigen wollte, und die großen Uebel erkennend, welche aus der Trennung der Kirchen von dem Centrum der kirchlichen Einheit, dem römischen Stuhle, entstanden waren und ohne die Rückkehr zu dieser Einheit sich nicht heben ließen, berief Michael Rahosa, seit 1589 Metropolit von Kiew, die Bischöfe seiner Metropole 1593 auf ein Concil nach Brest, erklärte sich mit ihnen für die Union, und entwarf mit ihnen das Deliberationsdecret zur Union, worin in einfacher und würdiger Sprache die Gründe ihres Entschlusses dargelegt sind (Theiner, S. 97). Im folgenden Jahre (1594) traten Michael und seine Bischöfe zu Brest nochmal zu einer Synode zusammen und schickten den Hypation Phocieu (oder Phocias) Protothron und Bischof von Wladimir und Brest, und den Bischof von Luck und Ostrag, Cyrill Terlecki, an Papst Clemens VIII. mit einem Schreiben, um ihm ihre Vereinigung mit dem römischen Stuhle anzuzeigen, womit sie die Bitte verbanden, ihnen den griechischen Ritus zu lassen; merkwürdig ist in diesem Schreiben noch, daß die Bischöfe erklären, sie wären auch dadurch bestimmt worden, sich dem hl. Stuhle zu unterwerfen, weil sie unter einer Regierung lebten (König Sigmund III. von Polen), unter welcher man vollkommene Freiheit genieße. Mit größtem Jubel wurden die Gesandten in Rom aufgenommen, wo sie im Namen des gesammten ruthenischen Clerus das übliche Glaubensbekenntniß ablegten und den päpstlichen Segen empfingen. Gerne erkannte der Papst dem ruthenischen Clerus alle Rechte, Freiheiten und Privilegien an, die er bisher besessen, und concedirte den griechischen Ritus, nicht etwa, wie bezahlte russische Federn bemerkt haben, weil der römische Stuhl es damals nicht gewagt habe, den lateinischen Ritus vorzuschreiben, sondern weil man zu Rom schon seit der ältesten Zeit und damals (wie noch jetzt) den durch eine Menge von geschichtlichen Denkmälern bestätigten Grundsatz festhielt, den griechischen Ritus nicht zu destruiren, sondern vielmehr über die Bewahrung und Beobachtung desselben zu wachen. Siehe über die Schicksale und

Verfolgungen der unirten ruthenischen Kirche von Seite der Nichtunirten bis zum Anschluß des griechischen Bischofs Joseph Szumlanski von Lemberg an die Union den Artikel Lemberg, und Theiner S. 105—110. Bezüglich der unirten Kirche im Königreich Polen und in den polnischen Provinzen Rußlands seit Catharina II., Kaiserin von Rußland, bis auf die Gegenwart sind in Theiners oft genanntem Werke alle wissenswerthen historischen Daten ausführlich und gründlich zusammengestellt und auch die katholischerseits begangenen Mißgriffe und nicht beseitigten Mißstände aufgedeckt. Solche Mißstände z. B. waren, daß die Basilianer, die sich fast ausschließlich in den Besitz aller Ehren, Aemter und Pfründen der unirten Kirche zu setzen gewußt hatten, auf eine von den Päpsten öfter gerügte sträfliche Weise die Kirchenregierung vernachlässigten, die Erziehung des ruthenischen Clerus sich nicht angelegen sein ließen, die Weltpriester geflissentlich in der Unwissenheit erhielten und schwer bedrückten, und der (obgleich von den Päpsten öfter nachdrücklich befohlenen) Bewahrung der griechischen Liturgie von fremdartigen Einmischungen nicht die gehörige Rechnung trugen; andere in ihren Folgen höchst unglückliche Mißgriffe waren das Streben der Basilianer und der polnischen lateinischen Geistlichkeit, die Unirten vom griechischen zum lateinischen Ritus — gleichfalls gegen die ausdrücklichen Anordnungen des päpstlichen Stuhles — hinüberzuziehen, und die Besetzung der Bisthümer mit dem lateinischen und polnischen Adel. Vorzüglich war es die ruchlose Catharina II., welche mit großer Verschlagenheit und Grausamkeit den völligen Sturz der unirten Kirche herbeizuführen trachtete. Unter andern Mitteln zu diesem Zwecke bediente sie sich sogenannter Missionen, d. i. russische Popen, begleitet von Soldaten und Magistratspersonen, durchzogen die unirten Diöcesen und brachten die Gläubigen auf russische Manier zur russischen Orthodoxie, indem man sie, wo die Ueberredung nicht ausreichte, knutete, ihnen Ohren und Nasen abschnitt, die Zähne einschlug ꝛc. Was lag ihr an dem Jammer von Tausenden? Die mit jacobinischen Humanitätsphrasen prahlte und von sich rühmte, daß sie jede Religion in ihrem ungeheuren Reiche beschütze und Jedermann nach seinem Gutdünken den lebendigen Gott verehren könne, was lag ihr daran, mit ihren für Reichsgrundsätze ausposaunten Phrasen in Widerspruch zu kommen? Als Helfershelfer in Ausführung der Pläne Catharinas zur Zerstörung der Union muß Stanislaus Siestrzencewicz genannt werden, seit 1772—1826 Bischof von Mohilew und Metropolit der gesammten katholischen Kirche lateinischen Ritus in ganz Rußland (s. Theiner, S. 303, 317 und 321). Ihr Zerstörungswerk krönend, hob Catharina kurz nach der dritten Theilung Polens, vermöge welcher alle bischöflichen Stühle der griechischunirten Kirche (ausgenommen die von Lemberg und Przemysl in Galizien) unter ihre Herrschaft kamen, dieselben sämmtlich auf mit Ausnahme des einzigen Stuhles von Polock, und befahl in Beziehung auf den Metropolitenstuhl von Kiew aus besonderm Haß, daß derselbe nie mehr sollte hergestellt werden. Als sie 1796 starb, hatte sie mehr denn sieben Millionen Unirter durch unmenschliche Grausamkeiten zum Uebertritt in die russische Kirche gezwungen! Ein besseres Loos traf die katholische Kirche beider Ritus unter der Regierung Pauls I. und des edlen Alexanders I. Durch Uebereinkunft mit dem päpstlichen Stuhle stellte Paul I. die unirte Kirche in Rußland wieder her, errichtete für sie drei bischöfliche Stühle (Polock, Luck und Brest) und gab auch den Basilianern einen Theil ihrer Klöster zurück. Was Paul begonnen, vollendete der edle Alexander; unter ihm wurden die unirten Bischofsstühle mit denen von Wilna, Wladimir und Orscha vermehrt und erfreute sich die unirte Kirche eines wenn auch nur langsamen Wachsthumes. Allein mit dem Tode Alexanders hatte für sie die letzte Stunde geschlagen. Die neue Regierung begann den Krieg gegen die unirte Kirche schon im Anfang des Jahres 1826; ein Ukas vom J. 1828 führt eine ganz neue Diöcesanverfassung und auch eine neue Verfassung des Basilianerordens ein; wieder ein Ukas desselben Jahres unterdrückt eine bedeutende Anzahl von Klöstern dieses

Ordens; durch Ukas vom J. 1832 wird dieser Orden ganz aufgehoben, die zum geistlichen Stand aspirirende Jugend genöthiget, ihre Studien auf der schismatischen theologischen Universität des Klosters Alexander-Newski in Petersburg zu machen, und das griechischunirte Kirchencollegium der hl. Synode als eine Section derselben einverleibt und dieser Section der elende Verräther Joseph Siemaszko als Präsident vorgesetzt! Nun folgte Schlag auf Schlag. Im J. 1834 wurden schismatische Bischöfe in Volhynien, Polock, Wilna und Warschau eingesetzt und ihnen römisch-katholische und griechischunirte Kirchen zu Cathedralen gegeben; vorher hatte man schon die Ernennung aller katholischen Pfarrer des einen wie des andern Ritus in den polnischrussischen Provinzen den russischen Statthaltern übertragen und sich so den Weg gebahnt, die verworfensten Geistlichen oder doch zum Schisma leicht verführbare Schwächlinge den Gemeinden vorzusetzen. Statt der bei den Unirten gebräuchlichen alten katholischen Kirchenbücher und Breviere wurden die russisch-schismatischen eingeführt und die unirten Kirchen und gottesdienstlichen Gebräuche nach dem Fuß der schismatischen umgewandelt, Geistliche, die gegen diese Anordnungen Klage erhoben oder protestirten, eingesperrt und nach Sibirien geschickt, und an ihrer statt schismatische eingesetzt. Kamen schon auf diese Weise viele unirte Kirchen an die Schismatiker, so geschah dieß noch auf vielfache andere Art. Ohne Weiteres wurden oft eine Menge von Kirchen den Schismatikern übergeben; vorzüglich aber stützte man sich bei diesem Systeme, die katholischen Kirchen beider Ritus in Massen den Schismatikern zu überliefern auf Gründe, welche ächt communistisch und socialistisch sind, z. B. daß die Tauffsteine in den betreffenden Kirchen aus der Zeit vor der Union seien, daß die Kirchen einst den rechtgläubigen Griechen (Schismatikern) angehört hätten; zugleich mit den Kirchen erklärte man auch die Gemeinden solcher Kirchen für schismatisch, jagte den katholischen Geistlichen davon und setzte schismatische ein. An diese grausamen Unthaten reihten sich in ebenbürtiger Weise die andern Maßnahmen und Mittel des russischen Proselitismus: das unschuldigste waren noch die Bestechungen und die Zusicherungen von Abgabenfreiheit; die Popen erschienen mit Soldaten auf den Besitzungen des Adels und zwangen die Bauern mit Gewalt zum Abfalle, wobei die neue Lehre aufgestellt wurde, die zum lateinischen Ritus übergetretenen Adeligen hätten dadurch alle oberherrlichen Rechte über ihre der Union angehörigen Bauern verloren; alle Unirten, die seit Catharina II. zum lateinischen Ritus übergetreten waren, wurden der schismatischen Kirche für einverleibt erklärt; man suchte durch Bestechungen in den Gemeinden Einige auf, welche im Namen ganzer Gemeinden den Uebertritt zur russischen Kirche nachsuchten, und erklärte sodann die ganze Gemeinde für übergetreten, und wer sich widersetzte, wurde grausam geknutet. Oft geschah es, daß die Adeligen sich um ihre Bauern, die man mit der Knute zum Abfall drängte, annahmen, weh ihnen, denn Sibirien war die Strafe für ihr Beginnen. Nach Sibirien wurden auch alle die unirten Geistlichen geschleppt, welche an ihrem Glauben festhielten, und so grausam behandelt, daß mehrere auf dem Wege dahin starben; ihre Frauen und Kinder steckte man in schismatische Klöster und zwang sie zum Abfall. Unter diesen Verhältnissen mußte freilich die sogenannte orthodoxe russische Kirche große Fortschritte machen, um so mehr, als die unirten Geistlichen weder predigen noch eine Christenlehre halten durften, und Jedermann, der durch Wort oder That sich den Fortschritten der russischen Kirche entgegenstellte, als öffentlicher Rebell bestraft wurde. Das Traurigste und Entsetzlichste bei der ganzen Sache ist aber, daß die unirten Bischöfe, der obengenannte Joseph Siemaszko und der elende Luzinski von Polock, während ein großer Theil der niedern Geistlichkeit so heldenmüthig für den Glauben kämpfte und duldete, bei allen diesen über ihre Geistlichen und Gläubigen verhängten Verfolgungen es mit der russischen Regierung und der hl. russischen Synode hielten; durch Stillschweigen, Zustimmung, Rath und That zu Verführern, Verräthern und Henkern ihrer Heerden wurden; nur der alte

Metropolit Bulhak von Wilna, den man aber von jeder Leitung an der unirten Kirche ausschloß, nahm an dem Verrath keinen Antheil. Nach Bulhaks Tod († 1838) hatten die erwähnten Verräther keinen Widerstand mehr zu fürchten; die glaubenstreuen Geistlichen waren abgesetzt, vertrieben, in Sibirien, im Grabe; mit den noch übrigen schwachen und zweideutigen konnte man leicht fertig werden; Confiscation, Sibirien und Knute, Hand in Hand mit Lug und Betrug, klärten den Adel und das Volk mit unwiderstehlicher Gewalt immer mehr über die Vorzüge der orthodoxen russischen Kirche auf, und so beeilten sich denn die Verräther, im Februar 1839, ihre Losreißung von der römischen Kirche und ihre Vereinigung mit der russischen Kirche auszusprechen, wodurch der katholischen Kirche gegen zwei Millionen Gläubige entrissen wurden. Die schismatische russische Synode erhob dankend „für diesen friedlichen Triumpf“ ihre Hände zum Himmel empor und erkannte „die geheiligten Spuren der Erscheinung Gottes auf Erden“ in einer Thatsache, welche den Christenverfolgungen im römischen Reiche, in China und Japan würdig zur Seite steht. — IV. Die römisch-katholische Kirche in Rußland und Polen seit Catharina II. bis auf unsere Tage. Für die in Petersburg und Moskwa, in den Ostseeprovinzen und am caspischen Meere befindlichen Katholiken hatten Franciscaner und Capuciner die geistliche Obsorge. In Folge der ersten Theilung Polens entschloß sich Catharina, ein Bisthum des lateinischen Ritus für alle in Rußland zerstreuten Römisch-Katholischen und zugleich für die neuestens an Rußland gekommenen römisch-katholischen Provinzen Polens zu errichten. So entstand das Erzbisthum Mohilew, bestätiget von Papst Pius VI. im J. 1783. Erster Erzbischof wurde Catharinas Günstling Stanislaus Siestrzenewicz († 1826). Der Papst verfügte, daß der neue Erzbischof von Mohilew die ordentliche Jurisdiction nur über alle lateinischen Katholiken dieser Diöcese, aber nur eine delegirte Jurisdiction über die übrigen lateinischen Katholiken im ganzen Umfang des russischen Reiches ausüben sollte; allein der Erzbischof spielte mit Zustimmung und im Geiste Catharinas den unumschränkten geistlichen Dictator der gesammten römisch-katholischen Kirche in Rußland, trotzte dem Papste, arbeitete Catharinen in ihrem Kriege gegen die Unirten in die Hände, und brachte auch die römisch-katholische Kirche an den Rand des Verderbens, indem er als Vorstand des sogenannten römisch-katholischen Kirchencollegiums alle katholischen Kirchenangelegenheiten unter seine habsüchtige und willkürliche Gewaltsherrschaft bekam und die Gunst der weltlichen Regierung zum alleinigen Maßstab seines Handelns machte. Kurz vor ihrem Tod hob Catharina sämmtliche durch die zweite und dritte Theilung Polens an Rußland gekommene Bisthümer (Wilna, Luck, Kiew, Kamieniecz) mit Ausnahme des von Liefland auf, und errichtete dafür die Bisthümer Pinsk und Latitschew, an Orten, wo es gar keine römische Katholiken gab. Nach Catharinas Tod stellte Kaiser Paul I., die Ungerechtigkeiten seiner Mutter gegen die römisch-katholische Kirche wieder gut machend, 1798 im Benehmen mit dem päpstlichen Stuhl, eine neue Diöcesanorganisation für die römisch-katholische Kirche in Rußland und in dessen polnischen Provinzen mit folgenden Bisthümern her: Mohilew (Metropole), Samogitien, Wilna, Luck, Kamieniecz, Minsk. Kaiser Paul hat sich überdieß durch den Schutz, den er dem Malteserorden angedeihen ließ, verdient gemacht. Unter der Regierung des edlen Kaisers Alexander I. wäre wohl mehr für die römisch-katholische Kirche in seinem Reiche geschehen, wenn nicht die Zeitverhältnisse und der elende Metropolit von Mohilew es verhindert hätten. Die neue Constituirung des Königreichs Polen durch den Wienercongreß löste den alten hierarchischen Verband der polnischen Kirche auf. Pius VII. erließ nun 1818 nach gegenseitig gepflogenen Unterhandlungen mit dem Hofe zu Petersburg eine neue Diöcesanorganisation dieses Reiches und erhob behufs dessen den Stuhl von Warschau (bisher nur Suffragansitz des Primatstuhles Gnesen) zur Würde eines Metropolitansitzes; zudem wurden sieben Bisthümer: Krakau, Wladislav, Plock, Seyna oder Augustow, Sendomir,

Lublin und Podlachien errichtet und dem Erzbisthum Warschau unterworfen. Leider ließ sich aber Alexander herbei, die Jesuiten, welche in Weißrußland, das seit 1773 an Rußland gekommen war, Collegien zu Polock, Dünaburg, Mohilew, Mstislaw, Orscha und Witepsk und Missionen an verschiedenen Orten hatten und zu Petersburg seit Kaiser Paul ein adeliges Erziehungsinstitut besaßen, aus dem russischen Reiche zu verweisen (1815 und 1820), weil einige Jesuitenzöglinge von der russischen zur römisch-katholischen Kirche übergetreten waren. So fühlbar dieser Verlust für die katholische Kirche im russischen Reiche war, so steht er doch in gar keinem Verhältniß zu dem traurigen Loose, das nach dem Tode Alexanders über die katholische Kirche dieses Reiches kam. Schon 1828 erschien ein Ukas, gemäß welchem künftighin alle Klostercandidaten nur mit Erlaubniß des Cultusministers in einen Orden treten durften; diese Erlaubniß ward aber nie ertheilt. Ingleichen wurde 1828 verordnet, daß Alle, welche in die Clericalseminarien eintreten wollten, dem Adel angehören und die Adelsbriefe vorlegen müßten; sie mußten ferner ihre Studien auf einer der Universitäten des Reiches (an denen lauter Schismatiker oder schlechte Katholiken lehrten) vollendet, ihren Stellvertreter für den Militärdienst gestellt, die Erlaubniß des Ministers erhalten und endlich 600 Franken zum Besten des schismatischen Clerus in den Schatz der respectiven Provinz niedergelegt haben. Im J. 1829 befahl ein Ukas die Schließung aller Klosternoviciate, und ein anderer schrieb die Anzahl der Seminaristen für jedes Bisthum vor. Zufolge des Reichstages zu Warschau 1830 wurden alle Ehesachen den weltlichen Gerichten unterworfen. Offenbar waren alle diese Maßnahmen auf den Sturz der katholischen Kirche im ganzen russischen Reiche berechnet. Die unglücklichen Ereignisse des J. 1830 nöthigten die russische Regierung, die kirchlichen Reformen einstweilen einzustellen. Kaum war aber der polnische Aufstand bezwungen, als man noch in einem viel höhern Grade den Krieg gegen die katholische Kirche fortsetzte, obgleich Papst Gregor XVI. zweimal an die polnischen Bischöfe Mahnschreiben erlassen hatte, worin er sie aufforderte, bei Volk und Clerus auf Treue, Gehorsam und Friede gegen die gesetzmäßige Macht zu dringen und zur Wiederherstellung der politischen Ordnung mitzuwirken, und obgleich man im organischen Statut, das man bei Wiederherstellung der politischen Ordnung für das polnische Reich promulgirt und durch die kaiserl. Gesandtschaft dem päpstl. Ministerium unter dem 12. April 1832 amtlich mitgetheilt hatte, die Versicherung gab, die Religion, welche der größte Theil des polnischen Volks bekenne, werde jederzeit die besondere Sorge der russischen Regierung sein. Eine besondere Sorge bezüglich dieser Religion zeigte sie nun freilich, nämlich die, diese Religion thatsächlich zu vernichten, während sie sich eine fromme und tolerante Miene gab, beschwichtigende Reden führte und dem päpstl. Stuhle auf seine Klag- und Beschwerdeschriften mit Täuschungen, Abläugnung, Verheißungen und Drohungen antwortete. Hier folgen nun einige der seit 1832 bis auf die letztere Zeit gegen die katholische Kirche im russischen Reiche geführten Todesstreiche. Im J. 1832 wurden von den 300 Klöstern der Metropolie Mohilew, die damals noch bestanden, 202 aufgehoben und theils verkauft, theils den Schismatikern übergeben; letzteres geschah vorzüglich, wenn diese Klöster als Wallfahrtsorte oder in anderer Weise berühmt waren. In demselben Jahre wurde verlangt und durch mehrere Ukase dann bestätiget, daß alle Kinder aus gemischten Ehen, wenn eines der Eheleute der russischen Kirche angehört, in der russischen Religion getauft und erzogen werden sollen; zugleich verlangte man, daß die katholischen Priester solche Ehen noch einsegnen sollten, während es ihnen strengstens verboten wurde, auch nur irgend einen Rath über diesen Gegenstand den Brautleuten zu geben; dabei werden die gemischten Ehen soviel möglich begünstiget; so sind durch Ukase den Katholiken, die eine dgl. Ehe eingehen, Mitgiften ausgesetzt, und wird den Frauen, deren Männer exilirt oder zu andern harten Strafen verurtheilt worden, erlaubt, noch bei Lebzeiten ihrer Männer zur zweiten Ehe zu schreiten, wenn es eine

gemischte ist. Unter den nichtigsten Vorwänden, wie man sie zur Zerstörung der unirten Kirche vorgeschützt, wurden auch den lateinischen Katholiken viele Kirchen und Pfarreien gewaltthätig entrissen und das Schisma aufgedrängt; natürlich durften auch die Popen-Missionen nicht fehlen, welche die Dorfbewohner mit ihren Ueberfällen heimsuchen und zum Uebertritt in die russische Kirche auf russische Manier einladen. Selbst der Beichtstuhl und der Tisch des Herrn sollte den Katholiken soviel wie möglich verkürzt und zu einer Pflanzstätte des Schisma entweiht werden, indem durch einen Ukas vom J. 1836 den latein. Geistlichen verboten wurde, ihnen unbekannte Personen Beicht zu hören oder zur hl. Communion zuzulassen; noch im nämlichen Jahre befahl die Regierung den katholischen Priestern sogar, keine andern Gläubigen als ihre Pfarrkinder Beicht zu hören, und diese müssen auch alsdann bei ihren Pfarrgeistlichen beichten und die übrigen Tröstungen der Religion empfangen, wenn die Pfarrgeistlichen zum Schisma übergegangen sind. Um die Geistlichen zu Uebertritten zu locken, gestattete man ihnen bei ihrem Uebertritt die Erlaubniß, heirathen zu dürfen, und erlangen sie Generalpartone für alle sonstigen Unthaten. In gleicher Weise verheißt ein Ukas vom 2. Januar 1839 allen Katholiken, welche wegen grober Verbrechen zu harter Gefängnißstrafe, zu Bergwerken &c. verurtheilt worden sind, Befreiung, wenn sie zur russischen Kirche übergehen, und dürfen solche Menschen eine eigens hiefür geschlagene Denkmünze in blauem Bande tragen. Dagegen wurde es den katholischen Geistlichen sogar strenge verboten, frei zu predigen; nur die Ablesung einiger bestimmten Predigten oder die Haltung von Predigten, die vorher der Censur unterlegt worden sind, sind gestattet. Eifrige katholische Seelsorger und Prälaten, was mußten sie nicht Alles leiden! Bekannt ist unter vielen andern der hochgefeierte Gutkowski, Bischof von Podlachien, der seit 1830 für die geheiligten Rechte der Kirche kämpfte und deßhalb 1839 gewaltsam von seinem Sitze vertrieben und in ein Kloster verbannt wurde; nur um noch größere Uebel abzuwenden ließ sich Papst Gregor XVI. herbei, auf dringendstes Begehren der russischen Regierung, diesem edlen Bekenner zur freiwilligen Verzichtleistung auf seinen bischöflichen Stuhl zu rathen, und den Präsidenten des römisch-katholischen Kirchencollegiums, Ignaz Pawlowicz, ein Werkzeug der russischen Politik, zum Erzbisthum Mohilew zuzulassen. Aber wie vergalt man dem Papste diese bis zum Aeußersten getriebene Nachgiebigkeit? Am 25. Dec. 1841, dem für die Christenheit so freudigen Tage, erschien der Ukas, „es sollen alle bevölkerten Grundstücke der Geistlichkeit in den westlichen Provinzen unter die Jurisdiction und Verwaltung des Ministeriums der Krongüter gestellt werden, mit Ausnahme der Güter des Säcularcuratclerus, welcher nicht zur hohen Hierarchie oder zum wirklichen Stande der Capitel und anderer ähnlicher Institute gehöre.“ Mit Uebergehung vieler anderer gegen die katholische Kirche erlassener Maßregeln und geführten Schläge, z. B. der weitern Aufhebung vieler Klöster, der Abschaffung des gregorianischen Kalenders, des strengen Verbotes der Zulassung päpstlicher Rescripte und Bullen &c. sei schließlich nur noch bemerkt, daß die Erziehung und der Unterricht des römisch-katholischen Clerus in Polen und den polnischrussischen Provinzen geradezu den Untergang der katholischen Religion bezwecke, da die 1833 reformirte Universität Wilna, verbunden mit einer theologischen Academie für den römisch-katholischen Clerus jetzt nach Petersburg versetzt und mit einem Generalseminar eine reine Staatsmaschine ist. Möge der göttliche Heiland seiner Kirche im russischen Reiche bessere Tage verleihen, möge er in seiner Barmherzigkeit das Unglück abwenden, das über die unirte Kirche gekommen ist, deren gewaltsame Lostrennung von dem römischen Stuhle mit einer Medaille verewiget wurde, welche die Aufschrift trägt: „Durch Gewalt getrennt im J. 1596, durch Liebe vereint im J. 1839.“ — Ueber die dermalige Gesammtanzahl der Katholiken im ganzen russischen Reiche, Polen eingeschlossen, sind die Angaben sehr verschieden; es möchte nicht weit gefehlt sein, wenn man etwas über sechs Millionen annimmt, wovon vier auf Polen und

zwei auf Weißrußland und die in Asien zerstreuten Katholiken fallen. Die Erzbisthümer, unter denen alle diese Katholiken stehen, sind, wie schon oben erwähnt worden, Mohilew und Warschau. Unter dem Erzbisthum Mohilew (Erzbischof von Mohilew ist seit 1848 Casimir Dmochowski) stehen die Bisthümer: Samogitien (Bischof Matthias Wotonczewski, seit 1849), Wilna (Bischof seit 1848 Wenzeslaus Zylinski), Luck (Bischof seit 1848 Caspar Borowski), Kamieniecz, Minsk (seit 1831 Bischof Matth. Lipski) und Cherson; letzteres Bisthum wurde von Papst Pius IX. errichtet im J. 1848 und ist mit dem Dominicaner Ferdinand Kahn besetzt. Mit Freude nimmt man aus der vor kurzem geschehenen Besetzung dieser Bisthümer und aus der Errichtung eines neuen wahr, daß bereits bessere Tage für die katholische Kirche in Rußland angebrochen sind, und man darf daher auch hoffen, daß der Erzstuhl von Warschau mit seinen ihm untergeordneten und unbesetzten Bisthümern: Wladislaw, Seyna oder Augustow, Lublin bald werde besetzt werden; die andern dem Erzbischofe von Warschau untergeordneten und besetzten bischöflichen Stühle sind außer Krakau, Plock (Bischof seit 1836 Franz Paul Pawtowski), Sendomir (Bischof seit 1844 Joseph Joachim Goldmann) und Podlachien, dessen Bischof Johann Gutkowski im J. 1839 gewaltsam von seinem Sitze entfernt wurde. Die russische schismatische Kirche anbelangend, so berechnet man die Gläubigen derselben, die Raskolniken ungezählt, auf 44,000,000, denen sieben Metropoliten, 28 Erzbischöfe und 38 Bischöfe vorstehen. Vergl. die Art. Eparchie, Gregor XVI., Griechische Kirche, Lemberg, Nestor, Peter der Große, Photius, Polen, Preußen, Protopresbyter, Raskolniks. S. Strahls Geschichte der russischen Kirche Halle 1830, Strahls Beiträge zur russischen Kirchengeschichte, Halle 1827, Strahls gelehrtes Rußland, Leipzig 1828, Strahls Geschichte des russischen Staates, fortgesetzt von Hermann in der Geschichte der europ. Staaten von Heeren und Ukert, Karamsin Geschichte von Rußland übersetzt von Hauenschild, A. Theiners neueste Zustände der katholischen Kirche beider Ritus in Polen und Rußland, Augsb. 1841, H. J. Schmitts Krit. Geschichte der neugriechischen und russischen Kirche, Mainz 1840, Verfolgung und Leiden der kathol. Kirche in Rußland (von einem ehemal. russischen Staatsrath) aus dem Französischen übersetzt, Schaffhausen 1843, Urkundliche Enthüllung der Unwahrheiten über die Kirche in Rußland aus dem Italienischen übersetzt, Regensburg 1840, Allocution Sr. Heiligkeit Gregor XVI. gehalten im geh. Consist. den 22. Juli 1842 mit einer durch Documente belegten Darstellung &c. aus dem Ital. von P. Gall Morell, Einsiedeln 1842. [Schrödl.]

Russisches Kreuz, s. Kreuzzeichen.

Ruth, das Buch. Unter dem Titel Ruth (רוּת, LXX. Ῥούθ, Vulg. Ruth) befindet sich im alttestamentlichen Kanon ein Buch, welches im Alterthum als ein Theil des Buches der Richter betrachtet und mit demselben als Ein Buch gezählt wurde, jedoch einen für sich bestehenden und mit dem Buche der Richter auf keine Weise inhaltlich zusammenhängenden oder verwandten Bericht aus der späteren Zeit der Richterperiode enthält. Seinen Inhalt bildet ein bloßes Familienereigniß. Zur Zeit einer großen Hungersnoth in Juda begab sich ein Bethlehemite Namens Elimelech mit seiner Frau Noomi und seinen beiden Söhnen in's moabitische Gebiet. Elimelech aber starb bald und seine Söhne heiratheten zwei Moabitinnen, Orpha und Ruth, starben aber ebenfalls bald, ohne Kinder zu hinterlassen. Darauf begab sich Noomi in ihre Heimath zurück und Ruth, die eine ihrer Schwiegertöchter, begleitete sie. Zur Zeit ihrer Ankunft in Bethlehem war gerade die Getreideernte und sie unterhielten sich durch Aehrenlesen Bei diesem Geschäfte kam Ruth zufällig auf den Acker eines wohlhabenden Mannes von Bethlehem, Namens Boas, der sie freundlich aufnahm und ihr bald darauf als naher Anverwandter die Pflichtehe leistete. Ruth gebar ihm den Obed, den Großvater Davids. Als Verfasser

bezeichnen die Thalmudisten den Samuel (Baba Bathra, f. 14 b.) und viele jüdische und christliche Ausleger betrachten ihn als solchen; andere schreiben das Buch dem König Hiskias, andere dem Esra zu (cf. Corn. a Lapide, argument. in lib. Ruth. Calmet, prolegg.). Daß es jedoch nicht von Samuel geschrieben sein könne, zeigt sein Inhalt, welchem zufolge es aus einer weit späteren als der Samuel'schen Zeit herrühren muß. Neuere Gelehrte betrachten gern die exilische oder nachexilische Zeit als seine Abfassungszeit (vgl. Bertheau, das Buch der Richter und Ruth rc. S. 237.), allein Erscheinungen, welche so weit herabzugehen nöthigten, kommen in dem Buche doch auch nicht vor. So viel ist aus dem Schlusse desselben klar, der eine Stammtafel Davids enthält (4, 18—22), daß es nach David entstanden sein müsse. Die Art und Weise aber, wie eine alte bei Tausch und Handel in Israel übliche Sitte, wonach der Veräußernde seinen Schuh auszieht und dem andern übergibt, erläutert wird (4, 7), führt weit über die Davidische Zeit herab. Dasselbe gilt auch von der sprachlichen Beschaffenheit, sofern in der kleinen Schrift verhältnißmäßig viele chaldäische Wortformen, wie מָרָא statt כָּרָה (1, 20), שַׂמְתִּי, יָרַדְתִּי statt שַׂמְתְּ, יָרַדְתְּ (3, 3), und dem chaldäischen Dialect eigene Ausdrücke, wie עגן (1, 13), צבט (2, 14) vorkommen. Dem zufolge werden wir das Buch Ruth in der späteren Zeit des hebräischen Königthums entstanden denken, auf eine genauere Bestimmung des Zeitpunctes aber verzichten müssen. Der Zweck des Buches ist allen Anzeichen nach ein rein historischer und geht einfach dahin, die merkwürdige Verkettung von Zufällen und Fügungen im Andenken zu erhalten, in Folge welcher einer Moabitin der hohe Vorzug zu Theil wurde, Davids Urgroßmutter zu werden, wobei von allem andern abgesehen, schon die halbausländische Abstammung Davids ihr Bemerkenswerthes hatte. Dieses vorausgesetzt, kann es sich in dem Buche begreiflich nicht um eine fingirte, sondern nur um eine historische Thatsache handeln, und der historische Charakter des Buches ist in neuerer Zeit mit Unrecht von mehreren Seiten geläugnet worden. Es ergibt sich dieses schon daraus, daß man unter Voraussetzung bloßer Fiction, die doch ihren bestimmten Zweck haben müßte, keinen solchen anzugeben vermag, aus dem sich das Buch Ruth in seiner vorliegenden Gestalt befriedigend erklärte. Wenn man behauptet, der Verfasser wolle mit seiner fingirten Geschichte die Pflichtehe empfehlen, oder den Ruhm des davidischen Hauses vergrößern, oder der Unduldsamkeit gegen Ausländer entgegen treten, oder eheliche Verbindungen mit Ausländerinnen unter gewissen Bedingungen empfehlen; so kommt in all diesen Fällen Verschiedenes in dem Buche vor, was man nicht erwartet hätte, und was zur Erreichung des vorgeblichen Zweckes nichts beiträgt, also bei einer bloßen Dichtung sicherlich weggeblieben wäre. Ueberdieß konnte z. B. die Pflichtehe weit nachdrücklicher empfohlen werden durch Erinnerung an das dießfallsige pentateuchische Gesetz, als durch Erzählung einer einzelnen fingirten Begebenheit, wo dieses Gesetz beobachtet worden. Sodann den Ruhm des davidischen Hauses konnte gewiß Niemand damit vergrößern wollen, daß er ihm einen halbheidnischen Ursprung von Israels bittersten Feinden andichtete, und denselben überdieß noch von ganz unbedeutenden Personen aus Moab herleitete. Wäre der Vorfall nicht thatsächlich gewesen, einem Freunde des davidischen Hauses hätte es nicht einfallen können, ihn zur Ehre dieses Hauses zu fingiren. Ferner gegen Ausländer waren die Hebräer nie unduldsam, wenn dieselben sich zu ihrer Religion bekehrten und wie es von der Ruth ausdrücklich heißt, unter den Flügeln Jehovas Schutz suchten (2, 12). Endlich galten Ehen mit Ausländerinnen in der Regel nicht als verwerflich, wenn dieselben zur Jehovareligion sich bekannten, und eine Anempfehlung derselben durch eine fingirte Thatsache wäre das Ueberflüssigste von Allem gewesen. Andererseits sind die Gründe, die man für einen fingirten Inhalt vorbringt ohne Beweiskraft. Die vorgeblich „künstliche Anlage“ des Buches berechtigt nicht zur Annahme eines solchen, denn die Darstellung ist ganz einfach und schmucklos und

der Verlauf der Begebenheit ganz natürlich und ohne die geringste Unwahrscheinlichkeit. Sodann die vorgeblich „bedeutsamen und symbolischen Namen“ berechtigen ebenfalls nicht zu jener Annahme, weil solche Namen bei den Semiten Regel sind, und gerade die Namen der Hauptpersonen, Boas und Ruth, so gar nicht augenfällig bedeutsam sind, daß ihre appellative Deutung nicht einmal gelingen will. Der vorgebliche Widerspruch endlich zwischen 1, 21 und 4, 3—6. beruht nur auf Mißdeutung. Das מְלֵאָה an ersterer Stelle bedeutet nicht Reichthum, sondern Besitz von Gatte und Söhnen, und das Gegentheil davon ist dann רֵיקָם. Als wohlhabender reicher Familienvater würde Elimelech wegen einer vorübergehenden Hungersnoth seine Heimath so wenig als z. B. Boas verlassen haben. Damit ist über die Glaubwürdigkeit des Buches schon geurtheilt und dem Gesagten zufolge kein Grund vorhanden, sie in irgend einer Beziehung zu beanstanden. Vergl. Herbst, Einleitung II. 1. S. 132 ff. und Moab. Ueber die Commentare s. d. Art. Richter, Buch, am Ende. [Welte.]

Ruttenstock, Jacob, Doctor der Theologie, Propst und lateranensischer Abt des regulirten Chorherrnstiftes Klosterneuburg in Oestreich, wurde den 10. Februar 1776 zu Wien in Oestreichs Hauptstadt geboren, wo er seine erste Bildung im Gymnasium zu St. Anna erhielt, durch die Lebhaftigkeit seines Geistes und durch Fleiß und Talent sich schon als Knabe vor seinen Mitschülern auszeichnete, und besonders in dem Studium der lateinischen und griechischen Classiker ungemeine Fortschritte machte. Nachdem er die philosophischen Lehrcurse absolvirt hatte, trieb ihn, obwohl dem bereits vielseitig gebildeten Jünglinge das Glück einer freundlichen Zukunft auf jedem Lebenswege zulächelte, dennoch sein frommer Sinn, der sich schon an dem Knaben in der Liebe zum geistlichen Stande zeigte, zum Studium der Theologie und zum religiösen Leben. Er trat daher den 6. October 1795 in den Orden der regulirten Chorherren des hl. Augustin, in das Stift Klosterneuburg (s. d. Art. Neuburg), vollendete theils in diesem Stifte, theils an der Universität zu Wien mit dem glänzendsten Erfolge die theologischen Studien, legte den 30. März 1800 die feierlichen Gelübde ab, und wurde am 8. September desselben Jahres zum Priester geweiht. Seinem innern Drange folgend, widmete er sich mit Liebe und Eifer besonders der Seelsorge, in welcher er sowohl als Pönitentiar in dem nächst Wien gelegenen Wallfahrtsorte Maria Hietzing, wie auch als Cooperator und Katechet zu Klosterneuburg durch vier Jahre segensreich und unermüdet wirkte. Doch die Stunden der Muße weihte er fortwährend den ernsteren theologischen Wissenschaften, weßhalb er auch im J. 1804 zum Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes an der theologischen Hauslehranstalt des Stifts ernannt wurde. Aber sein ausgezeichnetes Talent und seine gediegenen Kenntnisse sollten nicht innerhalb der Mauern seines Stiftes verborgen bleiben. Denn schon im December 1809 wurde er, als die Lehrkanzel der Kirchengeschichte an der Wiener Universität für einige Zeit erledigt worden war, berufen, dieses Lehrfach zu suppliren. In sein Stift zurückgekehrt, übernahm er 1811 die Stadt- und Stiftspfarre zu Klosterneuburg und das damit verbundene Amt eines Directors der Hauptschule, Willens, seine Kräfte ausschließlich dem so schönen und segensreichen Amte des Seelsorgers zu widmen. Doch anders wollte es Der, welcher die Geschicke der Menschen lenkt. Kaum hatte er nämlich sein Amt als Pfarrer angetreten, so erhielt er von Neuem den Ruf zum Vortrage der Kirchengeschichte an der Wiener Hochschule, dem er jetzt nur auf ausdrücklichen Befehl seiner Ordensobern folgte, concurrirte um diese Lehrkanzel und wurde, da er das beste Elaborat geliefert hatte, im J. 1813 zum ordentlichen öffentlichen Professor der Kirchengeschichte ernannt. Während seines neunzehnjährigen Wirkens als öffentlicher Universitätslehrer hat er sich den wohlverdienten Ruf eines der ausgezeichnetsten Professoren der Wiener Hochschule, eines tüchtigen Gelehrten, eines fleißigen Geschichtsforschers erworben und die Resultate seiner

historischen Kenntnisse in seinem Lehrbuche der Kirchengeschichte, das er unter dem Titel: Institutiones Historiae ecclesiasticae N. T. (Viennae 1832—34), nachdem er bereits zum Prälaten gewählt worden war, in drei Bänden herausgab, das aber leider nur bis zum J. 1517 vollendet wurde, niedergelegt. Als das Stift Klosterneuburg durch den Tod seines Propstes Dr. Gaudenz Dunkler verwaiset worden, wurde Ruttenstock von seinen Ordensbrüdern den 8. Juni 1830 canonisch zum Propste gewählt und Tags darauf mit der Infel geziert. Als Vorstand seines Hauses muß er den ausgezeichnetsten Prälaten Klosterneuburgs beigezählt werden, und sein Name wird unvergeßlich bleiben in den Annalen dieses Stiftes. Hier verdient bloß bemerkt zu werden, daß die Vollendung des seit hundert Jahren unvollendet gebliebenen prachtvollen Stiftbaues, die Verschönerung der Stiftskirche, die Anlage des großen Stiftgartens Werke sind, die sowohl von Ruttenstocks frommem Sinn, als auch von seiner liebenden Sorge für seine Brüder Zeugniß geben. Im J. 1832 wurde er von Kaiser Franz I. von Oestreich zum wirklichen Regierungsrathe, Director der Gymnasial-Studien in den gesammten östreichischen Erblanden und Referenten derselben bei der k. k. Studien-Hofcommission ernannt, und auch im Staatsdienste erwarb er sich durch seine von allen Parteirücksichten durchaus freie Handlungsweise, durch seinen strengen Rechtssinn und durch den Eifer und die Umsicht, mit der er die ihm anvertrauten Studien-Angelegenheiten leitete, die allgemeine Hochachtung und die Anerkennung seines Monarchen, der ihm 1842 das Ritterkreuz des kaiserl. östreichischen Leopoldordens verlieh. Ruttenstock starb den 22. Juni 1844 im 69sten Jahre seines Alters in seinem Stifte Klosterneuburg. Er war ein durch Geist und Herz ausgezeichneter Mann, nicht bloß gelehrter Theologe, sondern auch überhaupt vielseitig gebildet, gesellig im Umgange, freundlich gegen Jedermann, ein treuer Diener der Kirche und des Staates, ein würdiger Priester, ein biederer Freund seiner Freunde, ein weiser Vorsteher seines Hauses, ein liebevoller Vater der Seinen, und seinen zahlreichen Schülern ein treuer Freund und trefflicher Lehrer. Auch als Kanzelredner war Ruttenstock rühmlich bekannt, und mehrere seiner Predigten, meistentheils Fest- und Gelegenheitsreden, sind einzeln im Drucke erschienen. [Seback.]

Ruysbroek, Johannes, doctor divinus, doctor ecstaticus, excellentissimus contemplator zugenannt, ein berühmter niederländischer Mystiker des 14ten Jahrhunderts, wird zwar von Trithemius ein Teutscher genannt, war aber vermuthlich ein Niederländer. Auf wissenschaftliche Bildung, theologische und profane, verlegte er sich wenig, desto mehr zog ihn schon frühzeitig das innere und beschauliche Leben an. Nachdem er bis in sein 60stes Jahr als Weltpriester, jedoch von der Welt zurückgezogen und im trauten Liebesverkehr mit Christo gelebt hatte, begab er sich mit einigen Freunden in die Einsamkeit des Klosters Grünthal bei Brüssel und wurde daselbst Prior der Regularcanoniker des hl. Augustin. Seine mystischen Schriften und die Heiligkeit seines Lebens bewogen viele angesehene, namentlich ihm geistesverwandte Männer, z. B. den berühmten Gerhard Groot, Tauler (s. die Art.) u. A. m., ihn zu besuchen. Auf die Frage des erwähnten Gerhard Groots, woher er die erhabenen Dinge in seinen Schriften habe, antwortete Ruysbroek, daß er jedes Wort aus Eingebung des hl. Geistes und in Gegenwart des dreieinigen Gottes niederschreibe. Fühlte er sich von dem Glanze der göttlichen Gnade erleuchtet, so vergrub er sich oft tief in einen Wald und schrieb Dasjenige nieder, was er im Gnadenlicht erkannte und schaute. Seine unausgesetzte Geistesvereinigung mit Christo, die sich öfter bis zur Entzückung erhob, hinderte ihn nicht, sich auch mit Händearbeit und den niedrigsten Diensten im Kloster zu beschäftigen; er haßte den geistlichen Müßiggang und warnte vor demselben als einer Quelle mannigfaltiger Verirrungen im geistlichen Leben. Er starb 1381 in dem hohen Alter von 88 Jahren. Da er der lateinischen Sprache nicht mächtig genug war, so schrieb er alle seine Werke in niederländischer Sprache; Gerhard Groot aber, Wilhelm Jordan und

Laurentius Surius haben sie nach und nach in's Lateinische übersetzt und so traten sie zu Cöln 1552, 1555 und 1692 an das Licht. Man kann es nicht läugnen, daß in diesen Schriften ein erleuchteter und begnadigter Lehrer der Wissenschaft der Heiligen spreche und darin viele Perlen und Goldkörner enthalten seien; nur ist der Ausdruck öfter von der Art, daß man an Pantheismus und Quietismus denken könnte, wenn nicht wieder aus andern Stellen klar hervorgehen würde, daß Ruysbroek weit entfernt war, dem Pantheismus zu huldigen oder einem Quietismus ohne Nothwendigkeit der Sacramente und guten Werke das Wort zu sprechen. Kommen wirklich in seinen Schriften Sätze vor, wie: „O Herr, ich bin ganz dein und bin, wenn es zu deiner Ehre gereicht, ebenso bereit, in die Hölle versenkt als in den Himmel versetzt zu werden," so darf man sie nicht zu sehr urgiren, und können als eine Art Auswuchs heiliger Gottesliebe betrachtet werden. Wohl mit Recht hat daher auch Johann von Schönhofen, ein Canonicus des Klosters Grünthal, für Ruysbroek die Feder ergriffen gegen den berühmten Kanzler der Pariser Universität, Gerson, welcher an pantheistisch-klingenden Ausdrücken in Ruysbroeks Schriften Anstoß nahm; darin aber, daß Gerson dunkle, unbestimmte und überschwängliche Worte und Ausdrücke in Behandlung geistlicher Materien ausgeschlossen und die mystische Theologie mit der positiven in inniger Verbindung wissen wollte, hatte Gerson nicht bloß recht, sondern auch das Mangelhafte in Ruysbroeks Schriften getroffen. S. Alex. Nat. hist. Eccl. saec. XIII. u. XIV. c. 5. art. 6. n. 3.; Fleury, hist. Eccl. ad a. 1354 u. 1381; Schröckhs Kgsch. Thl. 34, S. 274 bis 294; J. Rusbrochs Schriften, Frankf. 1731; Ullmann, Ruysbroeks vier Schriften in niederteutscher Sprache, Hannover 1848; Engelhardt, Richard von St. Victor u. J. v. Ruysbroek, Erlangen 1838. Einige geistliche Lieder Ruysbroeks hat Casseder in den Selbstgesprächen des Gerlach Petri herausgegeben, Frankf. 1824. [Schrödl.]

Ryswiker Friede. Einer jener Frieden, welche nach dem Grundsatze: Divide et impera Ludwigs XIV. Politik schloß, um eines Theiles seiner Gegner sich zu entledigen. Er kam am 20. Sept. 1697 zu Stande, und hat seinen Namen von dem Orte, wo er geschlossen wurde, von Ryswik (sprich Reiswik), einem Dorfe zwischen Haag und Delft, von ersterem ungefähr eine Stunde entfernt. In Ryswik wurde nicht bloß die Simmern'sche Angelegenheit in Ordnung gebracht, die nach einem nahezu neunjährigen Kampfe zunächst den Frieden veranlaßte, sondern noch manches andere zur Entscheidung geführt, was schon früher auf die Wage der Waffen gelegt worden war, wovon nicht das Unwichtigste die Anerkennung Wilhelms von Oranien als König von England war. Die Niederlande (s. d. A.) hatten sich nicht bloß die Freiheit, sondern auch einen ausgebreiteten Handel und nicht unbedeutende Macht zur See errungen, Grund, weßhalb Carl II. einen zweijährigen Kampf mit der Republik führte, der mit dem Frieden zu Breda und dem Uti possidetis endete, 31. Juli 1667. Ein neuer Feind trat den Niederländern in der Person Ludwigs XIV. auf. Er hatte nach dem Tode Philipps IV. von Spanien (1665), des Vaters seiner (ersten) Gemahlin Maria Theresia († 1683, 30. Juli), kraft des sogenannten Devolutionsrechtes Anspruch auf die spanischen oder katholischen Niederlande gemacht. Zur Rettung dieser Provinzen schloß Holland mit England und Schweden die Trippelallianz (1668), und der Aachner Friede (2. Mai 1668) sprach Ludwig die bereits eroberten Orte zu. Ludwig wußte jetzt die Verbündeten zu trennen, conföderirte mit England und griff nun Holland von Neuem an. Die Seele aller Kämpfe, die nun von dieser Seite gegen Frankreich geführt wurden, war Wilhelm III. von Nassau, Prinz von Oranien, Enkel Wilhelms I. des Befreiers der Niederlande, Sohn Wilhelms II. und der Maria Stuart, Tochter des unglücklichen Carl I. Wie sein Ahnherr Philipp II. stand er Ludwig XIV., den er zudem persönlich haßte, gegenüber. Beim Ausbruche des Krieges ernannte ihn Holland

zum Generalcapitän der Union und zum Statthalter der Niederlande, welche letzte Würde 1674 erblich an das Haus der Oranier kam. Carl II. von England hatte sich bald vom Kampfe zurückgezogen, da das Parlament ihm die nöthigen Gelder verweigerte, er unterschrieb den Separatfrieden von Westmünster (19. Februar 1674). Wilhelm verlor zwar einige Treffen und wichtige Orte, wußte aber mittels Durchstechung der Dämme, Ueberschwemmung des Landes 2c. den Feind so hinzuhalten, daß Holland im Nimweger Frieden (1678) ohne Schaden davon kam, während Spanien Franche-Comté und 16 niederländische Städte verlor. Mit dem angeblich gegen Frankreich aufgebrachten Heere verfolgte Wilhelm einen besondern Zweck. Seine Gemahlin war eine Stuart, Tochter Jacobs II., und hatte nach dessen Tode Aussicht auf den Thron Englands, als Jacobs zweite Gemahlin unerwartet einen Prinzen gebar. Manche glaubten, der Prinz sei untergeschoben; Viele fürchteten, Jacob II. möchte die katholische Religion in England wieder einführen; Wilhelm meinte, sein Schwiegervater möchte sich zu sehr in's Interesse Frankreichs ziehen lassen; Presbyterianer und Anglicaner vereinigten sich, Maria den Thron zu sichern, und auf deren Einladung hin landete Wilhelm plötzlich zu Torbay (5. Novbr. 1688). Das Heer, der Adel (Lord Churchill-Marlborough), selbst seine Töchter verließen ihn, er floh und den erledigten Thron (bill of rights) bestiegen Wilhelm und seine Gemahlin; der unglückliche Jacob konnte sich, durch französische Heere unterstützt, nur kurze Zeit in Irland halten. Nach dem Nymweger Frieden verwickelte Ludwigs Ländersucht ihn in neue Streitigkeiten. In den letzten drei Friedensschlüssen waren an Frankreich eine Menge Plätze sammt den Dependentien abgetreten worden, ohne daß man diese Dependentien näher bestimmt hätte. Ludwig setzte nun zu Metz und Breisach (1680) die berüchtigten Reunionskammern nieder, die ihm in Form Rechtens alles zusprechen mußten, was nur einigermaßen zu den Dependentien gerechnet werden konnte, Straßburg ließ er (30. Sept. 1681) mit Gewalt nehmen. Der Kaiser und Spanien beschwerten sich, so auch die Niederlande, allein Luxemburgs Fall am 4. Juni 1684 schreckte die Verbündeten, und so ging man zu Regensburg einen 20jährigen Waffenstillstand ein, während welchem Ludwig außer Straßburg, Luxemburg 2c. alle bis zum 1. Aug. 1681 reunirten Orte behalten durfte. Der Waffenstillstand wurde jedoch bald gebrochen, Ludwig hatte für die Herzogin von Orleans, eine Schwester Carls von Simmern, der ohne Erben gestorben war, Simmern, Lautern, Sponheim 2c. in Anspruch genommen, woraus sich ein neuer Krieg entspann, den er von 1688—1697 gegen das Reich, Savoyen, Spanien, Holland und England führte. Da Ludwig nicht Truppen genug hatte, so griff er, durch Louvais veranlaßt, zu dem abscheulichen Mittel, die Grenzländer durch Mordbrennereien zu verwüsten. Die französischen Truppen ergossen sich über Schwaben, Franken und die Rheinländer. In der Pfalz bezogen sie die Winterquartiere, und nun begannen die Mordbrennereien, nachdem man die unglücklichen Bewohner halbnackt auf das Feld getrieben hatte, wobei Viele verhungerten oder erfroren. Mannheim, Heidelberg, Offenburg, Kreuznach, Bruchsal, Pforzheim, Baden, Rastatt, bei 40 Städte sanken in Asche. Speyer hatte sich umsonst ergeben, so auch Worms, beide Städte flammten auf; im ehrwürdigen Dom zu Speyer entweihten die Barbaren die Gräber der salischen Kaiser, mit ihren Schädeln schob man Kegel; noch 1200 Orte standen auf der Brandliste. Zwar erschien ein teutsches Heer am Rheine, doch erst 1694 gelang es, die Franzosen über den Rhein zu jagen. Wiewohl Ludwig mehr Sieger als Besiegter war, trachtete er doch jetzt um Alles, den Frieden herbeizuführen. Es mochten an diesem Drängen die geschwächten Finanzen des Landes allerdings Ursache sein, gewiß aber noch mehr der Umstand, daß der kränkelnde Carl II. von Spanien immer mehr seinem Ende entgegen ging, wodurch dem Ehr- und Ländergeize Ludwigs ein neues Feld geöffnet wurde. Dort stand ihm abermals der Kaiser als Gegner gegenüber (im spanischen Erbfolgekriege), weßhalb er denn auf einmal

friedensgeneigt und ungemein nachgiebig gegen die Verbündeten sich zeigte, um sie zu gewinnen, oder doch von einer neuen Conföderation mit dem Kaiser abzuhalten. Ludwig suchte durch Callière und Molo, polnische Residenten am französischen Hofe, den Frieden einzuleiten; zu Varburg bei Haag benahm sich Callière mit Wilhelm von Oranien persönlich. Als Congreßort wollten die Holländer Nimwegen, Bredà, Mastricht, Herzogenbusch, Haag oder Delft, die Alliirten Hamburg, einen Ort in der Schweiz oder Stockholm; man entschied sich zuletzt, auf dem Lustschlosse zu Ryswik die Verhandlungen vorzunehmen. Carl XI. von Schweden sollte die Vermittlung übernehmen; die Ausführung wurde den schwedischen Ministern Lilienroth und Bonde übertragen. Frankreichs Bevollmächtigte waren Harlay, Crequi, Callière, in der orleanischen Angelegenheit der Abbé Thesur, auf kaiserlicher Seite Kaunitz, Stratemann, Seilern ꝛc. Vom 1. Mai bis 29. Juni wurden 16 Conferenzen abgehalten. Man brachte verschiedene Klagen gegen Frankreich vor, doch die Franzosen, die inzwischen vernommen, daß Barcellona gefallen, erklärten, ihr König wahre sich unter allen Fällen den Besitz Straßburgs, und halte sich zu nichts verpflichtet, falls die Sache nicht bis zum 20. Aug. erlediget wäre. Die Protestanten wollten, daß den flüchtigen Calvinisten die Rückkehr nach Frankreich und freie Religionsübung gestattet würde; dagegen war Kaiser Leopold sehr aufgebracht, daß Frankreich die Mächte wie Spielzeug behandle, und darin hatte der Kaiser Recht. Mit Savoyen hatte Ludwig schon das Jahr vorher einen Separatfrieden geschlossen, und damit es einigermaßen einen guten Anschein gewänne, wenn Savoyen sich von den Alliirten trenne, fiel Ludwig mit großer Heeresmacht in das Gebiet Victor Amadeus II. ein, der Herzog gab sich den Anschein, als ob er in großem Schrecken darüber sei, und zeigte sich geneigt, den Frieden einzugehen. Die Friedensbedingungen waren ihm schon bekannt, er soll alle bisher ihm abgenommenen Orte, selbst Pignerol, das er im westphälischen Frieden (s. d. Art.) verlor, wieder zurück erhalten, als Kriegsentschädigung zwei Mill. Franken vor Abschließung des Hauptfriedens, zwei nach Abschließung desselben bekommen, seine Tochter soll ohne Mitgift mit des Dauphins Sohn, dem Herzoge von Burgund, vermählt werden, der König versprach ihm außerdem, gegen die Alliirten ihn zu schützen. Sobald der Kaiser davon gehört hatte, schickte er alsobald den Grafen Mansfeld nach Turin, um den Herzog zu bestimmen, er möge bei den Alliirten bleiben, bis der Hauptfrieden zum Abschluß gekommen; allein der Herzog erwiderte ihm, ob wohl die Alliirten auf dem Hauptfrieden ihm solche Vortheile zusichern könnten, wie der Separatfrieden sie ihm gebe. Er schlug sich von nun an, da die Alliirten sogar gegen die beabsichtigte Heirath Protest einlegten, ganz auf Seite Frankreichs, und übernahm sogar das Commando über die französischen Truppen. Auch zu Ryswik waren die Bevollmächtigten Frankreichs häufig mit den Abgeordneten der Alliirten, namentlich Englands, zusammen. In der Nacht auf den 20. Sept. versammelten sich Spaniens, Englands und Hollands Gesandte heimlich und schlossen Frieden mit Frankreich; und wiewohl der Kaiser sich beklagte, daß abermals ein Winkelfrieden geschlossen worden sei, hatte die Sache nichts desto weniger seinen Fortgang. Dem Kaiser wurde ein Termin bis zum 1. November anberaumt, er trat, da er sich von den Alliirten verlassen sah, am 30. October bei, am 14. November erfolgte des Königs Genehmigung, am 7. December die kaiserliche Ratification. Die Friedenspuncte der Hauptsache nach sind: Zwischen dem Kaiser, dem Reiche und Frankreich soll ein unverletzlicher Friede bestehen; — auf beiden Seiten soll volle Amnestie walten; — Grundlage dieses Friedens soll der Westphälische und Nimweger sein; — dem Reiche sollen alle außer dem Elsaß gelegenen Orte zurückgegeben werden, sei es, daß dieselben durch das Kriegsrecht oder die Reunion an Frankreich gekommen. Kaiser und Reich erhielten durch diesen Artikel an 1900 Orte zurück, in denen Frankreich während des Besitzes die katholische Religion wieder hergestellt hatte, unter diesen viele kleine Festungen und Burgen, die die

Franzosen diesseits des Rheines angelegt hatten. Kurz vor dem Friedensschlusse hatten die Franzosen diesem vierten Artikel noch die Clausel beigefügt: Die katholische Religion soll in den restituirten Orten in dem Stande verbleiben, in dem sie sich zur Zeit der Restituirung befindet. Diese Clausel, nach welcher die katholische Religion bestehen solle, wo sie vor dem Kriege nicht bestanden, und nicht der Stand der Dinge von 1624 hergestellt werden sollte, erregte ungemeinen Tumult, und doch waren die Protestanten selbst an ihrer Anfügung Schuld, denn die Franzosen hätten kaum daran gedacht, wenn die Protestanten nicht so ungestüm Zurückkehr der Calvinisten und Religionsfreiheit gefordert hätten; der Papst, die Jesuiten und weiß der Himmel wer noch, mußte Urheber dieser Clausel sein. Kaunitz wies sie an die Franzosen, und an diese wendeten sich nun England, Holland und Schweden mit einem Eifer, als ob es um den westphälischen Frieden geschehen sei. Allein Hallay erwiderte ihnen kurz: Ob sie denn glaubten, seinem Könige liege seiner Unterthanen Religion weniger am Herzen, als ihren Fürsten die Religion ihrer Angehörigen? Da hier nichts zu gewinnen war, beklagten sie sich beim Kaiser über seine Gesandten, als habe man auf dem Congresse in Religionssachen gar nicht auf sie gemerkt. Allein alle Bemühungen blieben vergebens. Man machte französischerseits zu Utrecht zwar Hoffnung, die Clausel zu aboliren, jedoch geschah es weder hier, noch auf dem Rastatter und Badischen Frieden; erst 1734 gelang es ihnen, dieselbe zu entfernen, nachdem inzwischen von französischer Seite 16 calvinische Kirchen geschlossen und an vielen Orten in der Pfalz am Rhein und an der Mosel die katholische Religion wieder hergestellt worden war. Die Verhandlungen waren auf beiden Seiten ratificirt, und man konnte hier auf einseitiges Geschrei um so weniger merken, als man auch im westphälischen Frieden auf die Protestation Innocenz X. nicht gemerkt hatte. — Der Churfürst von Trier und der Bischof von Speyer sollen ihre Besitzungen wieder erlangen. — Churbrandenburg ist in den Frieden miteinbegriffen. Churfürst Friedrich hatte sowohl Wilhelm auf seiner Expedition nach England, als auch dem Kaiser und Reiche als Alliirter wesentliche Dienste geleistet. — Dem Churfürsten von der Pfalz sollen seine Länder sammt Germersheim restituirt werden; bis zur Erledigung der Streitsache der Prinzessin von Orleans soll er dieser jährlich 200,000 fl. bezahlen. Als Schiedsrichter in dieser Sache sollen der König von Frankreich und der Kaiser, falls aber diese nicht sich einigen könnten, der Papst den Ausspruch thun; der letzte entschied, die Prinzessin soll sich mit einer Summe Geldes begnügen. — Sponheim, Veldenz, Zweibrücken kommen an Schweden, Pfalzgraf Leopold Ludwig erhält Veldenz und Lauterach wieder, der Teutschherrnorden seine Commenden, der Bischof von Worms seine Besitzungen, der Bischof von Lüttich Dinant rc. — Herzog Georg von Würtemberg, der jüngern Linie zu Mömpelgard angehörig, der bei dem Einfalle der Franzosen 1684 verjagt worden war, bekommt seine Güter zurück, mit Ausnahme des Dorfes Baldenheim; Baden ist in den Frieden miteinbegriffen. — Die Grafen von Nassau, Leiningen, Durlach rc. erhalten ihre Herrschaften zurück. — Straßburg jenseits des Rheines bleibt französisch, als Äquivalent gibt Ludwig Freiburg und Breisach zurück; das Reich erhält Philippsburg und Kehl. — Der Cardinal Fürstenberg, Erzbischof von Straßburg, sollte wieder in seine Besitzthümer und Rechte eingesetzt werden, erhielt aber nur bestimmte Bezüge. Die Canoniker, die bisher auf seiner Seite standen, sollen ihre Canonicate und volle Amnestie erhalten. — Der Herzog von Lotharingen erhält Lotharingen und Nancy, Saarlouis und Longui bleiben bei Frankreich. In dem Separatfrieden mit Leopold (Februar 1679) hatte sich Ludwig verbindlich gemacht, mit Vorbehalt der Stadt Nancy und der Landstraßen, Herzog Carl IV., kaiserlichen General, wieder in Besitz seines Erblandes zu lassen; allein dieser wollte lieber ohne Staaten, als in denselben Frankreichs Gefangener sein. Sein Sohn, Leopold Joseph, ging auf die Bedingungen des

Ryswikerfriedens ein, und erhielt für seinen Anspruch an die Herzogthümer Mantua und Montferrat als Entschädigung das Herzogthum Teschen. Die Landgrafen von Rheinfels erhielten gleichfalls ihre Besitzungen zurück. — In den Frieden eingeschlossen sind: der König von Schweden, die Schweizercantone mit ihren Conföderirten, Bischof und Bisthum von Basel. Die geistlichen Beneficien bleiben ihren gegenwärtigen Besitzern. Wilhelm III. wird als König von England anerkannt. Damit kein Präjudiz erwachse, soll dieß erst geschehen, wenn bestimmte Hoffnung ist, daß der Friede zu Stande käme; doch sollen seine Gesandten als königliche betrachtet werden. Das war das Einzige, was die Niederlande für achtjährige Leiden errungen hatten (s. d. Art. Großbritannien S. 800); Spanien erhielt seine in den Niederlanden reunirten Orte zurück. Jacobs II. von England gedenkt der Friede mit keiner Silbe. Er rief vergeblich alle Fürsten um Verwendung an, und protestirte zuletzt gegen denselben. Ob er, wie behauptet wird, von Wilhelm eine jährliche Apanage erhalten, steht sehr im Zweifel; für ihn und seine Anhänger (Jacobiten, s. d. A.) ging mit diesem Frieden alle Aussicht auf fremde Hilfe verloren. Lit. Schmidt's Gesch. der Teutschen, Annegarn W. G. Dambergers Fürstenbuch, Menkens Leben und Thaten Kaiser Leopolds I., Ludwigs XIV. wunderwürd. Leben &c. Frankf. und Leipzig 1708. Vergl. noch die Art. Dreißigjähriger Krieg, Preußen, Reformationsrecht, Religionsübung, Reichsdeputationshauptschluß, Rheinbund. [Eberl.]

S.

Sa oder **Saa**, **Emmanuel**, wurde geboren zu Conde in der portugiesischen Provinz Entre Minho e Douro, trat in den Jesuiten-Orden, lehrte in den Collegien zu Gandia, Coimbra und Rom, und predigte in vielen Städten Italiens. Er wurde zu den gelehrtesten Theologen und besten Predigern seines Ordens gezählt. Er schrieb Scholien zu den vier Evangelien (Antw. 1596 u. sonst), sehr kurze (und zu dürftige) Notationes in totam S. Scripturam (Antw. 1598. Cöln 1651 u. s. w., auch in die Biblia magna von de la Haye aufgenommen) und ein kleines oft gedrucktes Werk Aphorismi confessariorum. Papst Pius V. beschäftigte ihn auch bei der neuen Ausgabe der Vulgata. Er starb 1596 zu Arona bei Mailand, wohin er geschickt war, um seine geschwächte Gesundheit wieder herzustellen.

Saatzeit bei den Hebräern, s. Ackerbau.

Saba. 1) Seba (סְבָא Vulg. Saba), der älteste Sohn des Cusch und Name jener Völker- und Landschaft, welche die Classiker unter Meroe aufführen. So hat schon Jos. Flav. (Antiqu. II, 10, 2) richtig Seba erklärt. In den hl. Büchern wird Saba mit Aegypten und Aethiopien, aber doch als eigene Landschaft (Js. 45, 14) genannt; wenn ferner die Sabäer (Sabaim) „hochgewachsene Männer" heißen, und ihr Land immer zu den reichsten und glücklichsten (Js. 43, 3. Ps. 72, 10) gezählt wird: so bestätiget sich das vollkommen durch alle Angaben über Meroe (*Μερόη*) und die Bewohner Aethiopiens überhaupt, vergl. Herod. III. 20. *λέγονται εἶναι μέγιστοι καὶ κάλλιστοι ἀνθρώπων πάντων.* Meroe, ein großer, von Bergen durchschnittener fruchtbarer Landstrich zwischen dem Nil und dem Albara zum heutigen Nubien gehörig und zunächst den Districten Damer, Schendy und Halfai entsprechend, weniger Sennar, das schon zu weit im Süden zwischen dem östlichen und dem westlichen (dem weißen) Nile liegt, war ein Priesterstaat mit uralter Cultur und einem lebhaften Handel. Die Aethiopier behaupten nach Diodor ausdrücklich, daß die Aegypter eine Colonie von ihnen seien, was sich auch aus einzelnen, höchst merkwürdigen Darstellungen in den Tempeln von Oberägypten zu bestätigen scheint. Man findet nämlich Gruppen von Figuren, von denen die einen roth, die andern schwarz gemalt sind. Beide Classen haben ägyptische Kleidung und den Priesteranzug. Die schwarzen sind darin abgebildet, wie sie den rothen die Werkzeuge und Symbole des priesterlichen Amtes übergeben. Jene bezeichnen nach allgemeiner Annahme die Aethiopier, diese die Aegyptier, das Ganze stellt die Ueberlieferung religiöser Gebräuche und was in der alten Welt identisch ist, der Cultur überhaupt dar. Auch auf andern Darstellungen sieht man die schwarz gemalten Figuren als Väter, die rothen als Söhne. Ob aber die Cultur auch bei den Sabäern in ein so hohes Alterthum hinaufreiche, ist damit noch nicht bewiesen und scheint eher verneint werden zu müssen. Schon die mosaische Völkertafel nennt Seba einen Sohn des Cusch, während Mizraim (Aegypten) dessen Bruder heißt, und was hier nur angedeutet ist, das scheinen die Monumente beider Länder außer allen Zweifel zu setzen. Das eigentliche Aethiopien (Unternubien) reicht von Assuan südlich bis Solib (24°—20° N. Br.). In einer Entfernung von etwas mehr als zwei Breitegraden beginnt Saba oder das alte Königreich Meroe (von 17°—14° N. Br., Obernubien). Aethiopien und Saba enthalten viele Monumente, der ganze lange Strich längs des Niles zwischen beiden

kein einziges Denkmal alter Cultur. Die zahllosen Ueberreste von Tempeln und Sculpturen Unternubiens gehören alle dem schönsten, reinsten und einfachsten Style der ägyptischen Kunst an, während die Denkmäler in Obernubien sichtbar aus einer viel spätern Zeit sind. Die häufige Wiederkehr weiblicher Figuren, Königinnen darstellend, die man feierliche religiöse Acte vollbringen und militärische Herrschaft ausüben sieht, lassen kaum zweifeln, daß alle diese Monumente der Zeit jener äthiopischen Königinnen angehören, welche den gemeinsamen Namen Candace führten (Κανδάκη Apg. 8, 27. Plin. VI. 24), und deren Herrschaft von Alexander d. Gr. an bis etwa 400 n. Chr. dauerte. Aber immerhin reicht die Cultur von Saba in ein (verhältnißmäßig) hohes Alterthum hinauf. Plinius (VI. 35) nennt Meroe zur Zeit seiner Blüthe einen überaus mächtigen Staat und sagt, daß sich seine ursprüngliche hierarchische Verfassung bis in das Macedonische Zeitalter erhalten habe. Josephus sagt, daß Saba der alte Name von Meroe sei; Anklänge daran haben sich auch in Σαβαί, einer sehr großen Stadt, in λιμὴν Σαβά und στόμα Σαβαϊτικόν an der Westseite des arabischen Meerbusens in derselben Linie mit Meroe erhalten; wenn er aber beifügt, daß der Name Meroe aus der Zeit der persischen Eroberung durch Cambyses herstamme, der die Stadt nach seiner Schwester genannt habe, womit Strabon XVII. p. 790 Casaub.), sein etwas älterer Zeitgenosse übereinstimmt: so ist das nur eine Vermuthung, zu der die zufällige Namensgleichheit Veranlassung gab. Saba und Meroë sind äthiopische Wörter, letzteres heißt „bewässertes Land“, das erstere „Mensch“ (?), wenn die Ableitung richtig ist, und wir nicht die Wurzel סבא vorziehen wollen. Die Lage der alten Capitale Meroe glaubte man in der Nähe von Schendy (4 M. nordöstlich) wieder zu erkennen in den Ruinen von großen und vielen Pyramiden, deren man in Gurkab 43, in Assur gar 80 zählte. Nördlich von Meroe sind Ruinen von ähnlicher Architectur, die man für das alte Napata, eine Residenz der Königinnen von Saba hält. Balzoni war der erste Reisende, der diese merkwürdigen Ueberreste genauer beschrieb, nach ihm sind sie mehr oder weniger vollständig von Waddington, Cailliaud, Light, Hoskins und Rüppel (Reisen in Nubien. 1829) untersucht worden. — 2) Scheba (שְׁבָא Vulg. Saba) nach der Bibel (Gen. 10, 28) der zehnte Sohn Joctans, nach den arabischen Quellen dessen Urenkel (Kachtan — Jareb — Jeschal — Saba), von dem der berühmteste und zahlreichste Stamm der Araber ausging. Saba zeugte „sehr viele Söhne“; zwei von ihnen Himjar (Homair, Homeriten bei den Classikern, Plin. VI. 32) und Kahlan hatten eine so zahlreiche Nachkommenschaft, daß sie sich in der Folge von ihren Brüdern ganz trennten und als eigene Stämme neben den Sabäern im engern Sinne des Wortes aufgeführt werden (Journ. Asiat. X. Ser. 3. 1840. p. 197). Ihre gemeinsame Heimath war im südwestlichen Arabien, im nördlichen Theile des heutigen Jemen, dem glücklichsten Landstriche der Halbinsel, in dessen Verherrlichung sich die eingebornen Schriftsteller wetteifernd überbieten, „weil es die gesundesten Menschen herberge, niemals Kranke, keine giftigen Thiere, keine Narren, keine Blinden zu Bewohnern habe, aber Frauen, die ohne Schmerzen gebären und immer jung bleiben, in einem gemäßigten paradiesischen Clima, in dem man das Sommerkleid mit dem Winterkleid nicht zu wechseln brauche“ (Silv. de Sacy, Notices et Extraits IV. p. 526. Ritter, Erdkunde XII. 78). Masusi beschreibt das Land der Sabäer als ein weites Paradies voll Berge, Ströme, Canäle, Lust- und Obsthaine, bewohnt von zahlreichen, glücklichen, gerechten, gastfreien Völkern, deren Gesetz von allen andern anerkannt war, die über alle ihre Nachbarvölker herrschten und gleich dem Diadem auf der Stirne des Universums glänzten. In gleicher Weise nennen sie auch die abendländischen Schriftsteller das größte und glücklichste Volk Arabiens, und sprechen von den kostbarsten Specereien, Weihrauch, Myrrhen, Balsam, Cassia, von Edelsteinen und Elfenbein und von ungeheuren Reichthümern an Gold und Silber, die bei ihnen gefunden würden. Bis aus Indien kämen die Schiffe zu ihnen, sie selbst trieben Schifffahrt nach

Aethiopien, stünden in Handelsverkehr mit den Phöniciern und sendeten Colonieen aus (Strabo XVI. p. 786. Diod. Sic. 3, 45. Agatharchid. p. 61. 1 Kön. 10, 1—10. Jer. 6, 20. Jes. 60, 6. Ezech. 27, 23). Ihre Hauptstadt war Mariaba, das heutige Mareb, sechzehn Meilen östlich von Szanaa, dem Hauptorte Jemens. Die arabischen Geographen machen durchaus Mareb und Saba zu einer und derselben Stadt, und lassen sie schon vom Stammvater der Sabäer erbaut sein (Kazwini Cosmogr. II. 26), was de Sacy dadurch ausgleicht, daß er Mareb für den Namen der Citadelle, der Acropolis hält, der auf die Stadt selbst übergetragen wurde. Von den neuern Reisenden hat allein Arnaud Mareb erreicht, und die Ruinen großer Monumente gesehen, welche von den Eingebornen das Wohnhaus (Harem) der Balkis, Königin von Saba, genannt werden. Er fand daselbst eine große Menge von Inscriptionen in alter hunjarithischer Schrift, deren er nicht weniger als sechzig an die Pariser asiatische Gesellschaft einschickte. Ihre volle Entzifferung wird für die Kunde der Geschichte und Geographie Arabiens ebenso wichtig werden wie die der persischen und assyrischen Keilinschriften für Vorderasien (Ritter l. c. S. 75. 840—868). Der Streit über die Heimath der Königin von Saba (1 Kön. 10, 1—10), auf welche neben den Arabern unter dem Namen Balkis auch die Abessynier Anspruch machen, darf gegenwärtig als geschlichtet betrachtet werden. Die Legende der Abessynier, daß diese Königin von Salomo einen Sohn Meniheles geboren habe, von dem die abessynischen Könige herstammen wollten (Ludolf hist. Aeth. II. 3), und anderes dergleichen ist nur aus der Verwechslung von שבא mit סבא entstanden, und entbehrt ebenso aller historischen Grundlagen wie der arabische Sagenkreis über sie und ihr Verhältniß zu Salomo (Coran Sure 72. Pococke Specimen hist. Arab. p. 60). Die biblische Erzählung entspricht ganz der Vorliebe des Arabers für Sprüche und Räthsel, in welche sie alle Weisheit einkleideten und worin sie oft gleich den Sängern auf der Wartburg einen förmlichen Wettkampf bestanden (Rückert, Makamen des Hariri). Ihren Reichthum an Sprüchen beweisen die Sammlungen von Ali Ben Abi Taleb (Stickel Sententiae Ali. Jenae 1834) und Meidani (herausgegeben von Freitag, Bonn 1838), deren letztere allein 6000 Sprüche zählt. — 3) Scheba (שבא), Bruder des Dedan, Söhne des Raama und Enkel des Cusch (Gen. 10, 7); dasselbe Brüderpaar kommt aber auch noch unter den Nachkommen Abrahams als Söhne des Jokschan, eines Sohnes der Ketura vor (Gen. 25, 3). Ob sich nun die Cuschiten mit den Abrahamiden vermischt und dadurch die Veranlassung zu den Angaben, die Scheba und Dedan zugleich als Enkel Abrahams aufführen, gegeben haben, oder ob beide Stämme von einander unabhängig, zwei gesonderte Völkerschaften seien, ist nicht mehr mit Sicherheit zu ermitteln. Knobel (Völkertafel der Genesis, Gießen 1850), der die cuschitischen Sabäer und Dedaniten am persischen Meerbusen wohnen läßt, spricht sich für eine Vermischung mit den Abrahamiden aus, aber seine Beweise für den muthmaßlichen ursprünglichen Wohnsitz am persischen Golfe sind sehr precärer Natur. Die Uebervölkerung des südwestlichen Arabiens bildeten Cuschiten; es sind die Aditen (Adäer), von denen Abulfeda sagt, daß sie von der Erde verschwunden seien, indem die Joctaniden (Kachtan mit seinen Söhnen und Enkeln) an ihre Stelle traten. Spuren dieser Bevölkerung haben sich in dem Idiome von Mirbat und Zhafar erhalten, welchen Fresnel für einen Rest der Sprache des Cusch, am nächsten mit dem Phönicischen verwandt, erklärte (Journ. Asiat. V. 1838. Ritter, Erdk. XII. 56). Zu dieser Uebervölkerung, die sich nach und nach unter den Joctaniden verlor, oder tiefer in das Innere der Halbinsel gedrängt wurde, dürften wir am wahrscheinlichsten auch unsere beiden Stämme der Sabäer und Dedaniten zählen. Dann hätten sich die abrahamidischen Sabäer und Dedaniten, welche schon einer spätern Zeit angehören, unabhängig von ihnen entwickelt. Die Gleichartigkeit der Namen, die noch oft in der mosaischen Völkertafel vorkommt, darf uns bei der theilweisen Gemeinsamkeit der Sprache der

Cuschiten und Semiten nicht befremden. Die Heimath der Abrahamiden ist bekannt; sie werden immer neben Theman, Duma und Kedar (Js. 21, 11—17), von den Spätern (Strabo) neben den Nabatäern als Bewohner des nordwestlichen (wüsten) Arabiens aufgeführt. [Schegg.]

Sabäer, s. Homeriten.

Sabaiten, die Mönche oder Einsiedler unter der Aufsicht des hl. Sabas (s. d. Art.). Die Mönche in der Laura des hl. Sabas bei Jerusalem behielten den Namen noch lange. Noch der 794 gestorbene Stephanus Thaumaturgus hat den Beinamen Sabaita s. AA. SS. 13. Juli.

Sabas ist der Name mehrerer berühmten Heiligen. 1) Ein gothischer Soldat, Namens Sabas wurde mit 170 andern unter Kaiser Aurelian zu Rom gemartert (Mart. rom. 24. Apr. Tillemont t. 4. p. 363). — 2) Ein anderer Gothe Namens Sabas starb in der Christenverfolgung des Gothenkönigs Athanarich 372 als Martyrer, indem er nach vielen grausamen Mißhandlungen in den Fluß Musäus gestürzt wurde. Seine Reliquien wurden mit einem Schreiben der gothischen Kirche an die cappadocische (welches uns unter den Briefen des hl. Basilius erhalten ist) von dem römischen Statthalter an der scythischen Grenze nach Cappadocien geschickt (Bas. Epp. 155. 164. 165. Mart. rom. und Acta SS. 12. Apr. Stolberg 12, 209). — 3) Nach einem Bericht des Einsiedlers Ammonius (bei Combefis acta SS. Eust. etc. Par. 1660) wurden gegen Ende des vierten Jahrhunderts die Einsiedler am Berge Sinai von den Saracenen überfallen, 38 getödtet, zwei, Isaias und Sabas, schwer verwundet; beide starben an ihren Wunden (Tillemont. t. 7. p. 575). — 4) Den Ehrenbeinamen Sabas oder Sabbas (nach Theodoret vit. Patr. c. 2 = πρεσβύτης) erhielt von den Mesopotamiern der Einsiedler Julianus bei Edessa. Hieronymus und Chrysostomus zählen denselben den größten Einsiedlern bei. Er wohnte gegen 40 Jahre (ungefähr 330—370) in einer engen und feuchten Höhle in der Wüste von Osroene. Theodoret erzählt auffallende Beweise von der Strenge seiner Lebensweise und viele von ihm gewirkte Wunder, namentlich Krankenheilungen und Exorcismen. Er hatte gegen 100 Schüler. Wie Theodoret. h. e. 3, 24 erzählt, offenbarte ihm Gott den Tod des Kaisers Julian des Abtrünnigen in demselben Augenblicke, als dieser 20 Tagereisen weit entfernt in der Schlacht fiel (363). Unter Kaiser Valens sprengten die Arianer zu Antiochia, um ihrer Lehre mehr Eingang zu verschaffen, das Gerücht aus, auch dieser im ganzen Orient berühmte Einsiedler gehöre zu ihrer Partei. Auf die Bitten der Katholiken verließ Sabas die Einöde, in welcher er 40 Jahre gewohnt hatte, ohne eine menschliche Wohnung oder ein Weib zu sehen, kam nach Antiochien und widerlegte die Verleumdung der Arianer. Auf seiner Reise und zu Antiochien wirkte er viele Wunder, so daß das Mart. rom. (14. Jan.) mit Recht von ihm sagt: fidem catholicam Antiochiae pene collapsam virtute miraculorum erexit. Als Chrysostomus zu Antiochia predigte, stand jener Besuch des Heiligen dort noch in frischem Andenken. Sabas kehrte dann wieder in seine Höhle zurück und starb in hohem Alter. Die Griechen feiern sein Fest am 18. und 28. October, die Lateiner am 14. Januar (AA. SS. 14. Jan. Tillemont. 7, 581; Stolberg 12, 198). — 5) Der berühmteste Heilige dieses Namens tritt im Anfange des sechsten Jahrhunderts in der monophysitischen Streitigkeit auf. Dieser Sabas war um 439 zu Mutala in Cappadocien geboren. Er stammte aus einer angesehenen Familie, trat früh in den Ordensstand nach der Regel des hl. Basilius, und ging in seinem 18. Jahre nach Palästina, um dort als Einsiedler zu leben. Er wurde ein Lieblingsschüler des Einsiedlers Euthymius, der ihm einmal, als er in einer Wüste dem Verschmachten nahe war, durch sein Gebet das Leben rettete (Stolberg-Kerz 17, 168). Der Patriarch Sallustius von Jerusalem weihte ihn 484 zum Priester und machte ihn zum Vorsteher aller Lauren bei Jerusalem. Da er unter den Einsiedlern eine sehr strenge Zucht einführte, fand er bei Vielen großen Widerspruch, so daß er sich bald von ihnen entfernte und in eine

entfernte Einöde zurückzog. Auf die Bitten des Patriarchen Elias von Jerusalem übernahm er aber später wieder die Leitung der Lauren und war seitdem glücklicher in seinen Bemühungen. Während der monophysitischen Streitigkeiten unter Kaiser Anastasius sandte der Patriarch Elias den Sabas, den er als das Licht von ganz Palästina bezeichnet, mit mehreren anderen Einsiedlern nach Constantinopel, um den Kaiser für die Sache der Kirche günstiger zu stimmen. Sabas machte durch seine Erscheinung und seine Reden einen tiefen Eindruck auf den Kaiser, vermochte jedoch nicht, ihn dauernd umzustimmen. Als im J. 517 Elias durch Anastasius vertrieben und statt seiner der Severianer Johannes zum Patriarchen von Jerusalem gemacht wurde, bewirkten Sabas und andere Einsiedler, daß dieser sich von der Gemeinschaft des Severus lossagte und das Concil von Chalcedon anerkannte. Ein gewisser Anastasius wurde vom Kaiser nach Jerusalem geschickt, um den Patriarchen wieder umzustimmen, dieser versammelte aber eine große Schaar von Mönchen in einer Kirche, trat mit Sabas und einem andern Einsiedler, Theodosius, auf den Ambon, und sie sprachen nun feierlich das Anathem aus über Nestorius, Eutyches, Severus und alle Gegner des Concils von Chalcedon. Dem Kaiser und dem Patriarchen übersandten sie eine sehr entschiedene Erklärung, er wollte sie exiliren, mußte sie aber in Ruhe lassen, da seine eigene Lage durch die Empörung des Vitalian bedenklich wurde. Bald nachher finden wir Sabas bei dem verbannten Patriarchen Elias, als diesem der Tod des Kaisers Anastasius offenbart wurde (518). Ein Jahr vor seinem Tode, als ein mehr als 90jähriger Greis reiste Sabas auf die Bitte der palästinensischen Bischöfe noch einmal nach Constantinopel, theils um von dem Kaiser Justinian eine Verminderung der drückenden Steuern für die Palästinenser zu erbitten, theils um gegen den Origenismus zu wirken, welcher sich unter den unter seiner Leitung stehenden Mönchen einzuschleichen anfing. Justinian schickte ihm den Patriarchen Epiphanius und mehrere Bischöfe und Hofbeamte mit den kaiserlichen Galeeren entgegen, und als der heilige Greis vor ihn trat, glaubte er einen Nimbus um sein Haupt zu sehen; er warf sich vor ihm nieder und bat um seinen Segen. Seine Bitten zu Gunsten der Palästinenser wurden gewährt; auch bot ihm der Kaiser eine große Geldsumme für sein Kloster an, Sabas lehnte sie ab und bat den Kaiser, sie zu andern guten Zwecken in Palästina zu verwenden. Gegen den Origenismus dagegen geschah zu Lebzeiten des Heiligen noch nichts (s. d. Art. Origenistenstreit). Bei seiner Rückkehr nach Palästina wurde Sabas freudig begrüßt, zog sich aber bald in seine Laure zurück und starb dort am 5. Dec. 531 oder 532 in einem Alter von ungefähr 94 Jahren, von denen er 76 im Ordensstande zugebracht hatte. Vgl. Cyrilli, monachi Scythopolitani, vita S. Sabae, in Cotelerii monum. eccl. gr. t. 3 und lateinisch bei Surius 5. Dec. Tillemont, t. 16. p. 701 sq. [Reusch.]

Sabatier, Pierre, gelehrtes Mitglied der Mauriner-Congregation, war geboren zu Poitiers im J. 1682. Als Knabe noch kam er nach Paris, um da seine Studien zu machen. Nachdem er den Cursus des Collegiums Mazarin durchlaufen, trat er — erst 18 Jahre alt — wohin ihn seine natürliche Religiosität und seine Liebe zu den Wissenschaften zog, in den Orden des hl. Benedict ein und legte im J. 1700 in der Abtei S. Faron zu Meaux die feierlichen Gelübde ab. Bald sandten ihn seine Obern nach St. Germain des Pres, der berühmten Maurinerabtei zu Paris, um daselbst seine philosophischen und theologischen Studien zu machen. Dort lebten damals Männer wie Mabillon, Ruinart, Constant, diese Zierden der Congregation und andere durch wissenschaftliche Arbeiten berühmte Gelehrte des Ordens, an deren leuchtendem Beispiel sich des jungen Ordensmannes Begeisterung für wissenschaftliche Thätigkeit entzündete; zugleich fand seine Frömmigkeit an solchen musterhaften Religiosen das schönste Vorbild. Nachdem er seine theologischen Studien zu allgemeiner Zufriedenheit vollendet, wurde er von Dom Ruinart als Gehilfe zu dessen literarischen Arbeiten beigezogen. Beide waren eben

beschäftigt, an den fünften Band der Benedictiner-Jahrbücher die letzte Hand anzulegen, als der Tod den theuren Meister wegnahm. Dem gelehrten Herausgeber der Werke des Irenäus, Dom Massuet, der ihn hierauf als Gehilfen seiner Arbeiten beizog, stand er nur kurze Zeit zur Seite, da sich ihre beiderseitigen Temperamente nicht vertrugen. Sabatier dachte jetzt im Ernste daran, selbstständig ein wissenschaftliches Werk zu unternehmen und seine Wahl fiel auf einen für die Geschichte des Bibeltextes bedeutenden Gegenstand, nämlich die Herausgabe der alten vorhieronymianischen lateinischen Uebersetzungen, insbesondere der vom hl. Augustin gerühmten sog. Itala. Dieß war von jetzt an die Aufgabe seines Lebens und fürwahr eine schwierige. Denn da der Text der alten vorhieronymianischen Uebersetzung größtentheils verloren gegangen, so war es dem gelehrten Mauriner auferlegt, denselben aus der großen Masse alter schriftlicher Denkmale, worin noch einzelne Bruchstücke dieser Versionen enthalten waren, zu erheben und herzustellen. Es waren besonders die Schriften der lateinischen Väter und Kirchenschriftsteller bis Gregorius M. zu vergleichen. Aus ihnen hat denn auch Sabatier, da wo ihm keine Handschrift zu Gebote stand, den Text, soweit es möglich war, hergestellt. Im Uebrigen verglich er noch andere schriftliche Denkmale, in denen Etwas für seinen Zweck zu finden war: Missalien, besonders das Mozarabische, Lectionarien, Breviarien, die Acta sincera Martyrum von Ruinart, die Analecta Mabillon's, die Miscellanea von Baluze und die Anecdota des Dom Martène. Welche Grundsätze Sabatier bei Erhebung und Auswahl seines Textes aus so vielen Varianten befolgt, ist theils in der dem Werke vorausgeschickten gelehrten Einleitung tom. I. Praef. general. p. 2, die nach des Herausgebers Tode sein Ordensgenosse Clemencet verfaßt, theils in den besonderen Vorerinnerungen angezeigt, welche einzelnen biblischen Büchern vorangehen. Sabatier hatte dieses sein Werk zu Paris begonnen, allein bald mußte er in Folge seiner ungebührlichen Einmischung in die jansenistischen Händel Paris verlassen und sich in die Abtei St. Nicaise zu Rheims zurückziehen. Hier arbeitete er 20 Jahre unverdrossen an seinem Werke, das Gebet war die einzige Erholung nach seinen mühevollen Arbeiten. Nebenbei war ihm noch das Geschäft aufgetragen, die Bibliothek seines Klosters zu ordnen, eine mühevolle Arbeit, deren Frucht ein mit bewundernswerther Sachkenntniß angelegtes Bücherverzeichniß war, welches neben der langen Reihe der Authoren auch die Anzeige aller ihrer übrigen Werke, sowie das Verzeichniß derjenigen Schriftsteller enthielt, welche über die gleiche Materie geschrieben. Endlich war noch eine kurze Inhaltsanzeige der einzelnen Bücher und die Urtheile berühmter Männer über dieselben beigefügt. Endlich war Sabatier die Vollendung seines Hauptwerkes gelungen. Die Munificenz des Herzogs von Orleans hatte den Druck desselben möglich gemacht. Bereits hatten zwei Bände davon die Presse verlassen, als der Tod den verdienstvollen Herausgeber wegnahm (24. März 1742). Seine vielen Nachtwachen und die große Strenge, womit der bußfertige Mann seinen Leib behandelt — sagen die Verfasser der dem Werke beigegebenen Lebensbeschreibung — hätten dessen Tod beschleunigt. Demuth, strenger Gehorsam, liebreiches Benehmen gegen Jedermann werden als auszeichnende Eigenschaften seines Charakters gerühmt. Die Besorgung des noch ungedruckten Theiles von Sabatiers biblischem Werke wurde von dessen Ordensbrüdern Franz Baillard d'Juville und Vincent de la Rue übernommen. So erschien endlich das Buch unter dem Titel: „Bibliorum sacrorum latinae Versiones antiquae seu vetus Italica, et caeterae quaecumque in Codd., Mss. et antiquorum libris reperiri potuerunt: quae cum vulgata latina et cum textu graeco comparantur. Accedunt praefatt., observatt. ac notae indexque novus ad Vulgatam e regione editam idemque locupletissimus. Op. et studio D. P. Sabatier, Ord. S. Benedicti, e Congreg. S. Mauri, Remis ap. Reginaldum Florentain 1743 in fol. 3 Voll. und mit neuem Titelblatt 1751 wieder ausgegeben. Die Einrichtung des Buches ist so, daß auf jeder Seite beide Texte, der alte vorhieronymianische und der neue der

Vulgata Vers für Vers neben einander hergehen. Stellen, Capitel oder ganze Bücher, von denen die alte Uebersetzung gänzlich verloren gegangen, sind nur nach der Vulgata gegeben, damit ein Ganzes vorhanden sei. Am Rande hat Sabatier jedesmal den Codex angegeben oder das betreffende Buch des alten Kirchenvaters, Kirchenschriftstellers *rc.*, aus dem er den Text der alten Version erhoben hat. Im untern Theile endlich gibt er die Varianten zu den betreffenden Versen an, wie er sie in den übrigen Mss. oder Väterschriften gefunden, fügt auch den Text der LXX bei, die Treue seiner Textesherstellung zu beweisen, weil ja die alte lateinische Version nach der LXX gearbeitet war. In dieser Variantensammlung liege, sagt der Verfasser der Praefat. general., der unbestreitbare Werth des Werkes, welchen auch diejenigen anerkennen müßten, die an der Möglichkeit einer Textesherstellung überhaupt und an der Richtigkeit jener Voraussetzung Sabatiers zweifelten, wornach die Itala die ursprünglich einzige oder wenigstens bis Gregorius M. die am allgemeinsten und von den Vätern überhaupt allein gebrauchte Uebersetzung gewesen wäre. Es wäre dann wenigstens das Buch ein Sammelwerk alles dessen, was von den alten Uebersetzungen noch vorhanden. Die praefatio generalis, welche dem ersten Bande vorangeht und, wie bereits bemerkt, von Dom Clemencet nach Sabatiers Plan verfaßt ist, handelt in drei Theilen, zuerst von dem Nutzen der alten Uebersetzungen, ihrer Anzahl, Verbreitung, Veränderung, dann von den Handschriften, Kirchenschriftstellern und anderen literarischen Denkmälern, welche man bei Fertigung des Werkes benützt, von den Grundsätzen, nach denen man bei Benützung der Väterschriften verfahren. Der dritte Theil endlich bespricht, was in diesem Fache bereits vor Sabatier geleistet worden war. Auch der dritte Band hat eine bemerkenswerthe Vorrede ebenfalls von Dom Clemencet verfaßt, die Lesarten enthaltend, worin der berühmte Psalter von St. Germain und der durch Bianchini mitgetheilte von Verona von einander abweichen. Der zweite Theil dieser Vorrede enthält eine Apologie der hergebrachten Ansicht von der Itala und ist gegen Bentley und Casley gerichtet, welche die Existenz derselben geradezu läugneten. In denselben dritten Band ist auch die Lebensbeschreibung Sabatiers eingerückt. Vergl. noch Tassin, Gelehrtengeschichte der Congregation von St. Maur, teutsch. Frankf. und Leipz. 1774. II. 343 ff. Biographie universelle s. v. Herbst, histor. krit. Einleitg. in's A. T. I. 237 ff. [Kerker.]

Sabbath (שַׁבָּת) heißt bei den Hebräern jeder siebente Wochentag als der die Woche abschließende Festtag. Das Wort (שַׁבָּת von שָׁבַת ruhen) bedeutet Ruhe, Ruhetag, und wird auch von andern israelitischen Festen gebraucht, an denen nicht gearbeitet werden durfte, und zuweilen wird das Gebot der Ruhe noch durch das beigefügte שַׁבָּתוֹן verstärkt, z. B. שַׁבָּתוֹן שַׁבַּת קֹדֶשׁ Exod. 16, 23. oder שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן קֹדֶשׁ Exod. 31, 15. Ob der Sabbath bei den Hebräern vormosaischen Ursprunges, oder erst von Moses eingeführt worden sei, ist zwar streitig, aber die Gründe für Ersteres sind weit überwiegend. Denn nach Exod. 16, 22 ff. waren die Israeliten schon vor der sinaitischen Gesetzgebung an die Sabbathfeier gewöhnt, indem sie ohne vorhergegangenen Befehl Mose's am sechsten Wochentage auf zwei Tage Manna sammelten, um den folgenden Tag als Ruhetag feiern zu können. Und schon bei der Einsetzung des Paschafestes kommt eine Hindeutung auf die Sabbathfeier vor (Exod. 12, 16). Wir haben dieselbe daher ohne Zweifel als eine uralte Observanz anzusehen, die von Moses nicht erst eingeführt, wohl aber gesetzlich sanctionirt wurde. Der Sabbath erscheint somit als das älteste von den gesetzlich vorgeschriebenen Festen der Israeliten und ist das erste Glied in dem ganzen israelitischen Festkreise, in dessen Ordnung und Gliederung sich auch durchweg die den Sabbath bestimmende Siebenzahl maßgebend zeigt (s. Feste IV. 44 f.). Nach der pentateuchischen Gesetzgebung bezieht sich die Sabbathfeier auf die Ruhe Gottes nach vollbrachtem Schöpfungswerke (Exod. 20, 8—11. 31, 17), und auf die

Befreiung der Israeliten aus der ägyptischen Knechtschaft (Deut. 5, 12—15). So sehr beides verschieden zu sein scheint, so eng hängt es dennoch zusammen. In ersterer Hinsicht nämlich liegt in der Sabbathfeier die Anerkennung Gottes als des allein wahren und allein mächtigen, als des Schöpfers von Himmel und Erde und das Ruhen der Israeliten am Sabbath ist gleichsam ein symbolischer Ausdruck des Glaubens oder das äußerlich durch eine symbolische Handlung bethätigte Glaubensbekenntniß, daß der Gott, den sie verehren, Himmel und Erde geschaffen habe und somit der allein wahre Gott sei. Was aber das Sechstagewerk für das Geschaffene überhaupt, das ist in gewissem Sinne die Befreiung aus Aegypten für das israelitische Volk insbesondere. In Aegypten war es eine Herde von Sclaven, nicht aber ein selbstständiges Volk; als solches existirte es dort noch gar nicht, und wurde ein solches erst durch die Befreiung aus jener Knechtschaft, so daß diese Befreiung für es, als Volk, gleichsam die Hervorrufung in's Dasein, die Schöpfung ist. Sofern sich also die Ruhe am Sabbath auch hierauf bezieht, ist sie wiederum das symbolisch ausgedrückte Bekenntniß, daß Jehova das israelitische Volk aus allen Völkern der Erde zu seinem Lieblingsvolke auserwählt habe, damit in ihm seine Anerkennung und Verehrung sich forterhalte, und er, wie sein oberster Herr und Gebieter, so auch sein mächtiger Beschützer und Helfer sein und bleiben könne. Jetzt werden die pentateuchischen Gesetze in Betreff des Sabbaths von selbst klar. Sie beziehen sich theils auf die Ruhe an demselben, theils auf den sabbathlichen Gottesdienst beim Heiligthum, theils auf die Verletzungen des Sabbaths. Daß die Vorschriften in ersterer Beziehung streng sein werden, läßt sich nach der angegebenen religiösen Bedeutung der Sabbathruhe im Voraus erwarten. Das Gesetz gebietet nicht etwa bloß die Unterlassung gewinnbringender Arbeiten, wie z. B. das Lastentragen (Jer. 17, 21), oder Handeltreiben (Neh. 10, 31), sondern überhaupt jedes Geschäft (מְלָאכָה), wie z. B. das Mannasammeln in der Wüste (Exod. 16, 22—30), das Feueranmachen zum Kochen (Exod. 35, 3), das Holzauflesen (Num. 15, 32), und dehnt das Gebot der Ruhe auf alle ohne Ausnahme aus, nennt Knechte und Mägde und Fremdlinge noch besonders (Exod. 20, 10. Deut. 5, 14), und gebietet selbst die Thiere, namentlich Ochsen und Esel, am Sabbath ruhen zu lassen (Deut. 5, 14). Weil am Sabbath kein Feuer angemacht und keine Speisen bereitet werden durften, mußte man die für den Sabbath nöthige Nahrung am Tage zuvor kochen und backen (Exod. 16, 23). Um dann die Speisen warm zu erhalten, umgab man der Mischna zufolge die Speisegefäße mit trockenem Heu, Spänen, Wolle, Thierhäuten &c. (Schabbath IV. 1. 2). Da die Ruhe am Sabbath die äußerliche Bethätigung der Anerkennung Gottes als des allein wahren und des Oberhauptes der Theocratie war, und eben hierin die Hauptbestimmung der Sabbathfeier lag, so mußte sich diese nothwendig auch beim Gottesdienste im Heiligthume besonders kund geben. Hier war daher außer dem täglichen Opfer noch ein besonderes Sabbathopfer vorgeschrieben, ein Brandopfer nämlich, bestehend in zwei jährigen Lämmern nebst den dazu gehörigen Speis- und Trankopfern (Num. 28, 9 f.), und im Heiligen mußten die Schaubrode vom Tische weggenommen und durch neue ersetzt werden (Levit. 24, 5 ff.). Die dießfallsigen Geschäfte der Priester und Leviten waren natürlich keine Störungen und Verletzungen der Sabbathruhe; vielmehr galt hier die Regel אין שבות במקדש. Dadurch aber, daß das Sabbathopfer doppelt so groß sein mußte, als das gewöhnliche tägliche Opfer, wurde nur wieder die hohe religiöse Bedeutsamkeit des Sabbaths und er als der wichtigste Tag der Woche kenntlich gemacht. — Auf wissentliche und vorsätzliche Verletzung des Sabbaths war Todesstrafe gesetzt (Exod. 31, 14. 35, 2), und zwar die Steinigung (Num. 15, 32 ff.). Diese scheinbar harte Strafe ist es auf mosaischem Standpunct nicht wirklich; denn die Sabbathverletzung ist hier eines der gröbsten theocratischen Verbrechen, sie ist eine factische Negation dessen, was die Sabbathfeier ausdrückt, also die Nichtanerkennung Jehovas als Schöpfers und Herrn der Welt und Oberhauptes der Theo-

cratie, mithin so viel wie Bundesbruch und Abfall und ebenso strafbar wie diese. Unwissentliche Uebertretungen aber des Sabbathgesetzes mußten der Mischna zufolge durch Darbringung eines Sündopfers gesühnt werden (Schabbath XI. 6). — Die berührten Gesetzesbestimmungen genügten aber den späteren Juden nicht mehr, sondern wurden durch vielerlei Nebenbestimmungen erweitert und vermehrt. Am meisten war dieß in Betreff der gebotenen Ruhe der Fall. So wurde z. B. das Reisen am Sabbath verboten und nur die Strecke des Sabbathweges (s. Maaße VI. 694) erlaubt, was übrigens dem Geiste des Sabbathgesetzes entsprechend war; und schon in der Maccabäerperiode nahmen jüdische Eiferer das Sabbathgesetz so streng, daß sie selbst im Kriege sich lieber von den angreifenden Feinden ohne Gegenwehr umbringen lassen, als durch Widerstand die Sabbathruhe verletzen wollten (1 Macc. 2, 32 ff. 2 Macc. 6, 11), was jedoch bald, um dem Feinde nicht immer und nothwendig unterliegen zu müssen, dahin beschränkt wurde, am Sabbath zwar nicht anzugreifen, aber gegen Angriffe sich zu vertheidigen (1 Macc. 11, 34. 43 ff.). Gegen die Zeit Christi hin war es besonders die Secte der Pharisäer, welche in affectirtem Eifer für strenge Gesetzlichkeit auch das Gebot der Sabbathruhe mit vielerlei nicht immer sehr folgerichtigen Nebensatzungen erweiterte. Krankenheilung z. B. am Sabbath, wenn sie auch durch ein bloßes Wort geschah (Matth. 12, 10. Marc. 3, 2. 6, 7), das Weggehen des Geheilten mit seinem Bette (Joh. 5, 10), das Abstreifen einzelner Aehren an einem Fruchtfelde (Matth. 12, 2), erklärten die Pharisäer für Sabbathschändung, während z. B. ihren Lehren zufolge Ochsen und Esel zur Tränke zu führen (Luc. 13, 15), oder ein in eine Grube gefallenes Schaf herauszuziehen (Matth. 12, 11), oder einen in den Brunnen gefallenen Ochsen oder Esel heraufzuheben (Luc. 14, 5) der Sabbathfeier keinen Eintrag that. Ihren Gipfel erreichen aber die dießfallsigen rabbinischen Satzungen im Thalmud. Die Mischna zählt 39 Hauptgeschäfte (אבת מלאכות) auf, die am Sabbath nicht verrichtet werden dürfen, und jedes derselben hat wieder seine Unterarten (תולדות). Jene Hauptgeschäfte sind zum Theil allerdings anstrengende Geschäfte, wie aussäen, pflügen, ernten, Garben binden, dreschen, wurfeln ꝛc., zum Theil aber auch sehr geringfügige, wie z. B. einen Knoten knüpfen oder auflösen, zwei Stiche nähen, zwei Buchstaben schreiben, ein Feuer auslöschen ꝛc. (Schabbath fol. 73. a.) und es läßt sich denken, daß hier die Unterarten keine sehr bedeutende Arbeiten sein können. Es kann daher nach diesem nicht mehr befremden, wenn unter anderem auch verboten wird, am Sabbath ein Brechmittel zu nehmen, „sich mit dem Badstriegel zu kratzen" (Mischna, Schabbath XX. 6), einen seiner Nägel mit einem andern kürzer zu machen oder mit den Zähnen abzubeißen, das Haar am Kopf oder Bart auszureißen (Mischna, Schabbath X. 6). Uebrigens wird schon im jerusalemischen Thalmud das Ruhen von aller Arbeit nur als das negative Moment der Sabbathfeier betrachtet und als das positive die Lesung im Gesetze bezeichnet, und diese geradezu als eine bindende Vorschrift von Moses selbst hergeleitet (Megilla fol. 75. vergl. Bähr, Symbolik des mos. Cultus. II. 567). Und neuere Gelehrte, welche auf die höhere Bedeutung der gesetzlich vorgeschriebenen Sabbathruhe nicht gehörig achteten, haben beigestimmt und mitunter sogar regelmäßige Zusammenkünfte theils zum Gebete, theils zum Anhören lehrender gottbegeisterter Vorträge von Propheten oder der Vorlesung und Auslegung des Gesetzes angenommen (George, die älteren jüdischen Feste S. 202). Allein im mosaischen Gesetze kommt davon nichts vor, und wenn gleich Gebet und Lesung in den heiligen Schriften als die der Sabbathfeier angemessenste Beschäftigung sich von selbst nahe legen mußten und von den Bessergesinnten, die des Lesens kundig waren, sicherlich auch geübt wurden, so erscheinen sie doch nirgends als ein wesentliches Moment der Sabbathfeier, oder gar als etwas der Sabbathruhe Coordinirtes, oder als das durch sie bedingte Höhere, das die Hauptsache bei der Sabbathfeier ausmachte. Erst später, als der Synagogendienst allgemein wurde, bildete das Vorlesen und Erklären des Gesetzes und

überhaupt der heiligen Schriften einen Hauptbestandtheil dieses Dienstes, aber nicht in Folge einer klaren Gesetzesvorschrift, sondern in Folge allmählig entstandener Observanz. — Da die religiöse Beziehung des Sabbaths für Israel eine sehr erfreuliche war, so waren die Sabbathe auch Freudentage (Jes. 58, 13. 1 Macc. 1, 39), und die späteren Juden zogen an denselben ihre Festkleider an und hielten fröhliche Mahlzeiten (Luc. 14, 1), und fasteten nie an einem Sabbath (Judith. 8, 6). — Weil bei den Hebräern der Tag überhaupt mit dem Abend anfing, so dauerte auch der Sabbath von einem Abend zum andern; und weil der Abend nicht überall gleichzeitig eintritt, in hochgelegenen Orten, z. B. später als in tief gelegenen, und man wegen der zu beobachtenden Sabbathruhe Anfang und Ende desselben genau kennen mußte, so soll in späterer Zeit nach Versicherung der Thalmudisten in den Städten Anfang und Ende des Sabbaths durch Posaunenblasen angezeigt worden sein (Maimon. hilchoth sabb. c. 5). Von Jerusalem berichtet schon Josephus solches ausdrücklich (Bell. Jud. IV. 9, 12). — Die Frage, ob Moses den Sabbath von einem andern Volke, etwa den Aegyptern, entlehnt habe, kann jetzt keine große Bedeutung mehr für uns haben; denn wenn letzteres etwa auch der Fall sein sollte, so ist doch immerhin der hebräische Sabbath im Kreise der mosaischen Theocratie eine so eigenthümliche und neue Institution geworden, daß sie mit irgend einer scheinbar ähnlichen im Bereiche des Heidenthums nicht mehr in Vergleich kommen kann. Jene Entlehnung ist aber keineswegs gewiß oder auch nur wahrscheinlich, wenn gleich die Aegypter den Wochencyclus kannten und ihn mit dem Kronostage anfingen; denn auch die Hebräer kannten den Wochencyclus schon vor sie nach Aegypten kamen (Genes. 29, 27 f.). Gegen die Verbindung des hebräischen Sabbaths aber mit dem Cultus des Kronos (Tübing. Zeitschr. f. Theol. 1832. III. 145 ff.) spricht schon, von allem andern abgesehen, die Beziehung und monotheistische Bedeutsamkeit, worin ersterer in der mosaischen Gesetzgebung erscheint. Die thalmudischen Satzungen über den Sabbath sind in dem umfassenden Tractat Schabbath zusammengestellt; die bedeutenderen neueren Schriften über denselben sind angeführt in Winers bibl. Realwörterb. s. v. [Welte.]

Sabbatharier (Sabbatarier, Sabbatianer, Sabbatler). Diesen Namen führen einige kleine englische Secten, die den jüdischen Sabbath feiern. Eine solche Secte entstand in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts durch einen gewissen Franz Bamphield unter den englischen Baptisten, und zählt noch Anhänger in England und Pennsylvanien; doch feiern diese Sabbatharier nebst dem jüdischen Sabbath auch den christlichen Sonntag. — Verschieden von dieser Secte ist der Anhang der Engländerin Johanna Southcote, der gleichfalls unter dem Namen „Sabbatharier“ oder auch „Neu-Israeliten“ bekannt ist. Johanna Southcote wurde 1750 zu Gettischan, einem Dorfe in Devonshire geboren. Diese merkwürdige Schwärmerin gab sich, gleich der Anna Lee (s. d. Art. Leada), für die in der Apocalypse beschriebene Braut des göttlichen Lammes aus, verhieß den Engländern, das Heil der Welt zu gebähren, verlangte von ihren Anhängern (deren sie sehr viele fand, man spricht von 150,000!) zur Vorbereitung auf die Ankunft des Messias die Beobachtung des jüdischen Gesetzes und hielt sich in einem Alter von 65 Jahren wirklich von dem wahren Messias schwanger. Allein der erwartete Messias wollte nicht zur Welt kommen, und der Betrug, ein fremdes Kind unterzuschieben, wurde entdeckt und die beiden Unterhändler nebst dem Bildnisse der Southcote zur Schau herumgeführt. Sie starb am 27. Dec. 1814, ohne daß also die schon verfertigte prachtvolle Wiege des Messias das neue Heil der Welt aufnehmen konnte. Nach ihrem Tode ward ihr Leichnam geöffnet und ärztlich untersucht, wobei sich fand, daß sie nicht schwanger gewesen, sondern bloß die Trommelsucht ihr den Leib aufgetrieben habe. Dennoch verloren sich ihre Anhänger nicht sogleich, Viele glaubten noch vor kurzem an Johanna's Auferstehung und die Ankunft des Messias, und hielten fortwährend zur Vorbereitung auf diese Ankunft den jüdischen Sabbath. [Schrödl.]

Sabbathjahr (שְׁנַת שַׁבָּתוֹן Levit. 25, 5. LXX: ἐνιαυτὸς ἀναπαύσεως) oder **Erlaßjahr** (שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה Deut. 15, 9. 31, 10. LXX: ἔτος oder ἐνιαυτὸς ἀφέσεως) war bei den Hebräern jedes siebente Jahr. Es hatte, wie schon seine doppelte Benennung anzeigt, auch eine doppelte Eigenthümlichkeit. Die eine, auf welche der Name Sabbathjahr hindeutet, ist das Unterlassen von aller Feldarbeit. Gleichwie nämlich jeder siebente Tag als Wochensabbath gefeiert werden mußte, so sollte auch jedes siebente Jahr als Jahressabbath gefeiert werden. Die Vorschrift lautet: „Im siebenten Jahre soll Sabbath der Ruhe sein für das Land, Sabbath dem Jehova, dein Feld sollst du nicht besäen und deinen Weinberg nicht beschneiden" (Levit. 25, 4). Die Ruhe erscheint also hier, wie beim Wochensabbath als die Hauptsache, und hat dieselbe Beziehung wie dort, nur ist sie hier, da es sich um ein ganzes Jahr handelt, nicht mehr so streng geboten, wie dort, und erstreckt sich z. B. nicht bis auf's Holzauflesen, Feueranzünden ꝛc., aber das allgemeine Hauptgeschäft der Israeliten in Palästina, der Ackerbau, mußte unterbleiben. Aussaat und Ernte wurde in diesem Jahre nicht gehalten, und was aus dem Samen, der bei der vorigen Ernte ausgefallen oder sonst auf dem Felde geblieben war, von selbst aufwuchs, und was überhaupt die Aecker, Gärten, Weinberge ꝛc. von selbst und ohne Pflege trugen, durfte nicht von ihren Eigenthümern eingesammelt werden, sondern war Gemeingut; allen ohne Unterschied, namentlich Armen und Fremdlingen, stand es frei, davon zu nehmen, und selbst das Vieh und das Wild durfte nicht davon abgehalten werden. Für das Volk im Ganzen, sofern es vom Ackerbau lebte, war also dieses Jahr zugleich auch eine Erholungszeit, für die Armen eine zeitweise Erleichterung ihrer drückenden Lage, und selbst für die zur Feldarbeit gebrauchten Hausthiere eine schonende Ruhezeit. — Die zweite Eigenthümlichkeit dieses Jahres ist durch den Namen Erlaßjahr angedeutet. Es durfte nämlich im Laufe dieses Jahres kein Israelit bei einem seiner Volksgenossen Schulden eintreiben. Weil nämlich Arbeit und Erwerb ruhten und keine Einnahme Statt fand, mithin keine Mittel zur Tilgung früher contrahirter Schulden einliefen, so durften auch keine Schuldforderungen gestellt und noch weniger dieselben mit etwaigen Zwangs- und Gewaltmitteln unterstützt werden. Die Vorschrift lautet: „Es erlasse jeder Schuldherr das Darlehen seiner Hand, das er seinem Nächsten geliehen; er soll nicht drängen seinen Nächsten und seinen Bruder, denn man hat ausgerufen Erlaß für Jehova" (Deut. 15, 2). Die Thalmudisten und Rabbinen verstehen dieß von gänzlicher Nachlassung der Schulden und völligem Erlöschen derselben, so daß mit dem Eintritt des Sabbathjahres eo ipso jede Schuld getilgt werde und später keine Forderung oder Eintreibung derselben mehr Statt finden könne; und auch manche christliche Gelehrte haben dieser Ansicht beigestimmt (Bähr, Symbolik. II. 570). Allein dagegen spricht sowohl die Bedeutung des Wortes, das für jenen Erlaß gebraucht wird, als auch die ganze Stelle, die von demselben handelt. Das Verbum שָׁמַט nämlich wird gebraucht vom Ruhenlassen oder Brachliegenlassen des Feldes im Sabbathjahre (Exod. 23, 11), und bezeichnet somit weder ein völliges Aufheben oder Tilgen einer Sache noch ein Ruhenlassen oder Aufsichberuhenlassen derselben auf immer; vielmehr wie es das Ruhenlassen des Feldes bloß im Sabbathjahr bezeichnet, so muß es auch das Ruhenlassen der Schuld bloß in diesem Jahre bezeichnen. Von dem Verbum שָׁמַט abgesehen aber, sagt die ganze Stelle über das Erlaßjahr nichts von einem Erlöschen der Schulden in diesem Jahre, sondern deutet vielmehr das Gegentheil an durch die Ermahnung zur Milde und Schonung gegen die Schuldner, denn diese wäre wohl nicht so sehr nöthig gewesen, wenn im Sabbathjahr jede Schuld von selbst erloschen wäre. Auch hätten dann in diesem Jahre die Knechte, die wegen Zahlungsunfähigkeit, also wegen Schulden in Knechtschaft gekommen waren, nothwendig frei werden müssen, aber davon weiß das Gesetz ebenfalls nichts. Wenn dagegen von Neueren auch behauptet wird, daß im Sabbathjahr alle Sclaven,

die nicht lieber in ihrem bisherigen Verhältnisse bleiben wollten, frei geworden seien, so beruht dieß auf einer unrichtigen Auffassung der dießfallsigen pentateuchischen Vorschriften. Das siebente Jahr nämlich, in welchem nach Exod. 21, 2. Deut. 15, 12 die Sclaven frei werden sollten, ist nicht das Sabbathjahr, sondern das siebente Dienstjahr der Sclaven, das als solches zum Sabbathjahr in gar keiner Beziehung steht. Ohnehin weiß auch die Hauptstelle über das Sabbathjahr (Levit. 25, 1 ff.) nichts von solcher Freilassung, und ebenso wenig Josephus (Antt. III. 12, 3). Während man hier dem Sabbathjahr einen Vorzug zutheilte, der ihm nicht gebührt, hat man ihm einen andern, der ihm wirklich zukommt, streitig gemacht, nämlich, daß je am Laubhüttenfest dieses Jahres vor dem ganzen beim Heiligthum versammelten Volke das Gesetz öffentlich vorgelesen worden sei. Man hat gemeint, der Zweck einer solchen Vorlesung, das Bekanntbleiben nämlich des Volkes mit dem Gesetze, hätte durch sie nicht erreicht werden können. Allein dieses Bekanntbleiben war nicht der eigentliche, jedenfalls nicht der einzige Zweck jener Vorlesung, und Bähr bemerkt dießfalls richtig: „Das Lesen des Gesetzes im Sabbathjahr war mehr eine feierliche Promulgation desselben, die daher auch den Priestern und Aeltesten zukam. Die Thora war des Israeliten Staatsgrundgesetz, der verkörperte Bund mit Jehova, auf ihr beruhten alle politischen und religiösen Institutionen des Volkes, seine Eigenthümlichkeit und Selbstständigkeit. Diesen ihren öffentlichen Charakter aufrecht und der Gesammtheit des Volkes im Bewußtsein zu erhalten, war eine feierliche Promulgation durch die Volksvorsteher von Zeit zu Zeit ebenso zweckmäßig als nöthig" (Symbolik. II. 603). Das Sabbathjahr begann übrigens nicht, wie das mosaische Kirchenjahr mit dem Monat Abib oder Aehrenmonat (später Nisan) im Frühjahr, sondern im siebenten Monat, dem später sogenannten Tisri, also im Herbst, nachdem die Jahresernte heimgebracht war. So forderte es schon die Natur der Sache; denn ein Jahr, in welchem keine Aussaat und keine Ernte Statt finden durfte, konnte nicht da beginnen, wo die Frucht von der letzten Aussaat eben zu reifen anfing. Aber auch das Gesetz forderte es so; denn in Bezug auf die Unterlassung der Feldarbeit stehen das Sabbathjahr und das Jobeljahr einander völlig gleich, von letzterem aber wird ausdrücklich gesagt, daß es im siebenten Jahre beginne (Levit. 25, 9). — Was man über die Vortheile des Sabbathjahres gesagt hat, z. B. Beförderung der Jagd, Verhütung der Hungersnoth, Verhinderung des Handels mit dem Auslande (vgl. **Winer**, Realw. s. v.), ist durch das Gesetz sicherlich nicht beabsichtigt, und jedenfalls nicht immer erzielt worden, denn 1 Maccab. 6, 49. 53 f. erwähnt z. B. eine Hungersnoth im Sabbathjahr, und ebenso Josephus Antt. XIV. 16, 2. Das Sabbathjahr war, wie der Sabbath, eine religiöse Institution und öconomische, mercantilische und ähnliche Vortheile dabei, wenn je in Betracht gezogen, jedenfalls nur Nebensache. — In Zeiten, wo man sich um das Gesetz überhaupt wenig kümmerte, wurden sicher auch die Vorschriften in Betreff des Sabbathjahres nicht genau befolgt, wenigstens wird dieß schon Levit. 26, 35 vorausgesetzt; daß sie aber überhaupt erst in der nachexilischen Zeit wirklich in Ausübung gekommen seien, folgt daraus noch keineswegs. — Die thalmudischen Satzungen über das Sabbathjahr finden sich im Tractat Schebiit. [Welte.]

Sabbathweg, s. **Maaße**.

Sabbatianer. Die Secte der Novatianer zerspaltete sich nach der Weise aller Häresien und Schismen selbst wieder in mehrere Secten; so entstanden unter ihnen auch Spaltungen wegen der Osterfeier (s. d. Art. **Osterfeierstreit**), namentlich in Constantinopel, indem ein Theil der Novatianer die quartodecimanische Osterpraxis annahm. Eines der Häupter der quartodecimanischen Novatianer war ein gewisser **Sabbatius**, der vom Judenthum zum Christenthume übergetreten war, aber leider nicht zum kathol. Christenthum, sondern zur Secte der seiner Anschauungsweise und Gesinnung mehr entsprechenden Novatianer. Martian, der Bischof der Novatianer zu Constantinopel, weihte ihn zum Presbyter. Sabbatius

führte nun zwar ein geregeltes und strenges Leben, aber er hatte bei der Taufe und Priesterweihe den Juden nicht völlig ausgezogen und befleckte sein äußerlich geregeltes Leben durch Eitelkeit und Ehrgeiz, von denen verblendet er nach der bischöflichen Infel trachtete. Er fing nun (um 392) unter allerlei Vorwänden an, Conventikel zu halten und sich Anhänger zu verschaffen, trennte sich von dem Bischofe und erklärte sich für die quartodecimanische Osterpraxis, wie sie zu Parus, einem Flecken in Phrygien, von Novatianischen Bischöfen (unter der Regierung des Kaisers Valens) decretirt worden sei. Voll Reue, einen solchen Menschen ordinirt zu haben, meinte jetzt Martian, es wäre besser gewesen, einem Dornenstrauche als dem Sabbatius und den mit ihm verbundenen Presbytern die Hände aufgelegt zu haben; endlich veranstaltete er zur Beilegung der ausgebrochenen Spaltung einen Convent von Novatianischen Bischöfen zu Sangari, einer berühmten Handelsstadt bei Helenopolis in Bithynien. Auf dieses Concil wurde auch Sabbatius vorgeladen und antwortete, um die Ursache befragt warum er sich von dem Bischofe trenne, daß das Decret der Synode von Parus bezüglich der Osterfeier nicht eingehalten werde. Um nun dem Sabbatius jeden Vorwand zur Fortsetzung seiner Spaltung abzuschneiden, verordnete man zu Sangari, Jedermann dürfe das Osterfest wann es ihm beliebe feiern, wenn er sich nur nicht von der Communion der Andern trenne; überdieß mußte Sabbatius eidlich versprechen, von seinem Trachten nach dem Episcopate abstehen zu wollen. So schien die Spaltung beseitiget; allein Sabbatius verharrte auch nach der Synode zu Sangari in seinem Separatismus und ließ sich trotz seines Eides zum Bischof creiren. Er soll auf der Insel Rhodus gestorben sein. S. Baron. ad a. 391, Fleury ad a. 392. — [Schrödl.]

Sabellius und Sabellianer, s. Antitrinitarier.

Sabier, s. Zabier.

Sabina, hl. Martyrin. Ueber die vorhandenen alten Acten der hl. Sabina und ihrer Leidensgenossin Serabia stimmen die Gelehrten in ihrem Urtheile nicht überein, indem die Einen, wie Baronius, diese Acten „sincerissima" nennen, während Andere wie Tillemont (Monum. II.) dieselben zwar für alt halten, aber doch befürchten, das Alter möchte nicht bis in die Zeit oder die nächste Zeit des Leidens der hl. Martyrinnen hinaufsteigen, und es könnten diese Acten interpolirt worden sein. Am besten urtheilen wohl die Bollandisten: „nobis non videntur fide indigna, etiamsi non careant omni naevo" (s. Boll. in act. ss. MM. Serapiae et Sabinae ad 29. Augusti). Als Leidenszeit beider Martyrinnen nehmen Tillemont und die Bollandisten das J. 125 wenigstens approximativ an; bezüglich des Ortes aber, wo das Martyrthum statt fand, steht Tillemont für eine Stadt in Umbrien, die Bollandisten hingegen für Rom. Serapia, eine Jungfrau aus Antiochien, die bei der frommen und vornehmen Wittwe Sabina wohnte (ob in Dienstesverhältnissen? wird aus den Acten nicht klar) und dieselbe zum Christenthum bekehrt hatte, wurde zuerst hingerichtet. Da sie sich weigerte den Göttern zu opfern, entgegnete der Präses (Berillus), sie solle ihrem Christus opfern. Darauf Serapia: „Ich opfere ihm täglich und bete ihn Tag und Nacht an." Der Präses: „Wo ist der Tempel deines Christus und was für ein Opfer bringst du dar?" Serapia: „Ich bringe mich keusch und unbefleckt dar und suche auch Andere dazu anzuleiten, denn es steht geschrieben: Ihr seid ein Tempel des lebendigen Gottes." Der Präses: „Das ist also der Tempel deines Christus und dein Opfer? Gut, ich werde bald machen, daß du aufhörest ein Tempel Christi zu sein." Der Präses übergab sie zwei Aegyptiern zur Schändung, allein durch göttliche Macht mit Blindheit und Schrecken geschlagen, konnten sie ihr nichts anhaben. Der Präses schrieb dieß den Zauberkünsten der Serapia zu und ließ sie nach verschiedenen Peinen enthaupten. Sabina ließ ihre hl. Lehrerin in der für sich selbst bestimmten Grabstätte begraben. Bald aber erlitt auch sie freudig denselben Tod für Christus und wurde von den Christen zu ihrer Leidensgefährtin hin begraben. Im J. 430 wurden die Reliquien

dieser beiden hl. Bekennerinnen in die ihnen zu Ehren neuerbaute Kirche zu Rom übersetzt. [Schrödl.]

Sabinianus, Papst. Er stammte aus Volaterra oder Bieda und war der Sohn eines gewissen Bono. Gregor der Große, dessen Gesandter er etwa 4 Jahre bei Kaiser Mauritius gewesen, hatte ihn zum Cardinaldiacon ernannt. Er wurde am 13. September 604 zum Papste gewählt; und als Bischof geweiht, ohne vorher die Würde eines Priesters erhalten zu haben. Nach einigen hätte er die Glocken erfunden, oder doch deren Gebrauch bei den canonischen Stunden und zum Zwecke der Ankündigung des Gottesdienstes angeordnet. Erdichtungen sind es, wenn behauptet wurde, daß Sabinian aus Neid gegen Gregor den Gr. im Sinne gehabt, dessen Bücher zu verbrennen, oder daß Gregor ihm erschienen und ihn geschlagen habe. In einer einzigen Ordination weihte Sabinian 26 Bischöfe im September. Er regierte die Kirche 1 Jahr, 5 Monate und 8 Tage. Er starb am 22. Febr. 606 und wurde im Vatican beigesetzt. Der hl. Stuhl blieb nach ihm 11 Monate, 28 Tage erledigt. Siehe die gewöhnlichen Geschichten der Päpste, u. a. Montor Bd. I. S. 314—318. Von Sabinian ist keine einzige Decretale erhalten oder erlassen worden; s. Jaffe, „Regesta Pontificum" 1851.

Sabunde, Raymund von, auch: von Sebunda, Sebeide rc. genannt, steht auf der Scheidegrenze zwischen der mittelalterlichen und der neuern Philosophie. Von seinen Lebensverhältnissen weiß man nur, daß er aus Barcellona stammte, und um 1436 zu Toulouse Philosophie, Medicin und Theologie lehrte; er findet sich deßhalb oft mit andern Raymunden verwechselt, besonders mit einem Prediger-Ordens, der um 1214 lebte. Sein Hauptwerk, das selbst in neuester Zeit wieder viel in Uebung ist, leitet in 330 Abschnitten eine vollständige katholische Dogmatik ohne Beihilfe der Schrift und Tradition aus der Natur her, und trägt ursprünglich den Titel: Liber creaturarum sive de homine. Spätere Ausgaben haben den bezeichnendern Eingang des Prologs als Titel gesetzt (Theologia naturalis sive liber creaturarum, specialiter de homine et de natura ejus inquantum homo, et de his, quae sunt ei necessaria ad cognoscendum seipsum et deum et omne debitum, ad quod homo tenetur et obligatur tam deo quam proximo), ihn mitunter noch willkürlicher verändert. Eine andere Schrift: Viola animae sive de natura hominis, ist nur ein gedrängter, vielleicht von Raymund selbst verfaßter Auszug in Gesprächsform aus der Theologia naturalis. — Raymunds Werk erfüllte seinen Zweck vollständig; es fand unter den Zeitgenossen und in den nächsten Generationen große Verbreitung, besonders bei den Laien, sogar unter Damen, und namentlich in Frankreich. Am besten hat Montaigne (1569 und 1581) das lateinische Original in's Französische übersetzt; zur Zeit des Interims erschienen etliche Kapitel: „Von der Unübertrefflichkeit, Glaubwürdigkeit und gewaltigen Auctorität und Ansehen der hl. Schrift, so man die Bibel nennt rc., von Raymundo de Sabande" zu Tübingen durch „Andreas Keller, Diener des Worts zu Wildperg," verteutscht; ein fast neues Werk aber hat Comenius durch willkürliche Auslassungen oder Zuthaten unter dem Titel: Oculus Fidei (Amsterdam 1661 in 8.) aus der „natürlichen Theologie" gemacht. Ihrer starken Verbreitung entsprechen ihre vielen Ausgaben und Uebersetzungen; von beiden liegen in der Münchener Hofbibliothek allein zwanzig verschiedene vor. Außer den ältesten Ausgaben ohne Ort und Jahr des Drucks sind noch zu nennen: Daventre o. J. in 2., Straßburg 1496, 1501 in 2., Nürnberg 1502 in 2., Lyon 1507, 1540, 1607, 1648 in 8., Paris 1509 in 8., 1551 in 4. (franz.), Turnon 1605 in 4. (franz.), Venedig 1581 in 8., Frankfurt 1635 in 8.; von der Viola animae: Cöln 1499, 1501, 1502 in 4., 1700 in 12., Toledo 1504 in 4., Mailand 1517 in 8., Valladolid 1549 (span.), Lyon 1550, 1568 in 12., Antwerpen 1558 in 8., ohne daß jedoch diese Angaben, zumal der Uebersetzungen, für vollständig anzusehen sind. — Was den Philosophen selbst betrifft, so hat man in Raymund einerseits den Vater und das Haupt der „großen Denker der Neuzeit,"

nutzbar zu machen, genommen; schon indem er die Selbsterkenntniß zur Grundlage seiner philosophischen Theologie macht, stellt er nur in systematischer Form voran, was nach Augustin die Victoriner, Thomas und seine Schule gelehrt; die Stufenreihe der Geschöpfe nimmt er von Duns Scotus, dessen ethischer Tendenz er überhaupt folgt, und Thomas; diesem oder Albert dem Großen geht er sofort, manchmal fast wörtlich, nach, z. B. in der Lehre von der Schöpfung und von den Engeln; die Incarnationstheorie behandelt er Schritt für Schritt nach Anselm. Dem Princip gemäß wäre er durch seine Methode von Scholastikern und Mystikern unterschieden; allein auch ihr wird er unwillkürlich untreu und verfällt in dialectisch-scholastische Argumentation. Ueberhaupt sind zu dem, daß die „natürliche Theologie" die Offenbarung durch bloße Vernunftgründe stützen will, die Beweise oft schwach und unhaltbar; das Ganze, locker aneinander haftend, mehr erbauend als begründend dargestellt, geht über die schwierigsten Fragen mittelalterlicher Forschung leicht hinweg, nicht nur deren Spitzfindigkeiten, sondern auch ihre Tiefe und Gründlichkeit dem Zwecke allgemeinen Verständnisses opfernd. — Dennoch bleibt Raymunds Werk immerhin als feine und originelle, in einzelnen Partien wahrhaft unübertroffene Bearbeitung des scholastischen Stoffes höchst merkwürdig. Comenius, der berühmte Calvinist, hielt es für die beste Waffe gegen die Ungläubigen und die antichristlichen Bestrebungen seiner Zeit, bemühte sich um dessen Verbreitung in der von ihm censurirten Gestalt, und stellte es den Theologen als Muster vor. Wenn Raymunds Werk, gleichsam die für den Toilettentisch bearbeitete Scholastik, auch heutzutage wieder besonderer Beachtung genießt, so ist dieß zugleich ein glänzendes indirectes Zeugniß für die sonst und herkömmlich vielverleumdete mittelalterliche Philosophie. — Uebrigens verdient Raymund eigenen Rang in der Dogmengeschichte als Entdecker des schon von Abälard obenhin berührten, von ihm aber erst wissenschaftlich festgestellten, sonst gemeinhin Kant zugeschriebenen „moralischen Beweises" für das Dasein Gottes. Auf dem ethischen Standpuncte Raymunds ist er nach Inhalt und Form reicher erwachsen, als ihn Kant producirt. Ueberhaupt liegt Raymunds vorzüglichstes Verdienst in seiner Moral. Er hat Einheit und Geist in die mittelalterliche Ethik gebracht durch die consequente Durchführung seiner Grundpflicht der Liebe. Die ungeschickte Bitterkeit verdient kaum Erwähnung, mit der Thomasius über seine Lehre herfällt: daß die Liebe den Liebenden in das Object seiner Liebe verwandle. — Neben allen vollständigern Kirchen-, Dogmen- und philosophisch-historischen Werken vgl. über Raymund die Monographien: Franc. Holberg: comment. de theologia naturali Raymundi de Sabunde. Halis 1843. Die natürliche Theologie des Raymundus von Sabunde. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des 15. Jahrhunderts von David Matzke. Breslau 1846. Die Religionsphilosophie des Raymund von Sabunde. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie von Dr. M. Huttler. Augsburg 1851. [Edmund Jörg.]

Saccas, s. Ammonius und Neuplatonismus.

Sache, geistliche, s. Geistliche Sache.

Sache, geweihte, s. Geweihte Sache.

Sachsen, die, zum Christenthum bekehrt. Die Sachsen, ein Collectivname für alle teutschen Stämme im ganzen Nordwesten Teutschlands, kamen, weil sie von der römischen Herrschaft unberührt geblieben waren und bis auf Carl den Großen dem Frankenreiche nicht einverleibt wurden, bedeutend später als die südlichen und östlichen Teutschen zum Christenthume. Seit der Mitte des sechsten Jahrhunderts bis auf Carl den Gr. wurde zwischen ihnen und den Franken mit kurzen Unterbrechungen ein Grenz- und Beutekrieg geführt, wodurch die gegenseitige uralte Feindschaft dieser teutschen Völker immer neue Nahrung erhielt und es kam, daß die Sachsen ihren Abscheu gegen die Franken auch auf das Christenthum ausdehnten, daß ihnen überhaupt Franken und Christen, Sclaverei und christliche Religion als gleichbedeutend galten und das mit ihrer ganzen Verfassung auf das innigste

verwebte Heidenthum fortwährend theuer blieb. Daher kann auch vom Christenthume bei den Sachsen im sechsten und siebenten Jahrhundert, einige vereinzelte Erscheinungen ausgenommen, gar keine Rede sein, während ihre Stammesverwandten, die Angelsachsen auf der britischen Insel (s. d. Art. Angelsachsen) schon am Ende des sechsten Jahrhunderts sich freudig den Segnungen der christlichen Religion zu ergeben anfingen. Die erste Meldung von getauften Sachsen kommt im Leben des Bischofs Faro von Meaux vor, der 622 zwei sächsische Gesandte des Sachsenfürsten Bertoald taufte und ihnen dadurch das Leben rettete (Mabill. Act. II. 617); von einem Einfluß dieser Taufe auf andere Sachsen ist keine Spur vorhanden. In der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts arbeiteten bei den den Sachsen benachbarten Friesen mit Eifer und Erfolg angelsächsische Missionäre und schauten bereits mit apostolischer Sehnsucht auf das Sachsenland hinüber (s. d. Art. Egbert, der Heilige); zwei angelsächsische Missionäre, die Brüder Ewald (s. d. A.) wagten es um 695 sogar, unter den Sachsen selbst aufzutreten, wurden aber an dem Psalmengesang und der Meßfeier erkannt und grausam ermordet (Beda hist. eccl. V. 10; Bolland. Oct. II. 189; Rettberg, Kirchengesch. Teutschl. II. 397—99; Welter, Einführ. des Christenth. im Westph. Münster 1830, S. 11—15). Um dieselbe Zeit wirkte auf einem Boden, der bald darauf durch Eroberung sächsisch wurde, bei den Bructerern nämlich, die damals noch ihre alten Sitze bis zur mittlern Ems inne hatten, Willibrords Gefährte bei der friesischen Mission, der eben zum Bischof geweihte Angelsachse Suibert; allein bald nach seiner Ankunft wurden die Bructerer von den benachbarten Sachsen bis an den Rhein verdrängt und das kaum begonnene Werk des Christenthums wieder zerstört; Suibert flüchtete nun zu Pipin, der ihm eine Rheininsel zwischen Düsseldorf und Duisberg zur Errichtung eines Klosters (Kloster Kaiserswerth) anwies; da lebte Suibert bis 713—717? (Beda V. 12; Rettberg II. 395—97; Welter, 9—11). Auch noch im achten Jahrhundert vor den Sachsenkriegen Carls konnte das Christenthum in das innere Sachsen nicht eindringen; an den Grenzstrichen jedoch machte es Fortschritte; dabei hatte der hl. Bonifacius einen bedeutenden Antheil, in dem Innern Sachsens aber hat auch er nicht gepredigt (s. Seiters Bonifacius S. 248; Rettberg II. 399 und 485 ꝛc.; Welter, S. 19—25). Wenn übrigens wiederholt seit Mitte des achten Jahrhunderts unter den Friedensbedingungen der Franken mit den Sachsen auch freie Predigt und Taufe durch christliche Missionäre erwähnt werden, so darf man nicht auf eine wirkliche Erfüllung dieser Bedingungen von Seite der Sachsen schließen, wie sie ja auch noch zur Zeit der Sachsenkriege Carls sich ähnlichen Bedingungen oft unterwarfen, sie aber gleich wieder brachen. — Carl der Große, der den Sachsenkrieg als eine alte dem Frankenkönige zustehende Aufgabe erbte, der die Vereinigung aller teutschen Völker in Einem Reiche bezweckte, aber auch alle ihm unterworfenen Völker dem Kreuze Christi zugeführt wissen wollte, war es endlich, welcher den Trotz der Sachsen brechen und sie in die christliche Kirche einführen sollte. Kurz vor dem sächsischen Kriege Carls kündigte ihnen ein aus England gekommener Missionär, Lebuin mit Namen (s. d. A.), der es gewagt hatte, auf der sächsischen Volksversammlung zu Marklo das Evangelium zu predigen, Gottes schwere Strafgerichte an, wenn sie fortfahren würden, hartnäckig in ihrem Irrthum zu verharren; ein tapferer, kluger und strenger König werde in kürzester Frist über sie herfallen, ihr Land verwüsten, ihre Weiber und Kinder in die Dienstbarkeit führen und die den Krieg Ueberlebenden seiner Herrschaft unterwerfen. Lebuins Drohung ging bald in Erfüllung; im J. 772 wurde von Carl der Krieg gegen die Sachsen auf dem Maifelde zu Worms beschlossen und alsobald begonnen. Daß es Carln nicht bloß um die Bezwingung, sondern schon gleich im Anfang des Krieges ebenso sehr und noch mehr um die Christianisirung der Sachsen zu thun war, legte er auf vielfache Weise klar an den Tag, indem er sein Unternehmen gegen die Sachsen vorher mit frommen Männern berieth und ihrem Gebete empfahl, unter Anrufung des Namens

Christi den Feldzug eröffnete und im Heere ein zahlreiches geistliches Gefolg von Bischöfen, Aebten, Presbytern und andern Dienern Gottes mitführte, damit, wo der Kampf mit dem Schwerte aufhörte und wohin das Schwert nicht dringen konnte, der Priester und Mönch mit den Waffen des Geistes sein Werk beginnen könnte (vita Sturmi bei Pertz II. 376). Bei Mainz ging das fränkische Heer über den Rhein und durch das Land der Hessen bis zur Diemel, der sächsischen Grenze; hier wurde die sächsische Festung Eresburg erobert. Bei der weitern Fahrt durch Westphalen gegen die Weser gelangte Carl zu dem großen sächsischen Heiligthume, Irmensäule genannt (s. darüber Grimms Mythol. 2. Ausg. 1844, S. 104, 327, 759; Rettberg II. 384 ff.); er ließ es zerstören; drei Tage lang beschäftigte sich sein Heer mit der Zerstörung. Ueber die Weser hinaus kam er im weitern Verlauf dieses ersten Feldzuges nicht. Die überraschten Sachsen unterwarfen sich und stellten zwölf Geiseln aus den edlen Söhnen des Landes. Mit diesen kehrte Carl im Herbste zurück, hinterließ aber den trefflichen Abt Sturm von Fulda zum Bekehrungswerke, der auch sogleich mit seinen Gehilfen Hand an's Werk legte und seitdem bis zu seinem Tode († 779) im Paderbornischen wirkte (vit. Sturmi l. c.; Welter, S. 32; Rettberg, S. 404). Ohne Zweifel hat Sturm schon gleich im Beginn seiner Mission nicht ganz umsonst gearbeitet, allein er wurde 774 unterbrochen, weil die Sachsen, während damals Carl sich in Italien befand, die christlichen Priester verjagten, Alles, namentlich die Kirchen, verwüstend bis zum Rhein vordrangen und unter andern auch die von Bonifacius gegründete Kirche zu Fritzlar niederbrennen wollten, wovon sie jedoch auf wunderbare Weise abgehalten wurden (s. Einhardi Annal. ad 774 bei Pertz I. 152). Carl war gerade in Rom und besprach sich mit dem Papste Hadrian auch über die Angelegenheiten der Sachsen (wenn es auch ungegründet sein mag, daß Carl bei dieser Gelegenheit einen Theil von Westphalen — den Bezirk des Bisthums Osnabrück — dem hl. Petrus zum Eigenthum übertragen, dort die Stiftung eines Bisthums und dessen Ausstattung mit Zehnten gelobt oder gar ganz Sachsen an Rom geschenkt habe, s. Rettberg II. 413—415), als er die Kunde von dem Aufstande und Einfall der Sachsen erhielt. Im Zorne der getäuschten Erwartung erklärte er, nicht eher die Waffen niederzulegen, als bis er alle Sachsen besiegt und zum Christenthume gebracht oder ausgerottet haben würde. Die Sachsen wurden zurückgedrängt, fränkische Streifschaaren übten in ihrem Lande das Wiedervergeltungsrecht und 775 eröffnete Carl einen neuen Feldzug, erzwang sich den Uebergang über die Weser, drang mit der Hälfte seines Heeres bis zur Ocker vor, nöthigte die Ostphalen sammt ihrem Führer Hessi (Hassio) zu Treuschwur und Abgabe von Geiseln und brachte dann auch die Engern unter ihrem Anführer Brunno zur Unterwerfung; zuletzt schlug er die Westphalen, die einen Heertheil Carls unvermuthet überfallen hatten und nahm auch ihnen Geiseln ab; von einer Unterwerfung Widekinds aber, ihres hochberühmten Anführers, ist keine Rede. Für die Ausbreitung des Christenthums unter den Sachsen hatte dieser Feldzug keine weitere Folge, als daß die abgenommenen jungen Geiseln Bischöfen und Aebten zur christlichen Erziehung übergeben wurden, wie dieß Carl immer zu thun pflegte (s. Pertz II. 577—578); zwar ließen es die besiegten Sachsen nicht an Versprechungen fehlen, sich taufen lassen zu wollen, allein es war ihnen damit kein Ernst. Wie wenig es ihnen damit Ernst war und wie wenig geneigt sie waren, ihre Treuschwüre zu halten, zeigten sie schon wieder im J. 776, unter Widekind gegen die Franken losbrechend und weithin Schrecken verbreitend. Allein Carls siegreiche Waffengewalt nöthigte sie noch im selben Jahre, die Waffen niederzulegen. In Carls Lager bei Lippspringe erschien jetzt eine Menge Sachsen mit Weibern und Kindern und flehten um Gnade; Carl verzieh, ließ diejenigen, die Christen werden zu wollen versprachen, taufen, und nahm wieder Geiseln für ihre Treue (Pertz I. 156—157). Im folgenden Jahre 777 lagerte sich Carl mit einem großen Heere bei Paderborn und hielt hier das Maifeld. Dahin hatte er auch die Sachsen

entboten; sie erschienen zahlreich, machten gute und demüthige Mienen und erhielten Verzeihung unter der Bedingung, daß sie sich anheischig machten, Freiheit und Vaterland zu verlieren, wenn sie wieder wortbrüchig würden; eine große Menge ließ sich sogar taufen: „baptizata est ex eis ibidem maxima multitudo“ erzählt Eginhard (ib. S. 159), fügt aber bei: „quae se, quamvis falso, christianam fieri velle promiserat.“ — Es war ein übles Vorzeichen für die Dauer des Friedens, daß Widekind sich auf dem Maifeld zu Paderborn nicht eingefunden hatte. Er war zu dem Dänenkönig Sigfrid geflohen, kehrte aber, kaum hatte Carl Sachsen verlassen und sich nach Spanien gewendet, aus Dänemark zurück, rief die Sachsen zur Rache gegen die Franken auf, vertrieb sie, zerstörte ihre Werke in Sachsen, drang bis zum Rhein vor und erfüllte das ganze Land von Duiz bis Ehrenbreitstein mit Mord und Brand, ohne Unterschied des Alters und Geschlechtes Alles tödtend und mit besonderer Wuth Kirchen und Klöster zerstörend (s. ib. S. 159 und Pertz II. 376). Auch dießmal wurden die rebellischen Sachsen von Carl wieder bemeistert; er besiegte bei Bocholt die Westphalen, und als er nach der Weser vorrückte, stellten die Angern und Ostphalen Geiseln. Im folgenden Jahre 780 drang er bis an die Ocker vor. Hier fanden sich auf sein Geheiß „omnes orientalium partium Saxones“ ein, und ein großer Theil von ihnen ließ sich zu Orheim „solita simulatione“ (Eginh. bei Pertz I. 161) taufen; nach den Annales Lauriss. Pertz I. 160 empfingen damals auch die Bardengauer und viele „de Nordlendi“ die Taufe. — Waren nun auch diese ausgedehnten Taufen gutentheils nicht aufrichtig gemeint, so gab es allmählig doch auch aufrichtige Uebertritte, da die immer wieder von neuem besiegten Sachsen im Vertrauen auf die Hilfe ihrer Götter nach und nach denn doch erschüttert wurden. Carl ließ es seinerseits auch nicht an Eifer und Mitteln für die wahre Bekehrung der Sachsen gebrechen; ein Mittel, das allmählig mehr helfen mußte, als alle seine Kriege, Zureden und Geschenke, war die Uebergabe der sächsischen Mission an ausgezeichnete Männer wie ein Sturm, ein Willehad und Andere waren; zugleich wurde der Bau von Kirchen und Missionsanstalten und etwa seit 780 die Errichtung von Bisthümern dem Plane und der Anlage nach betrieben (Pertz II. 376; Pertz I. S. 31). Eine Beschleunigung des Bekehrungswerkes bewirkten endlich die neuen Aufstände der Sachsen unter ihrem Führer Widekind im J. 782 und 783. Sie zerstörten die Kirchen, mordeten alle Geistlichen, so viele deren nicht flohen (Pertz II. 381—382), und brachten den Franken eine blutige Niederlage an dem Berge Suntel bei. Damals geschah es, daß Carl 4500 an dieser Empörung schuldige Sachsen zu Verden an der Aller enthaupten ließ. Rache glühend vereinigten sich nun die Sachsen zu einer Macht wie nie zuvor, und an sie schloßen sich auch die Ostfriesen an; allein in der Schlacht an der Hase 783 erlagen sie dergestalt, daß sie sich, obgleich sie den Widerstand noch fortsetzten und von Zeit zu Zeit, namentlich 792, wieder losbrachen, nie mehr von diesem Schlage recht erholen konnten. Um endlich allen Widerstand der Sachsen vollends zu brechen, ließ Carl seit 795 zahlreiche Schaaren derselben in das Innere seines Reiches versetzen. Seit der Entscheidungsschlacht an der Hase war selbst Widekinds Muth gebrochen; er überzeugte sich von der Zwecklosigkeit längern Widerstands und da ihm jetzt Carl freundlich entgegen kam, so söhnte er sich 785 mit ihm aus; seinem Beispiele folgte auch Abbio, ein berühmter Führer der Ostphalen. Noch im nämlichen Jahre ließen sich beide Helden zu Attigny zur unaussprechlichen Freude Carls taufen; Carl selbst vertrat Taufpathenstelle. Sogleich sandte er den Abt Andreas mit der frohen Botschaft nach Rom und ließ den Papst ersuchen, in allen Kirchen ein Dankfest zu feiern; ebenso drückte er die Freude über dieses Ereigniß in einem Briefe an den König Offa von Mercien aus. Man hat alle Ursache zur Annahme, daß Widekinds Bekehrung eine aufrichtige gewesen sei; hat er sich ja auch nach seiner Taufe nie mehr an den Aufständen seines Volkes betheiliget, auch die Errichtung zahlreicher Kirchen befördert und zwar meistens an Stellen, die vordem

heidnischem Dienste bestimmt waren; selbst seine Stammburg zu Minden soll er zum Sitze des Bischofes von Minden geschenkt haben. Widekinds Tod soll auf einem Kriegszug gegen den Suevenkönig Gerold in Thüringen erfolgt und sein Leichnam später nach Paderborn gebracht worden sein, doch zeigt auch die Kirche zu Enger im Mindischen sein Grabmal (s. Rettberg II. 407—409; Welter 53—56; Bolland. ad 7. Jan. vit. b. Willekindi Magni). — Der Sieg Carls an der Hase und Widekinds Taufe waren von entscheidenden Folgen für die Bekehrung der Sachsen; seitdem begann der Uebertritt der Massen zur christlichen Religion. Noch im J. 785 erließ der Sieger an der Hase ein strenges Capitulare; die gottgeweihten und consecrirten Kirchen — heißt es darin — sollen nicht geringere, sondern viel höhere Ehre genießen als die heidnischen Heiligthümer und sollen das Asylrecht haben; jeder, der einen Kirchenraub begeht oder eine Kirche anzündet, der einen Bischof, Priester oder Diacon tödtet, ist mit dem Tode zu bestrafen; ebenso soll mit dem Tode bestraft werden, wer den Göttern Menschenopfer darbringt oder wer „a diabulo deceptus crediderit, secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse et homines comedere, et propter hoc ipsam incenderit vel carnem ejus ad comedendum dederit, vel ipsam comederit;“ Todesstrafe ist auch gesetzt auf das Verharren im Heidenthume, auf treuloses Bündniß mit den Heiden gegen die Christen und den christlichen König, selbst auf das Verbrennen der Leichen nach heidnischem Brauche und auf den Fleischgenuß während der 40tägigen Fastenzeit, wenn derselbe ohne Noth und aus Verachtung des Christenthums geschieht; indeß war diese Strenge nicht bloß durch das Asylrecht der christlichen Kirchen, sondern auch dadurch sehr gemildert, daß die freiwillige Beichte bei einem Priester nebst Uebernahme der Pönitenz gegen die Todesstrafe schützte; andere Puncte des Capitulare bezogen sich auf die Dotirung der Kirchen, auf die Zehnten, die Heiligung der Sonn- und Feiertage, das Ehewesen, das christliche Begräbniß; unter Anderm wurde verordnet „quod omnes infantes infra annum baptizantur“ und „divinos et sortilegos ecclesiis et sacerdotibus dare constituimus“ (s. Pertz III. 48—51). Beabsichtigte dieses Capitulare einen heilsamen Schrecken zu erregen, so versäumte Carl auch nicht, unter der Aegide eines achtjährigen Friedens mit Anwendung aller friedlichen und geistigen Mittel auf sein großes Ziel loszusteuern: die zerstörten Kirchen wurden wieder aufgebaut, allenthalben neue errichtet, die verjagten Geistlichen zurückgerufen und mit einer beträchtlichen Anzahl neuer Mitarbeiter vermehrt und Bisthümer errichtet. Im Paderbornischen arbeitete damals im Auftrage Carls die Würzburger Kirche und sie war es auch, welche den Sachsen Hathumar, den ersten Bischof von Paderborn, in ihrer Schule bildete. Zu Münster und der Umgegend wirkte der eifrige Priester Bernhard und nach dessen Tod 791 der vortreffliche Ludger (s. d. Art. und Ludgers Leben v. d. B. Altfried bei Pertz II.). Im Gaue Wigmodi und den benachbarten Gauen predigte der unvergleichliche Willehad, ein Angelsachse und Schüler Alcuins. Die Umgegend Verdens wurde von dem Kloster Amorbach im Odenwalde pastorirt und Patto (Pazzo, Pacificus † 788) wird als erster Bischof von Verden genannt. Diese und andere auserlesene Männer verbreiteten mit dem Evangelium auch Kenntnisse und Wissenschaften unter den Sachsen; Ludger z. B. ertheilte sogar noch als Bischof von Münster alle Tage früh Morgens seinen Clerikern Unterricht und trat in der anziehend geschriebenen Biographie seines geliebten Lehrers Gregor von Utrecht als Schriftsteller auf; der edle Willehad schrieb Bücher ab und beschäftigte sich viel mit der Lectüre (Pertz vit. s. Willeh. II. 379—390); namentlich ersieht man aus dem berühmten altsächsischen Gedichte „Heliand“ (s. d. A.), was diese Männer auch in dieser Beziehung leisteten und durch geistige Anregung hervorriefen. Es ist oben gesagt worden, daß in den acht Friedensjahren nach Widekinds Bekehrung die wirkliche Errichtung von Bisthümern statt gefunden habe. Von dem Bisthum Bremen ist dieß ganz gewiß und wurde für diesen Stuhl am 13. Juli 787 Willehad

ordinirt, wie sein Schüler und Biograph Anskar berichtet mit dem bemerkenswerthen Zusatze: Quod tamen ob id tam diu prolongatum fuerat, quia gens credulitati divinae resistens, cum presbiteros aliquocies secum manere vix compulsa sineret, episcopali auctoritate minime regi paciebatur. Hac itaque de causa septem annis prius in eadem presbiter est demoratus parrochia, vocatus tamen episcopus, et secundum quod poterat cuncta potestate praesidentis ordinans"; übrigens starb Willehad, auch als Missionär bei den Friesen hoch verdient, schon am 8. Nov. 789. Ist nun das Bisthum Bremen 787 wirklich errichtet und besetzt worden, so werden damals wohl auch noch die meisten anderen sächsischen Bisthümer gegründet worden sein, wenn sich auch das Jahr der Gründung der einzelnen Diöcesen nicht bestimmt nachweisen läßt und die von Carl für die bischöflichen Stühle auserkorenen Geistlichen Anfangs ihre Bisthümer, ohne noch die bischöfliche Consecration empfangen zu haben, verwalteten; als wirklich consecrirte Bischöfe erscheinen mehrere freilich erst im Anfange des neunten Jahrhunderts, da die Sachsenkriege vollends beendiget oder doch ihrem völligen Ende ganz nahe waren. Sei dem, wie ihm wolle, gewiß ist wenigstens so viel, daß Carl ungefähr seit 780 bis zu seinem Tode 814 folgende sächsische Bisthümer stiftete: Osnabrück (erster Bischof Wiho, ein Jünger des hl. Bonifacius), Paderborn (erster Bischof Hathumar, ein Sachse, zu Würzburg gebildet), Münster (erster Bischof der hl. Ludger), Minden (erster Bischof Hercumbert), Bremen (Willehad), Verden (erster Bischof wahrscheinlich Abt Patto vom Kloster Amorbach, nicht aber der hl. Suibert, Stifter des Klosters Kaiserswörth) und Halberstadt (erster Bischof Hildegrim I., Bruder des hl. Ludger?). Außerdem wies Carl den Diöcesen Cöln und Mainz, wahrscheinlich in Berücksichtigung älterer Verhältnisse vor der sächsischen Besitznahme, bedeutende sächsische Striche zu (Rettberg II., 419, 485). Unter Ludwig dem Frommen kam dann 818 noch das Bisthum Hildesheim hinzu, wozu schon Carl den Grund gelegt hatte, indem er zu Elze in der Nähe von Hildesheim um 796 eine Peterskirche errichtet und dieselbe zu einem bischöflichen Sitze bestimmt hatte, der jedoch unter ihm nicht mehr zu Stande kam. — Durch die Errichtung dieser Bisthümer war für die Erhaltung und weitere Verbreitung der christlichen Religion in Sachsen bestens gesorgt; nicht Geringes leistete in dieser Beziehung auch das unter Kaiser Ludwig dem Frommen errichtete Kloster Neu-Corvey (s. d. Art. Corvey). Und so gelang es denn allmählig, nachdem der Trotz der Sachsen sich gebrochen, ihre Helden sich vor dem Kreuze gedemüthiget und eine würdige Schaar von Bischöfen und anderen Geistlichen sich zur Verkündung des Evangeliums und Ausgießung der Segnungen desselben sich über ganz Sachsen ausgebreitet hatte, das Sachsen-Volk nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich zu bekehren und ihre trefflichen Naturanlagen dem Dienste des wahren Gottes zu unterwerfen. Wie sehr die Sachsen, wenn sie einmal das Christenthum erfaßt hatten, dasselbe innerlich in Geist und Herz aufnahmen, gaben sogleich viele der jungen sächsischen Geiseln zu erkennen, welche, unter der Obhut fränkischer Bischöfe und Aebte erzogen, eine solche Geistestüchtigkeit entfalteten, daß aus ihnen mehrere Bischöfe hervorgegangen sind (Welter, S. 31). Ebenso waren, nach dem Zeugnisse Alcuins, sehr viele von jenen Sachsen, die seit 795 aus Sachsen in das Innere des fränkischen Reiches abgeführt wurden, sehr gute Christen: „qui foras recesserunt, optimi fuerunt Christiani, sicut in plurimis notum est" (Rettb. II., 411), und Alcuin, wie man weiß, war eben nicht der Mann, der bloß äußerlichen Christen ein so glänzendes Zeugniß gegeben hätte, er, dem es nicht recht war, daß bei dem Bekehrungswerke der Sachsen auch Furcht und Schrecken zu Hilfe gezogen wurde, und sich in herben Ausdrücken über die den Sachsen auferlegten Zehnten, die ihnen so verhaßt waren, ausließ. Wenn dann in das Kloster Corvey schon gleich im Anfang viele vornehme Sachsen eintraten, wenn dieses Kloster, kaum gegründet, ein Leuchtthurm der christlichen Lehre und Zucht für ganz Sachsen, eine Pflegerin der Künste und Wissenschaften und eine Missionsanstalt für

den ganzen Norden wurde, so ist dieß für die Innerlichkeit des sächsischen Christenthums kein geringer Beweis. Ebenso zeugen dafür die Nonnenklöster und Fräuleinstifte, z. B. Bödeken und Neuenheerse im Bisthum Paderborn, Notteln, Liesborn und Herzfeld im Bisthum Münster; welch' herrlicher Geist namentlich in dem Nonnenstift zu Gandersheim unter der ersten Aebtissin Hathumoda herrschte, wie da die Nonnen neben der eifrigen Pflege aller Tugenden auch der Lectüre der hl. Schriften oblagen, darüber sehe man den Art. Gandersheim. Schließlich mag auch auf die gleich bei ihrem Entstehen blühenden Domschulen zu Münster, Paderborn, Osnabrück, auf die mit vielen würdigen Männern gezierte Reihenfolge der Bischöfe Sachsens im neunten Jahrhundert, auf die damals in Sachsen verfaßten Schriftwerke (wie schön beschrieb Altfrid, der dritte Bischof von Münster, das Leben des hl. Bischofs Ludger, und Hagius das Leben der Aebtissin Hathumoda von Gandersheim! Heliands ist schon Erwähnung geschehen) und auf so viele andere nachher im zehnten und eilften Jahrhunderte auf sächsischem Boden aus dem Grundstocke des Christenthums hervorgewachsene Erscheinungen und Persönlichkeiten, man denke z. B. an den Mönch Widekind von Corvey (s. d. A.), den Bischof Dithmar von Merseburg (s. d. Art.), den Poeten Saxo, die Nonne Roswitha, an Heinrich den Finkler und seine hl. Gemahlin Mathildis (s. die Art.), an die Ottonen und Kaiser Heinrich den Heiligen (s. d. A.) aufmerksam gemacht werden. Das Weitere und namentlich über die Einführung der Reformation in Sachsen siehe in den Artikeln über die genannten einzelnen sächsischen Bisthümer, und über den gegenwärtigen Stand der katholischen Kirche in Sachsen den Artikel: Lausitz. [Schrödl.]

Saci (nicht Sacy, wie gewöhnlich geschrieben wird, die unten citirte Biographie univers. berichtigt dieß ausdrücklich), Ludwig Isaak Le Maistre de, wurde geboren am 29. März 1613 zu Paris und genoß im elterlichen Hause eine sehr religiöse Erziehung. In der Folge machte er seine Studien zu Beauvais; hier war gleichzeitig Anton Arnauld, sein Onkel, und der Abbé de St. Cyran, welch' letzterer sein Führer im geistlichen Leben war und dessen Einfluß entscheidend für seine ganze Zukunft wurde (s. über diese beiden d. A. Jansenismus). Saci hatte sich für den geistlichen Stand entschieden, getraute sich aber nicht, vor dem 35sten Jahre die Weihen zu empfangen. Nachdem dieß erfolgt war, wurde er Spiritual in Port-Royal (s. d. Art.), unter Gebet und geistlichen Uebungen und Studium verlebte er hier die Zeit, sein ganzes Vermögen hatte er dem Kloster geschenkt. Als Jansenist verfolgt, mußte er 1661 Port-Royal verlassen und lebte mit Nic. Fontaine und Thomas du Fossé einige Zeit verborgen in der Vorstadt St. Antoine. Die mit den Nonnen in Port-Royal unterhaltene Correspondenz entdeckte seinen Aufenthalt, er wurde am 13. Mai 1666 mit seinen zwei Freunden verhaftet und in die Bastille gebracht. Hier begann er seine Uebersetzung der Bibel, eine Arbeit, die ihn fast das ganze noch übrige Leben beschäftigte. Am 31. October 1699 wieder frei, kehrte er mit Fontaine nach Port-Royal zurück, aber 1679 mußten sie es abermal verlassen. Von jetzt an lebte Saci bei seinem Cousin, dem Marquis de Pomponne, er starb am 4. Januar 1684. Außer verschiedenen poetischen Schriften und Uebersetzungen sind namentlich die Bibelwerke Saci's bekannt, diese sind: Le Nouveau Testament, traduit en français, 1667. Diese Uebersetzung, gewöhnlich citirt als Nouv. Testament de Mons (weil die ersten Ausgaben obwohl in Amsterdam durch die Elzevire gedruckt, den Namen dieser Stadt auf dem Titel führten) wurde durch mehrere Bischöfe und durch Papst Clemens IX. (20. April 1668) condemnirt, Arnauld und Nicole suchten sie zu vertheidigen, die Controverse darüber dauerte mehr als 20 Jahre. La Saint Bible, lat. und franz. mit Noten (du sens littéral et du sens spirituel), Paris 1672. 32 vol. in 8., wurde oft wieder aufgelegt, am schönsten Paris 1789—1804. 12 vol. in gr. 8. Les Psaumes de David, in's Franz. übersetzt nach dem Hebr. und der Vulg. mit Noten aus den Vätern. Er fertigte auch eine Uebersetzung der Nachfolge Christi (1662),

die bei 50 weitere Auflagen erlebte. Vergl. Biographie universelle, tom. 39. p. 455 sqq. und zum Ganzen den Art. Jansenismus und Jansenisten. [König.]

Sackträger, s. Augustiner.

Sackzehnten, s. Zehnten.

Sacra, s. Religionsgegenstände.

Sacramentarium, Gelasianum, Gregorianum, Leoninum, s. Liturgien, Lectionen, Ceremoniale und Mabillon.

Sacramente. Um das Wesen der Sacramente und ihre Stellung in dem christlichen Heilswerke zu bestimmen, ist von der Rechtfertigung des Menschen in Christo, näherhin von der Art und Weise, wie dieselbe dem Einzelnen zu Theil wird, auszugehen. In Betreff der Zuwendung der Rechtfertigung in Christo an den Einzelnen können in der Schrift drei Arten von Stellen unterschieden werden. Zuerst nennt sie wiederholt den Glauben (Röm. 1, 17. 4, 3. Hebr. 2, 4. 1 Mos. 15, 6) und die aus ihm hervorgehenden Acte der Furcht, Reue, Liebe (Gal. 5, 6) als die Bedingungen, unter denen dem Menschen die Genugthuung und das Verdienst zu gute kommen. An andern Stellen dagegen macht sie die Rechtfertigung des Menschen im Unterschied von jenen geistigen und innerlichen Dispositionswerken von äußeren Handlungen oder sinnlichen Zeichen abhängig. Als solche Handlungen und Zeichen nennt sie die Verkündigung und Anhörung des Evangeliums (Röm. 10, 13 f.) insbesondere aber die Taufe, durch die dem Menschen Vergebung der Sünden zu Theil wird (Apg. 2, 38), oder die Wiedergeburt aus Wasser und heiligem Geiste, ohne die Niemand in das Himmelreich eingehen kann (Joh. 3, 5), die Händeauflegung, durch die entweder den getauften Gläubigen der hl. Geist mitgetheilt wird und ohne die sie seiner Gaben nicht theilhaftig sind (Apg. 8, 17) oder den Dienern der Kirche zur Führung ihres Amtes die nöthige Gnade verliehen wird (1 Tim. 4, 14. 2 Tim. 1, 6), den Genuß des eucharistischen Brodes, der in den Gläubigen das ewige Leben wirkt und ohne den sie dieses Leben nicht haben werden (Joh. 6, 58 u. 54), die Oelung der Kranken unter Gebet (Jac. 5, 14—15), und die den Aposteln übertragene Binde- und Lösegewalt (Joh. 20, 23). Endlich begegnen uns in der hl. Schrift Stellen, in denen sie jene inneren und geistigen und diese äußeren und sinnlichen Acte mit einander verbindet, so Marc. 16, 16: wer glaubt und getauft ist, wird gerettet oder Apg. 2, 38: thuet Buße und lasset euch taufen zur Vergebung der Sünden, und in denen sie uns einen Fingerzeig gibt, daß diese zwei Arten von Acten einander nicht ausschließen, sondern zusammengehören und daß somit die Rechtfertigung des Menschen, die an sich als eine Wirkung der Gnade im Innern ein geistiger und unsinnlicher Vorgang ist, auf doppeltem Wege sich vollzieht, theils durch die Verbindung mit Christus im Glauben, welche gleichsam das geistige Mittel der Rechtfertigung ist, theils durch den Gebrauch der äußeren von Christus in der Kirche angeordneten Handlungen, der die sinnliche Vermittlung der rechtfertigenden Gnade ausmacht. In Uebereinstimmung hiemit sagen auch die Väter, z. B. Basilius, es gebe zwei verschiedene Weisen des Heiles, die unter sich zusammenhängen und von einander nicht getrennt werden dürfen, nämlich den Glauben und die Taufe. Das Tridentinum aber bezeichnet außer dem Glauben und den aus ihm entspringenden Acten Sess. 6. cap. 6 die Sacramente als jene Mittel, durch die die Rechtfertigung entweder beginnt (Taufe) oder nachdem sie verloren gegangen, wieder hergestellt (Buße) oder nachdem sie begonnen hat, vermehrt wird (die übrigen Sacramente) Sess. 7. prooem., weßhalb es die Lehre von den Sacramenten mit Recht mit der Lehre von der Rechtfertigung in die unmittelbarste Verbindung bringt und die Lehre von der Rechtfertigung für unvollendet hält, so lange von der äußeren Vermittlung derselben durch die Sacramente abstrahirt und dieselbe nur als ein unter Voraussetzung des Glaubens eintretender und noch unsinnlicher Vorgang aufgefaßt wird (eod. loc.). Die Nothwendigkeit einer äußeren und sinnlichen Vermittlung der göttlichen Gnadenwirksamkeit gründet sich 1) auf

die Natur des in diese Zeitlichkeit gestellten Menschen, wornach er weder ein rein geistiges Wesen ist, noch in einer rein geistigen Sphäre lebt und webt, weßhalb sich zum Voraus erwarten läßt, daß auch die Gnadenthätigkeit Gottes durch sinnliche Handlungen vermittelt und der Weg von Sinnlichem zum Geistigen auch hier der von Gott geordnete sein werde. Wärest du ein rein geistiges Wesen, sagt der hl. Chrysostomus, so würde dir Gott seine Gnade auch ohne sinnliche Hülle und Vermittlung auf rein geistige Weise zuwenden. Mit Rücksicht auf die Doppelnatur des Menschen, wornach er zugleich ein sinnliches Wesen ist, haben die Theologen die Frage aufgeworfen, ob die göttliche Gnade dem Menschen auch im Urstande durch äußere Zeichen zu Theil geworden sei, ob es für den Fall, daß der Mensch nicht gesündigt hätte, Sacramente gegeben haben würde, eine Frage, die von denselben verschieden beantwortet wird. Während die Einen dieselbe verneinen oder vielmehr behaupten, daß man die Sache dahin gestellt sein lassen müsse, da weder die Schrift noch die Tradition hierüber etwas Sicheres enthalten, so postuliren Andere wegen der dem Menschen im Stande der ursprünglichen Vollkommenheit zukommenden Sinnlichkeit auch für diesen Stand äußere Mittel des Uebersinnlichen und der Gnade oder Sacramente (als ein solches Sacrament des Urstandes bezeichnet Augustin den Baum des Lebens in dem Paradies. Gen. ad lit. VIII. c. 4) und lassen den Unterschied zwischen der Zeit vor und nach dem Fall nur darin bestehen, daß die Sacramente jetzt nicht mehr die überhaupt mit der Sinnlichkeit geeinigte, sondern die durch die Sinnlichkeit zugleich getrübte, geblendete und von Gott abgekehrte Vernunft zum Uebersinnlichen hinleiten, sowie daß sie jetzt nicht mehr dem an sich noch unverdorbenen, sondern dem durch die Sünde nun kranken und straffälligen Menschen die Gemeinschaft mit Gott vermitteln, mit einem Worte, daß sie jetzt nach dem Fall zugleich den Folgen der Sünde entgegenwirken. Nach diesen Theologen sind die Sacramente durch den Fall nicht erst überhaupt nothwendig geworden, sondern ihre Nothwendigkeit ist durch denselben nur gesteigert und erweitert worden. — Sie gründet sich 2) auf das enge Verhältniß, das zwischen dem alten und neuen Bunde stattfindet. Hatte schon der alte Bund von Gott verordnete äußere Zeichen oder Sacramente, wie denn überhaupt keine Religion ohne äußere Zeichen und Handlungen denkbar ist, so kann, damit zwischen der Vorbereitungsanstalt auf die Erlösung und zwischen der Anstalt der Erlösung selbst keine Disproportion herrsche, der Fortschritt vom alten Testamente zu dem neuen nicht darin bestehen, daß in diesem alle äußeren Zeichen wegfallen, ähnlich wie auch in Betreff der Opfer, die der Religion wesentlich sind und deßhalb in jeder ausgebildeteren Religion auch thatsächlich vorhanden sind, der Fortschritt vom alten Bunde zum neuen nicht darin besteht, daß die äußeren Opfer des alten Bundes in diesem schlechthin nur abgeschafft wurden. Gleichwie vielmehr hier an die Stelle der noch unvollkommenen schwachen und bloß vorbildlichen Opfer des alten Testamentes das wahre Opfer, der blutige Tod Christi und dessen unblutige Erneuerung in dem Opfer der hl. Messe, getreten ist, so haben auch hier die vorbildlichen und noch unkräftigen Zeichen den wahrhaft und innerlich heiligenden Gnadenmitteln Platz gemacht. Prima sacramenta, sagt Augustin, praenuntiativa erant Christi venturi, quae, cum suo adventu complevisset, ablata sunt et alia sunt instituta, virtute majora, numero pauciora, oder wie er an einer anderen Stelle sagt, numero paucissima, observatione facillima. — Sie gründet sich 3) darauf, daß schon die Grundlegung unserer Erlösung durch Christus kein rein geistiger Act ist, sondern daß Christus, um die Erlösung der Menschen zu vollbringen, in der Zeit Mensch wurde, sichtbar unter den Menschen wandelte, lehrte, litt und starb. Ist schon die Grundlegung unserer Erlösung eine historische in die Erscheinungswelt fallende Thatsache, verkündete der Herr selbst die Wahrheit sichtbar und ließ er den Kranken und Sündern seine heilende und Sünden tilgende Wirksamkeit unter der Hülle äußerer Worte und Zeichen zu Theil werden (Marc. 7, 33. Matth. 9, 2), so kann, damit zwischen der Grundlegung unserer Erlösung

durch Christus und der Zuwendung derselben an den Einzelnen durch den hl. Geist eine Gleichartigkeit stattfinde, diese letztere nicht ein bloß unsinnlicher und jenseitiger Vorgang sein. Deßhalb stiftete Christus eine sichtbare Kirche, die nach der Incarnation des Logos das zweite große Mysterium ist und sich als die äußere und sichtbare Vermittlerin der in Christo erschienenen Gnade und Wahrheit verhält und an der Zweierlei wohl auseinander zu halten und mit einander zu verbinden ist. Einmal das Wort Gottes, durch das der Welt die verschlossene ewige Wahrheit kund geworden, und durch das in dem Einzelnen fortwährend der Glaube vermittelt wird, und die äußeren Zeichen oder die Sacramente, die Christus zur Heiligung der Menschen durch seine Gnade eingesetzt hat. Ein äußerlich vorliegender Glaubensinhalt und äußere Zeichen oder Sacramente sind das erste nothwendige Bindemittel einer sichtbaren religiösen Gesellschaft. In nullum religionis nomen seu verum seu falsum, sagt Augustin, coagulari possunt homines, nisi aliquo signaculorum visibilium consortio colligentur. Sodann die Hierarchie, die der Herr bestellt hat, das Wort Gottes und die Sacramente, die an sich noch etwas Unlebendiges und willenlose Werkzeuge sind, in Bewegung zu setzen, jenes zu verkünden und dem Einzelnen authentisch zu erklären, diese aber im Namen Gottes giltig zu spenden. Demgemäß ist die Zuwendung der Wahrheit und Gnade in Christo an den Einzelnen nicht bloß insofern äußerlich und sinnlich vermittelt, als sie nur durch den Gebrauch des äußeren Wortes und der sinnlichen Zeichen vor sich geht, sondern auch insofern als der Einzelne, um der Gnade und Wahrheit in Christo theilhaftig zu werden, auch an den Mund der lehrenden Kirche, die das Wort Gottes allein in seiner Integrität besitzt und unfehlbar erklärt, und an die Hierarchie, die die Sacramente allein heilbringend spenden kann, angewiesen ist. Die sichtbare Kirche ist so gleichsam das Thor, durch das man zu Gott kommt und durch das jeder eingehen muß, der mit Christus verbunden werden will (s. d. Art. Kirche). — Arten der Sacramente. Wie an der Rechtfertigung zwei Seiten zu unterscheiden sind, die Disposition auf dieselbe und die Rechtfertigung selbst, eine erweckende oder vorbereitende und eine rechtfertigende oder heiligmachende Gnade, so zerfallen auch die Heils- oder Gnadenmittel in zwei Arten: I. In die sogenannten Erweckungsmittel oder in die Sacramente im weiteren Sinne, die die Empfänglichkeit des Menschen zur Aufnahme der erweckenden Gnade von Außen her anregen, dadurch die Disposition auf die Rechtfertigung und mittelbar diese selbst vermitteln. Schon die Vorbereitung auf die Rechtfertigung kommt nicht rein geistig, sondern durch das Vehikel äußerer Anregung zu Stande. Dieses gilt vor allem von dem Glauben, der sich als das Princip und die Wurzel der übrigen Dispositionswerke verhält. Gelangt der Mensch nicht einmal zu der ihm von Natur aus einwohnenden und in seiner Vernunft angelegten Gottesidee ohne äußere Erregungsmittel, so ist er solcher Mittel noch viel mehr benöthigt, wenn er in den Besitz einer Wahrheit gesetzt werden soll, die seine Vernunft übersteigt und für die in ihm zunächst nur der verständige Sinn und die Aufnahmsfähigkeit sich vorfindet. Soll der Mensch zum Glauben an eine solche Wahrheit kommen, so muß ihm nicht nur deren Inhalt mitgetheilt, sondern auch für seine Aufnahme die gläubige Stimmung in ihm gepflanzt werden. Aber weder jenes noch dieses geschieht rein geistig oder unmittelbar. Der Inhalt des Glaubens wird uns nicht übernatürlich eingegossen, der ordentliche Weg, auf dem wir zu ihm gelangen ist vielmehr der der äußeren Belehrung und Verkündigung. Was aber die Hervorbringung der gläubigen Stimmung betrifft, so pflanzt der hl. Geist auch diese nur so in dem Menschen, daß seine erleuchtende Thätigkeit an die äußere Verkündigung und Nahelegung der Wahrheit sich anschließt. Ausdrücklich lehren sowohl die Schrift als auch die Kirche, daß dem Menschen, damit er glaube, die göttliche Wahrheit von Außen nahe gebracht werden müsse. Wie können sie an den glauben, sagt der Apostel, von dem sie nicht gehört haben, und wie können sie von ihm hören ohne einen Verkündiger?

(Röm. 10, 13 f.) In derselben Weise spricht auch die Synode von Trient von einer fides ex auditu. Sess. 6. cap. 6. Außer dem Worte Gottes, das nur das regelmäßigste und allgemeinste Mittel ist, durch das der Mensch zum Glauben kommt und durch das in gleichem Schritte zugleich die Hoffnung auf und die Liebe zu Gott, überhaupt das ganze Gemüth angeregt wird, gibt es aber noch andere Mittel, durch die Gott gleichfalls den Menschen von seiner bisherigen Gesinnung weg auf einen andern Weg bringt. Hieher gehören die verschiedenen Bestandtheile des religiösen Cultus, Gebet, Gesang u. dgl., sodann die verschiedenen äußeren Erfahrungen und Begegnisse des Lebens (s. d. Art. Erweckung). — II. In die eigentlichen Sacramente oder in die Sacramente im engeren Sinne, die die Rechtfertigung selbst vermitteln. Auch diese fallen, wie die vorhin genannten, zunächst in die Classe der signa seu symbola, quae, wie Augustin sagt, praeter speciem, quam sensibus ingerunt, aliquid aliud faciunt in cognitionem venire, sicut viso vestigio transisse animal, cujus vestigium est, cogitamus. Diese Zeichen und Symbole sind, wie Augustin weiter sagt, in Bezug auf das Object, das sie anzeigen, entweder profane oder religiöse, welche letztere Sacramente heißen (signa, cum ad res divinas pertinent, sacramenta vocantur) und in Bezug auf ihren Ursprung entweder natürliche, die von Natur aus auf etwas Anderes hinweisen, wie z. B. der Rauch auf verborgenes Feuer, oder aber gemachte d. h. solche, die erst entweder durch Uebereinkommen der Menschen oder durch die Anordnung Gottes die Bestimmung erhalten haben, etwas anderes anzudeuten. (Signorum alia sunt naturalia, alia data ab hominibus seu a Deo). Zu den gemachten Zeichen der letzteren Art gehören nun nach einer Seite auch die Sacramente im engeren Sinne. Denn einmal haben sie die Bedeutung eines Zeichens insofern, als sie die Gnade, die sie innerlich wirken, auch äußerlich anzeigen, weßhalb zwischen der äußeren Handlung des Sacraments und seiner inneren Gnadenwirkung eine gewisse Proportion oder Aehnlichkeit statt finden muß. Si sacramenta, sagt Augustin, quandam similitudinem earum rerum, quarum sacramenta sunt, non haberent, omnino sacramenta non essent. So entspricht z. B. bei der Taufe die äußere Abwaschung des Leibes der innern Abwaschung der Seele von der Sünde, was nicht der Fall wäre, wenn die Abwaschung der Sünde durch die äußere Handlung einer Speisung vollzogen werden sollte. Außer der Gnade, die sie bewirken, sinnbilden die Sacramente in zweiter Linie auch theils das Leiden und den Tod Christi, aus denen die Gnade der Sacramente herfließt, theils das ewige Leben, das die Endwirkung der sacramentalischen Gnade ist. So zeigt die äußere Abwaschung bei der Taufe nicht bloß die innere Abwaschung der Seele von der Sünde an (Apg. 22, 16. Röm. 6, 7), sondern erinnert auch an den Tod Christi, wisset ihr nicht, daß alle, die wir getauft sind, auf den Tod Christi getauft sind (Röm. 6, 3), sowie an das ewige Leben (Röm. 6, 5). Aehnlich verhält es sich mit der Eucharistie, die nicht bloß die Speisung der Seele durch Christus anzeigt (Joh. 6, 56), sondern gleichfalls an den Tod des Herrn (1 Cor. 11, 26) und an das ewige Leben erinnert (Joh. 6, 54). Der hl. Thomas faßt diese Bedeutung der Sacramente also zusammen: sacramentum proprie dicitur quod ordinatur ad significandam nostram sanctificationem, in qua tria possunt considerari, videlicet ipsa causa sanctificationis nostrae, quae est passio Christi, et forma nostrae sanctificationis, quae consistit in gratia et virtutibus, et ultimus finis sanctificationis, qui est vita aeterna. Unde sacramentum est signum rememorativum ejus, quod praecessit scilicet passionis Christi, et demonstrativum ejus, quod in nobis efficitur per Christi passionem scil. gratiae, et prognosticum, id est praenuntiativum futurae gloriae. Endlich versinnbilden und veranschaulichen die Sacramente auch die Verpflichtungen, die wir durch ihren Empfang theils gegen Gott (Röm. 6, 4), theils gegen den Nächsten (1 Cor. 12, 13) auf uns nehmen. Mit Rücksicht auf diese Seite an den Sacramenten geschieht es, daß sie von den Vätern signacula oder σύμβολα genannt werden; auf diese Seite an ihnen beziehen sich auch die

noch allgemein lautenden Definitionen des Sacramentes z. B. sacramentum est sacrum signum vel sacrum secretum (Bernhard) oder die Sacramente seien rerum occultarum evidentia et sacrata signa. Diesen Zweck, nämlich die göttliche Gnade, überhaupt göttliche Dinge zu sinnbilden und zu veranschaulichen, dadurch den Glauben und die Liebe zu nähren und zu beleben und so durch Setzung der Vorbedingungen der Rechtfertigung diese selbst mittelbar zu bewirken, den die Sacramente mit den sogenannten Erweckungsmitteln theilen, anerkennt auch der römische Katechismus, wenn er auf die Frage, warum die Sacramente bei den Christen eingesetzt seien, folgende hieher gehörige Momente hervorhebt: 1) der menschliche Geist ist von Natur so beschaffen, daß er zur Kenntniß der geistigen Dinge nur durch sinnenfällige Dinge kommt. Damit er also das, was durch Gottes unsichtbare Kraft innerlich in ihm geweckt wird, desto sicherer erfasse, hat Gott diese Kraft und Wirkung durch Zeichen veranschaulicht. 2) Dem menschlichen Geist fällt es schwer, das zu glauben, was Gott verheißen hat, deßhalb hat auch Christus zur sinnlichen gleichsam handgreiflichen Bekräftigung der Verheißung der Sündennachlassung und der Mittheilung des hl. Geistes äußere Zeichen eingesetzt und dieselben uns gleichsam als Unterpfänder gegeben, damit wir nie zweifeln können, daß er diese Verheißung an uns erfüllen wolle. 3) Die Sacramente sollten nicht bloß den Glauben in unsern Gemüthern erwecken, sondern zugleich auch jene Liebe entflammen, die wir zu einander tragen sollen als solche, die durch die Gemeinschaft der Sacramente als Glieder eines Leibes auf das Engste mit einander verbunden sind. P. II. c. 1. qu. 9. Das Tridentinum verwarf zwar die Behauptungen der Reformatoren 1) daß die Sacramente nicht wesentlich nothwendig seien zur Rechtfertigung, sondern daß dazu der bloße Glaube hinreiche Sess. 7. c. 4 u. 8; 2) daß die Sacramente lediglich zur Nährung des uns allein rechtfertigenden Glaubens eingesetzt seien c. 5; 3) daß sie nur äußere Zeichen der durch den Glauben erlangten oder zu erlangenden Rechtfertigung seien c. 6; 4) daß sie nur gewisse Merkmale des christlichen Glaubensbekenntnisses seien, wodurch sich die Gläubigen von den Ungläubigen in den Augen der Menschen unterscheiden c. 6; allein daß das Tridentinum damit den Sacramenten die Bedeutung von Erweckungs- und Stärkungsmitteln des Glaubens, von Unterpfändern der Verheißungen Gottes und von Merkmalen des christlichen Bekenntnisses nicht absprechen wollte, geht theils aus der angeführten Lehre des römischen Katechismus, theils schon aus der verbalen Fassung dieser Anathematismen selbst hervor. Das Tridentinum spricht den Sacramenten die genannte Bedeutung nicht ab, sondern faßt sie nur weder als die einzige noch als die wesentlichste. Gleichwie die Rechtfertigung in der Disposition auf sie nicht aufgeht, sondern im Unterschied von dem durch die Dispositionswerke erworbenen habitus justitiae in der Nachlassung der Sünden oder in der Imputation der Satisfaction Christi und in der Eingießung der heiligmachenden Gnade besteht, so geht auch die Bedeutung der Sacramente im eigentlichen Sinne darin nicht auf, daß sie wie die bloßen Zeichen und wie die Erweckungsmittel auf die Rechtfertigung disponiren und sie so mittelbar und indirect hervorbringen; sie unterscheiden sich von bloßen Zeichen oder Symbolen dadurch wesentlich, daß sie die Rechtfertigung selbst bewirken, nämlich Sündennachlassung durch die Imputation der Genugthuung Christi und Gerechtmachung durch Eingießung der Gnade und der theologischen Tugenden, und zwar daß sie diese Rechtfertigung direct bewirken und nicht bloß mittelbar, etwa durch Belebung und Stärkung des Glaubens wie die Reformatoren wollen, oder durch Hinweisung auf die Rechtfertigung als eine künftige, gleich den alttestamentlichen Sacramenten. Dieses Merkmal, durch das die eigentlichen Sacramente im Unterschied von bloßen Symbolen oder signis speculativis als wirksame oder practische Zeichen der Gnade bestimmt werden, hebt der hl. Augustin hervor, wenn er den Unterschied der alt- und neutestamentlichen Sacramente dahin angibt: sacramenta novi testamenti dant salutem, sacramenta veteris testamenti promiserunt salvatorem. Noch deutlicher tritt dieses

Moment in den hieran sich anschließenden Definitionen der Scholastiker hervor. Sacramentum est, sagt Petrus Lombardus, invisibilis gratiae visibilis forma; ita signum est gratiae Dei, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Denselben Gedanken, nur vollständiger, drückt Duns Scotus aus. Sacramentum est signum sensibile, gratiam Dei sive effectum Dei gratuitum ex institutione divina efficaciter significans, ordinatum ad salutem hominis viatoris. Den bestimmtesten Begriff gibt der römische Katechismus, der, nachdem er das Sacrament zuerst allgemein als signum visibile gratiae invisibilis bezeichnet hat, beifügt: res est sensibus subjecta, quae ex Dei institutione justitiae et sanctitatis tam significandae tam efficiendae vim habet. Unter den Concilien haben sich die Synoden von Florenz und Trient über die Wirksamkeit der Sacramente näher ausgesprochen. Quae (sacramenta novae legis), sagt die erstere Synode, multum differunt a sacramentis antiquae legis. Illa enim non causabant gratiam sed eam solum per passionem Christi dandam esse significabant; haec vero nostra et continent gratiam et ipsam digne suscipientibus conferunt. Die hieher gehörigen Bestimmungen des Tridentinums sind Sess. 7. c. 2, 4—7. und besonders c. 8. enthalten. Wer da sagt, heißt es in letztgenanntem Canon, die Gnade werde nicht durch die Sacramente des neuen Bundes als solche ex opere operato mitgetheilt, sondern zur Erlangung der Gnade genüge der bloße Glaube an die göttlichen Verheißungen, der sei im Banne. Ueber den Sinn und die Bedeutung sowie über das Geschichtliche des Ausdruckes *opus* operatum (s. d. Art. Opus operatum). Dieser Ausdruck darf, wie an dem genannten Orte weiter ausgeführt wird, nicht dahin verstanden werden, als ob die Sacramente ihre Wirkung, die Rechtfertigung oder deren Mehrung vermöge ihrer Natur oder als diese äußeren physischen Handlungen hervorbringen; die Sacramente verhalten sich nicht als die causae efficientes der Rechtfertigung — die causa efficiens, die den Menschen umschafft, ist vielmehr Gott oder seine Gnade — die Sacramente verhalten sich nur als causae instrumentales, die die Rechtfertigung nicht in Folge ihrer Natur, die zu der moralischen Gnadenwirkung in keinem innern Causalitätsverhältnisse steht, sondern in Folge ihrer Einsetzung, d. h. insofern bewirken, als sie Gott durch eine besondere Anordnung zu Trägern oder Vehikeln seiner rechtfertigenden Gnade gemacht hat. Damit fällt der Vorwurf, daß die Sacramente magisch wirken und zwischen der Wirkung und Ursache ein Mißverhältniß sei, sofern eine physische Handlung eine moralische Wirkung hervorbringen soll, von selbst hinweg. Auch das ist nicht der Sinn jenes Ausdruckes, als ob die Sacramente ohne eine entsprechende Disposition, ohne das opus operantis dem Menschen die Gnade verleihen, womit auch der weitere Einwand sich als grundlos erweist, daß mit jener Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente die Mitwirkung des Menschen im Heilsgeschäfte ausgeschlossen werde. Der Sinn des Ausdruckes: die Sacramente wirken ex opere operato ist vielmehr dieser, daß die Sacramente weder bloß Stärkungs- und Belebungsmittel des allein rechtfertigenden Glaubens oder bloß Symbole der zu erlangenden und Bestätigungszeichen der erlangten Rechtfertigung oder auch gar nur Unterscheidungszeichen der Gläubigen von den Ungläubigen seien, noch auch daß sie ihre Wirksamkeit aus und durch den Glauben des Spenders oder von der Beschaffenheit und Andacht des Empfängers haben, sondern daß sie sich in Folge der Einsetzung Christi als wirkliche Conductoren der göttlichen Gnade verhalten und unter Voraussetzung des opus operantis die Rechtfertigung direct und unmittelbar verleihen. So verstanden war die Bestimmung der Wirksamkeit der Sacramente als einer Wirksamkeit ex opere operato bei den Scholastikern und bei dem Tridentinum nur dem Worte nach neu, der Sache nach findet sie sich in der hl. Schrift und in dem christlichen Alterthume. Da die kirchlichen Documente und die Aeußerungen der Väter, je weiter sie zurückgehen, um so mehr nur über die Wirksamkeit dieses oder jenes einzelnen Sacramentes sich aussprechen, und die alle Sacramente zugleich betreffenden Bestimmungen nur allgemein gehalten sind, so

kann der Beweis hiefür nur so geführt werden, daß auf dasjenige eingegangen wird, was die hl. Schrift und die Väter über die einzelnen Sacramente hieher Gehöriges enthalten. Was nun das erste und nothwendigste Sacrament, die Taufe anlangt, so kann es, wie die Theologen bemerken, Niemand entgehen, daß derselben nicht wie bloßen Zeichen oder wie den alttestamentlichen Sacramenten nur eine disponirende, den Glauben erweckende, sondern eine wahrhaft und aus sich heiligende Kraft beigelegt werde, wenn der Apostel Petrus mit den Worten zu ihr auffordert: thuet Buße und ein jeder lasse sich taufen im Namen Jesu zur Vergebung der Sünden und ihr werdet den hl. Geist empfangen (Apg. 2, 38. 22, 16), oder wenn sie der Apostel Paulus als ein Bad bezeichnet, in dem der Mensch durch den hl. Geist wiedergeboren und erneuert wird (Tit. 3, 5. conf. Joh. 3, 5. Ephes. 5, 26), oder wenn der Täufer den Unterschied zwischen seiner und der christlichen Taufe dahin angibt, daß er mit Wasser, Christus aber mit Feuer und dem hl. Geiste taufe (Matth. 3, 11), ein Unterschied, der unbegründet wäre, wenn auch die christliche Taufe nur den Glauben und die Bußgesinnung erweckte und so die Nachlassung der Sünden nur mittelbar verliehe, da diese Wirkung schon der Taufe des Johannes zukam. Zugleich erscheint in den angeführten Stellen der Schrift die äußere Abwaschung mit Wasser nur als causa instrumentalis der Sündenvergebung. Nach Tit. 3, 5 ist es der hl. Geist, der in dem Bade, von dem die Rede ist, die Wiedergeburt und Erneuerung hervorbringt. Nach Joh. 1, 33 und Ephes. 5, 26 ist es Christus, der tauft und reinigt, das Wasser dagegen nur das Mittel (ἐν ὕδατι). In anderen Stellen aber wird Gott überhaupt als derjenige bezeichnet, der allein die Sünden tilgt (Is. 43, 25. Röm. 3, 20). Aehnlich verhält es sich mit den übrigen Sacramenten und mit den Stellen, in denen von ihnen die Rede ist. Wenn es von der Firmung heißt: und sie legten ihnen die Hände auf und sie empfingen den hl. Geist (Apg. 8, 17 f.), oder von der Eucharistie: wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, er bleibt in mir und ich in ihm (Joh. 6, 55), oder von der Buße: wem ihr die Sünden nachlasset, dem sind sie nachgelassen und wem ihr sie behaltet, dem sind sie behalten (Joh. 20, 23), oder von der Ordination: fache wieder an die Gnade, die in dir ist durch meine Händeauflegung (2 Tim. 1, 6. 1 Tim. 4, 14), so leuchtet unleugbar ein, daß in diesen Stellen die genannten Sacramente weder als bloße Sinnbilder einer zu erlangenden noch und dieses am wenigsten nur als Zeichen einer schon erlangten inneren Gnade, sondern als directe und wahrhafte Leiter der Gnade bezeichnet werden wollen. So heißt es, um nur Eines zu berühren 2 Tim. 1, 6 nicht: fache die Gnade an, die in dich gekommen ist bloß **während** meiner Händeauflegung, sondern die in dir ist **durch** meine Händeauflegung, weßhalb es als eine mit den Worten der Stelle im Widerstreit stehende Ausflucht bezeichnet werden muß, wenn man erklärt: die Gnade, die in dich gekommen, ist bloß eben zu der Zeit, da ich dir die Hände auflegte, oder wenn man die Händeauflegung als einen bloß symbolischen Act faßt und die mit diesem Acte verbundenen Gebete und die eigene Andacht des zu Weihenden als das Mittel betrachtet, wodurch er der Gnade theilhaftig wurde. Denselben Glauben in Betreff der Wirksamkeit der Sacramente finden wir auch in dem christlichen Alterthume. Nach ihm sinnbilden die Sacramente nicht etwa nur eine aus einer andern Ursache entspringende Wirkung, noch fördern und erwecken sie bloß das, wodurch eigentlich und allein die Wiedergeburt bewirkt wird. Dieses erhellt schon aus der bis in die frühesten Zeiten hinaufgehenden Praxis der Kindertaufe sowie der Ertheilung auch anderer Sacramente, so der Firmung und Eucharistie an Unmündige, eine Praxis, die den Glauben an eine objective Wirksamkeit der Sacramente nothwendig voraussetzt, wie denn auch die Synoden von Mileve und Orange der Taufe der Kinder wirklich eine solche objective Wirkung ausdrücklich beilegen, wenn sie sagen, durch die Taufe werde in den Kindern das getilgt, was ihnen durch die fleischliche Geburt Böses anhafte. Weiterhin ergibt es sich aus wiederholt vorkommenden Aeußerungen

der Väter der ältesten Zeit, besonders aber aus den Beispielen, die sie zur Veranschaulichung der Wirksamkeit der Sacramente gebrauchen. So vergleichen sie die Wirksamkeit der Taufe mit der Wirksamkeit eines Ackers, der, wenn er bebaut wird, aus sich Frucht bringt, oder mit einem Feuer, welches das in seine Nähe gebrachte Wasser erwärmt und erhitzt, oder mit dem Wasser, das im Anfang auf den Befehl Gottes Fische aller Art hervorbrachte, Vergleichungen, die bei diesen Vätern keinen Sinn hätten, wenn sie die Taufe für ein bloßes Symbol und nicht für ein eigentliches aus sich oder ex opere operato wirkendes Mittel der Gnade gehalten hätten. Daß man in der alten Zeit die Sacramente nicht nach Art von bloßen Zeichen nur für Stärkungs- und Belebungsmittel des Glaubens hielt, geht endlich auch aus der Verwunderung hervor, die die Väter wiederholt über die Wirksamkeit der Sacramente an den Tagen legen. Woher eine so hohe Kraft des Wassers, ruft Augustin aus, daß es den Leib berührt und die Seele abwascht? und Gregor von Nyssa: wenn du entgegnest, wie das Wasser den Menschen wiedergebären könne, so rufe ich noch lauter entgegen, wie wird die gestaltlose Materie im Mutterschoos ein Mensch? eine Verwunderung, die abermals keinen Sinn hätte, wenn die Väter der Kirche die Wirksamkeit der Sacramente der von bloß äußeren Erweckungsmitteln gleich geachtet hätten. Auf der andern Seite aber haben die Sacramente nach den Zeugnissen aus der alten Kirche diese ihre objective Wirksamkeit nicht vermöge ihrer eigenen Natur, sondern vermöge der Einsetzung durch Christus und vermöge der Kraft des hl. Geistes, die durch die göttliche Einsetzung an sie gebunden worden ist. So wird die Wirkung der Taufe nach den Vätern nicht hervorgebracht vermöge der Natur des Wassers, noch vermöge der Taufformel, sondern kraft des in dem Sacramente wirksamen hl. Geistes. Denn es kommt, sagt Tertullian, in dem Momente der Taufe der hl. Geist vom Himmel über das Wasser herab und heiligt es, und so geheiligt wohnt ihm die Kraft der Heiligung ein. Aliud est, sagt Ambrosius, elementum, aliud consecratio, aliud opus, aliud operatio, aqua opus est, operatio spiritus sancti est. Daß endlich die Wirksamkeit der Sacramente den Grund nicht in der Beschaffenheit entweder des Spenders oder Empfängers habe, hat die Kirche im Ketzertaufstreit und in dem Streit gegen die Donatisten deutlich ausgesprochen (s. d. Art.). Non eorum, sagt Augustin, meritis, a quibus ministratur, nec eorum, quibus ministratur, constat baptismus, sed propria sanctitate et veritate propter eum, a quo institutus est, male utentibus ad perniciem, bene utentibus ad salutem. — An den Beweis aus der Schrift und dem christlichen Alterthume reiht sich noch der Beweis aus theologischen Gründen und zwar in folgender Weise an. Was jene Seite an der Rechtfertigung anlangt, wornach sie in der Aufhebung der Schuld und Strafe besteht, so geht diese Aufhebung nicht dadurch vor sich, daß der Mensch selbst Genugthuung leistet, sondern daß ihm die von Christus geleistete Genugthuung imputirt wird, so daß seine Gerechtigkeit nach dieser Seite wesentlich eine äußere oder fremde ist. Auch die andere Seite an der Rechtfertigung, die Gerechtmachung des Menschen, vollzieht und erschöpft sich nicht schon dadurch, daß der Mensch auf dem Grunde der erweckenden Gnade Acte des Glaubens, der Liebe u. s. w. hervorbringt und daß dadurch in ihm ein habitus justitiae acquisitus entsteht. Dieser habitus acquisitus selbst macht den Menschen noch nicht gerecht vor Gott, er ist vielmehr nur das Maß der Empfänglichkeit für die Aufnahme des habitus justitiae infusus, der durch die göttliche Gnade zugleich mit der Nachlassung der Sünden verliehen wird, (Trid. Sess. 6. cap. 7) und der, weil über die selbsterworbene Gerechtigkeit hinausgehend, ähnlich wie die von Christus geleistete Genugthuung vom Menschen zunächst nur empfangen werden kann. Nehmen wir zu dieser Prämisse noch die weitere als zugegeben hinzu, daß, gleichwie die Grundlegung unseres Heiles in Christo eine historische Thatsache ist, indem Christus im Fleische erschien, und in demselben für uns litt und starb, so auch die Zuwendung der von Christus zubereiteten Gnade an den Einzelnen eine sichtbare und äußerlich

vermittelte sein müsse, so kann diese sinnliche Vermittlung darin noch nicht beschlossen sein, daß in dem Einzelnen nur durch äußere Erweckungsmittel Acte des Glaubens, der Liebe und dadurch eine selbstthätig erworbene Gerechtigkeit hervorgebracht werden; es sind außerdem noch solche äußere Mittel oder Handlungen nothwendig, die dem Menschen die von Christus geleistete Genugthuung und die von ihm erworbene heiligmachende Gnade überbringen, und die, so gewiß durch sie dem Menschen eine fremde Satisfaction und eine über die selbstthätig erworbene Gerechtigkeit hinausgehende Heiligung von Außen mitgetheilt werden soll, ihre Wirksamkeit nicht ex opere operantis oder in Kraft selbstthätigen Wollens und Wirkens haben können, sondern nach dieser Seite sich nothwendig als Instrumente oder Vehikel verhalten, die im Menschen etwas wirken, nicht sofern sie von ihm gebraucht, sondern sofern sie ihm zu Theil werden, und deren Bedeutung nicht darin aufgeht, bloß die Selbstthätigkeit des Menschen anzuregen und ihn dadurch umzuschaffen. Wäre nur die Hervorbringung der Acte des Glaubens, der Liebe u. dgl. und der daraus entspringenden selbstthätig erworbenen Gerechtigkeit äußerlich vermittelt, oder mit andern Worten, gäbe es nur Erweckungsmittel oder Sacramente im weiteren Sinne, so wäre die Rechtfertigung nach der hauptsächlichsten Seite, nämlich als Sündennachlassung, als Adoption zur Kindschaft und als Eingießung der heiligmachenden Gnade ein bloß geistiger und unsinnlicher Vorgang. Jene Bedeutung aber von Instrumenten, durch deren Gebrauch dem Menschen die Genugthuung und das Verdienst Christi in einem sichtbaren und abgeschlossenen Vorgange zugewendet wird, können nicht der Glaube, wie die Reformatoren wollen, oder die Liebe, die beide etwas Inneres, entweder ein Zustand oder eine Action des innern Menschen sind, sondern nur die Sacramente haben, die wenigstens nach einer Seite hin der Freithätigkeit des Menschen entrückt sind und über das Gebiet des Sittlichen hinaus in das des Natürlichen fallen. Erweisen sich die Sacramente nach dem Bisherigen als jene Mittel, durch die die Rechtfertigung oder innere Einigung mit Christo ihren Abschluß erreicht, sofern dem Empfänger derselben unter Voraussetzung des Glaubens das Verdienst Christi angerechnet und die Gnade mitgetheilt wird, so erübrigt nur noch zu bemerken, daß sich in den Sacramenten zugleich auch die äußere Gemeinschaft mit Christo vollzieht, sofern der Einzelne durch deren Empfang dem Leibe Christi, der Kirche, als Glied sich incorporirt und als solches sich darstellt. — Lehren nun die katholischen Theologen im Einklang mit der von der Kirche ausgesprochenen Lehre übereinstimmend, daß die Sacramente die Gnade nicht bloß symbolisiren, sowie daß sie als bloße causae instrumentales nicht vermöge ihrer eigenen Natur, sondern nur insofern wirken, als sie durch die principale Ursache, durch Gott, wirksam gemacht werden, so weichen sie dagegen in der Frage, wie die Sacramente näherhin ex opere operato wirken, ob sie als causae instrumentales morales oder physicae zu betrachten seien, von einander ab, einer Frage, über die die Kirche nichts entschieden hat, und die die objective Wirksamkeit der Sacramente nicht überhaupt, sondern nur die Art und Weise, sich dieselbe näher vorstellig zu machen, berührt. Nach der ersteren Ansicht, die die ältere und gemeine ist, und später besonders von Duns Scotus und seiner Schule vertheidigt wurde, bewirken die Sacramente die Rechtfertigung nur insofern, als sie, so oft sie äußerlich gesetzt werden, Gott gleichsam moralisch nöthigen, gemäß seiner Verheißung die an sie geknüpfte Gnadenwirksamkeit für den Empfänger unfehlbar, nicht bloß bisweilen, d. h. nur bei den Auserwählten, wie Calvin wollte, eintreten zu lassen. Increata virtus, quae sola efficit in anima effectus ad gratiam pertinentes, sacramentis assistit per quandam ordinationem Dei et quasi pactionem: sic enim ordinavit Deus et pepigit ut qui sacramenta suscipiant simul gratiam accipiant, non quasi sacramenta aliquid faciant. Die Vertheidiger dieser Ansicht berufen sich theils auf Stellen der Väter, so z. B. auf die Stelle Augustins: aquam exhibere forinsecus sacramentum gratiae, et spiritum sanctum operantem intrinsecus beneficium gratiae regenerare hominem

in Christo, theils auch auf die Schwierigkeiten, die die entgegenstehende Ansicht dem Verständnisse darbiete, da es schwer zu begreifen sei, wie die Sacramente, wenn auch nur als instrumentale Ursachen, unmittelbar auf die Hervorbringung der sacramentalen Gnadenwirkung influiren sollen; entweder sei die Kraft, die zu diesem Zweck in sie gelegt sei, körperlich, dann sei nicht einzusehen, wie sie Geistiges und auf den Geist wirke, oder geistig, dann sei nicht abzusehen, wie dem Sinnlichen am Sacramente dieses Unsinnliche einwohne, insbesondere ob es in dem sinnlichen Elemente oder in den begleitenden Worten enthalten sei und in welchem Momente es bei dem Vollzug der sacramentalen Handlung eintrete. Die zweite Ansicht vertritt der hl. Thomas mit seinen Anhängern; unter den Späteren vertheidigt sie besonders Bellarmin. Einige nehmen an, sagt Thomas, den Sacramenten wohne nicht selbst eine Kraft ein, sondern dieselben bringen ihre Wirkung nur hervor per quandam concomitantiam, d. h. durch eine göttliche Kraft, die ihnen zur Seite stehe und die, wenn sie äußerlich vollzogen werden, in Wirksamkeit trete und es verhalte sich bei ihnen ähnlich wie bei einem Denar aus Blei, für den, wenn er vorgezeigt werde, 100 Pfund ausbezahlt werden, nicht vermöge einer dem Denar einwohnenden besonderen Wirksamkeit, sondern vermöge des Willens des Königs, der es so angeordnet habe. Allein so unterscheiden sich, fährt Thomas fort, die Sacramente nicht wesentlich vom bloßen Zeichen; will man daher die Sacramente als instrumentale Ursachen der Gnade fassen, so muß man auch annehmen, daß in den Sacramenten eine gewisse instrumentale Kraft sei, um die sacramentale Wirkung hervorzubringen. Indem er sodann die Ansicht abweist, als ob die Gnade in den Sacramenten als eine bleibende Beschaffenheit oder räumlich wie in einem Gefäße enthalten sei, drückt er seine eigene Vorstellung bildlich so aus: sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis, et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, in quantum a Deo ordinantur ad effectum spiritualem. Zur Begründung dieser Ansicht berufen sich deren Anhänger mit Thomas theils auf die hl. Schrift, die wo sie von der Wirksamkeit der Sacramente spreche, lehre, daß wir aus, in oder durch die sacramentale Handlung gerettet oder geheiligt werden (2 Tim. 1, 6. Joh. 3, 5. Eph. 5, 26), theils auf die Väter, die zwar lehren, daß die Sacramente nicht aus sich selbst, sondern erst dann wirken, wenn sie Gott geheiligt und ihnen eine verborgene Kraft verliehen habe, aber die dann den Sacramenten selbst die Wirksamkeit beilegen und sie mit Ursachen in Parallele stellen, die nicht bloß moralisch, sondern physisch einwirken, so z. B. das Wasser der Taufe mit dem Mutterschoos vergleichen und sagen: was dem Embryo der Mutterleib, ist dem Gläubigen das Wasser der Taufe. Da, wie nicht geleugnet werden kann, auch bei der Auffassung der Sacramente als causae instrumentales morales dieselben keineswegs zu bloßen leeren Zeichen herabsinken, da ihnen vielmehr dadurch, daß sie Gott zur Zuwendung der rechtfertigenden Gnade bewegen, ihre objective Wirksamkeit auch so gewahrt bleibt, so kommen die beiden Ansichten in der Hauptsache auf dasselbe hinaus und es bildet einen unwesentlichen Unterschied, ob man die heiligmachende Gnade an die Sacramente gebunden oder in sie hineingelegt denke. Nicht unrichtig ist, was Bonaventura in Betreff der genannten 2 Ansichten bemerkt: jene (die thomistische) Ansicht sei fromm, wenn sie den Sacramenten viel zuschreibe, die andere aber nüchtern, weil sie ihnen nicht mehr zuschreibe als von der Frömmigkeit gefordert werde und der Vernunft einleuchte. (Möhler, Neue Untersuchungen.) — **Alttestamentliche Sacramente.** Wenn einzelne Theologen, so besonders Augustin und Thomas, annehmen, daß es auch unter der Herrschaft des natürlichen Gesetzes durch Anordnung Gottes solche Zeichen gegeben habe, an die der rechtfertigende Glaube an den kommenden Messias sich anlehnte, (nec ideo, sagt Augustin, credendum est, ante circumcisionem famulos Dei, quandoquidem eis inerat mediatoris fides in carne venturi, nullo sacramento ejus opitulatos fuisse parvulis suis, quamvis quid illud esset, aliqua

necessaria causa scriptura sacra latere voluerit), so ist diese Annahme, wie Augustin in den zuletzt genannten Worten selbst bemerkt, durch die Schrift nicht ausdrücklich bestätigt und auch unter den Theologen nicht allgemein verbreitet. Dagegen lehren sie auf dem Grunde der hl. Schrift übereinstimmend, daß zur Zeit des geschriebenen oder mosaischen Gesetzes verschiedene von Gott verordnete äußere Zeichen oder Sacramente bestanden haben. Als solche Sacramente bezeichnet man: 1) die Beschneidung als Vorbild der Taufe; 2) das jährliche Paschamahl sowie überhaupt die Theilnahme an Opfermahlzeiten als Vorbild der Eucharistie, an der nur die Getauften Theil nehmen dürfen, ähnlich wie an dem Paschamahl nur die Beschnittenen; 3) die Einweihung oder Consecration der levitischen Priester als Vorbild der Ordination und endlich 4) die mancherlei Reinigungen und Sühnungen als Vorbilder der inneren und wahren Sündenreinigung in der Buße. Es entsteht nun die Frage, worin besteht der Unterschied zwischen den alt- und neutestamentlichen Sacramenten? Gegenüber den Reformatoren, nach denen dieser Unterschied bloß darin bestehen würde, daß die neutestamentlichen Sacramente äußerlich andere, insbesondere wenigere Gebräuche sind, erklärt das Tridentinum, daß dieses nicht der einzige Unterschied sei, ohne indeß den Unterschied, der zwischen ihnen noch überdieß statt findet, selbst näher zu bezeichnen. Das Decret Eugens IV. an die Armenier dagegen, gibt ihn dahin an: sacramenta antiquae legis non causabant gratiam, sed eam solum per passionem Christi dandam esse figurabant, haec vero nostra continent gratiam, oder wie Augustin sagt: illa promittebant salvatorem, haec dant salutem. Dieses ist indeß nach den weiteren Auseinandersetzungen, die der hl. Augustin und die Scholastiker hierüber geben, nicht so zu verstehen, als ob die alttestamentlichen Sacramente in keinerlei Weise eine Rechtfertigung und Sündentilgung bewirkt haben. Der Sinn ist vielmehr nur dieser, daß, soweit mit den alttestamentlichen Sacramenten wirklich eine Rechtfertigung und Sündennachlassung verbunden war (Levit. 4, 5 und 6), entweder jene Rechtfertigung und diese Nachlassung der Sünden nur auf die äußere oder legale Gerechtigkeit und auf die zeitlichen dem Uebertreter von dem Gesetze gedrohten Strafen sich bezog, oder daß, sofern dem Empfänger eine wahrhafte Rechtfertigung, Nachlassung der ewigen Schuld und Strafe zu Theil wurde, jene Sacramente diese Wirkung hervorbrachten nicht ex opere operato, sondern ex opere operantis, d. h. durch den Glauben an den kommenden Erlöser, der mit ihnen verbunden war und der durch sie, wie an den Tag gelegt, so auch belebt und bestärkt wurde. Et tamen, sagt Thomas (III. qu. 62 art. 6.), per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres sicut et nos. Sacramenta autem veteris testamenti erant quaedam illius fidei protestationes, in quantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet, quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem, qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem sed solum significabant fidem, per quam justificabantur. Hiemit stimmt auch die hl. Schrift überein, wenn sie einerseits die alttestamentlichen Sacramente als egena et infirma elementa bezeichnet (Gal. 4, 9) und sagt, daß das Blut von Rindern die Sünden unmöglich hinwegnehmen könne (Heb. 10, 3), andererseits aber von einer Rechtfertigung auch der vorchristlichen Frommen durch den Glauben spricht (Röm. 4, 3). Das hauptsächlichste unter den alttestamentlichen Sacramenten ist die Beschneidung, in deren Auffassung die Theologen nach der hier in Betracht kommenden Seite dadurch von einander abweichen, daß sie die Einen als ein Heilmittel gegen die Erbsünde und zwar als ein solches Heilmittel auffassen, das diese Sünde ex opere operato tilgt, während Andere eine unmittelbare Beziehung der Beschneidung auf die Erbsünde und noch viel mehr eine Wirksamkeit derselben ex opere operato in Abrede ziehen. Nach diesen letzteren, z. B. Tournely und Collet, ist die Beschneidung vielmehr ein Zeichen des zwischen Gott und seinem Volke geschlossenen Bundes und eine Besiegelung der diesem gegebenen Verheißungen. Dieses erhelle aus Genes. 17, 10 u. 11.

wo Gott gebiete, es solle jeder, der männlichen Geschlechtes ist, beschnitten werden, damit dieses sei zum Zeichen des Bundes zwischen mir und euch; ebenso lege der Apostel Paulus den Gewinn, der dem Juden aus der Beschneidung erwachsen sei, nicht in die Tilgung der Erbsünde durch sie, sondern darein, daß den Juden die Offenbarungen und Verheißungen Gottes zu Theil geworden seien u. dergl. (Röm. 3, 1—2; 9, 4—5). Daß aber die Beschneidung nicht aus sich, sondern ex opere operantis d. h. durch den Glauben an den künftigen Erlöser rechtfertige oder was dasselbe sei, die Erbsünde tilge, gehe besonders aus Röm. 4, 10—11 hervor, wie auch Justin sage: Abraham circumcisionem accepit in signum non ad justitiam .... et quod genus muliebre circumcisionis carnalis capax non est, satis id ostendit, in signum datam esse circumcisionem istam, non ut opus justitiae. conf. Thom. III. qu. 70. art. 4. Die erste Ansicht, welche die Beschneidung als ein Heilmittel gegen die Erbsünde betrachtet, hat den hl. Augustin zu ihrem ersten und hauptsächlichsten Vertheidiger; wie er, um gegen die Pelagianer die Existenz der Erbsünde zu beweisen, schon für die Zeit der Herrschaft des natürlichen Gesetzes äußere Zeichen postulirte, durch die die Erbsünde damals getilgt wurde, so wies er in derselben Absicht für die Zeit des mosaischen Gesetzes auf die Beschneidung als das zur Tilgung der Erbsünde von Gott verordnete Mittel hin. Uebereinstimmend hiemit sagt Gregor der Große: quod valet apud nos aqua baptismatis, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides, vel pro majoribus virtus sacrificii, vel pro his, qui ex stirpe Abraham prodierant, mysterium circumcisionis. — Gegensätze. Das gerade Gegentheil von der angegebenen katholischen Lehre bildet der einseitige Spiritualismus, der bei den Schwärmern und falschen Mystikern in verschiedenen Formen aufgetreten ist und dessen Wesen im Allgemeinen darin besteht, daß er in der Zuwendung der göttlichen Wahrheit und Gnade an den Einzelnen eine äußere sinnliche Vermittlung ausschließt, und in theoretischer Beziehung einer unmittelbaren Erleuchtung durch den hl. Geist oder einer innern Offenbarung, in practischer aber einer durch keinerlei äußere Zeichen vermittelten Gnadenwirksamkeit sich rühmt. Dieser einseitige Spiritualismus findet sich schon in der früheren Zeit vor. Hieher gehören aus dem christlichen Alterthum einzelne gnostische Secten, die nicht bloß nur diese oder jene Materie der Sacramente wie z. B. den Wein mit einer andern z. B. Wasser vertauschten, sondern überhaupt alle äußeren Zeichen verwarfen, und ihre Ansicht ausdrücklich damit motivirten, daß die übersinnlichen Mysterien nicht im Sinnlichen vollbracht werden dürfen, sowie die Messalianer (s. d. A.), die außer dem Gebete des Herrn alles andere als nichtig und als ohne Bedeutung für das Heil erachteten; aus dem Mittelalter die Katharer, Albigenser, Begharden u. s. w. Am Bestimmtesten wurde diese Richtung von den Quäkern (s. d. A.) ausgebildet. Die erste und höchste Quelle der Wahrheit ist nach ihnen der Geist Gottes oder der hl. Geist, dessen Thätigkeit nicht bloß darin bestehen soll, daß er den Menschen etwa erleuchtet, die äußerlich mitgetheilte Wahrheit zu verstehen, und ihn geneigt macht, dieselbe gläubig zu erfassen, sondern daß er auch selbst den Inhalt dem Menschen ohne äußere Worte und Zeichen innerlich und unmittelbar mittheilt. Diese innere Offenbarung, durch die der hl. Geist nach ihnen nicht neue Wahrheiten, sondern nur die Wahrheiten desselben alten Evangeliums aufs Neue immer wieder unmittelbar mittheilt, ist auch nach der äußeren Verkündigung der Wahrheit in Christo und nach der Niederschreibung derselben in der Schrift fortwährend unentbehrlich; denn, sagen sie, wie Vieles, worüber der Mensch im geistigen Leben Aufschluß braucht, ist in der Schrift nicht enthalten und kann in ihr nicht enthalten sein! wie Viele sind des Lesens derselben in der Landessprache unkundig und wie gar Wenigen ist sie in der Ursprache zugänglich! Daher ist nach ihnen die Einführung in die Wahrheit durch die äußere Predigt und den äußeren Buchstaben so wenig bedingt, daß die Schrift und äußere Predigt nur in untergeordneter Weise und insoweit Geltung haben, als sie der Einzelne mit der ihm

innerlich und unabhängig von ihnen durch den hl. Geist mitgetheilten Wahrheit übereinstimmend findet. Aehnlich fassen sie auch die Rechtfertigung und Heiligung des Menschen durch den hl. Geist als einen innerlichen unmittelbaren Vorgang, die Sacramente dagegen bezeichnen sie als Gebräuche, die für das sinnliche Kindesalter der Kirche dienlich waren, in dem reifern Alter aber wegfallen müssen, da der Christ keiner andern Besiegelung seiner Erbschaft und keines anderen Unterpfandes seiner Sohnschaft als des Zeugnisses des hl. Geistes bedarf. Dergleichen äußerliche Handlungen einführen, nicht daß sie die Gnade überbringen, sondern nur daß sie Unterpfänder der göttlichen Verheißung oder Sinnbilder der Gnade oder auch nur Erinnerungszeichen an geschichtliche Thatsachen seien, hieße nach ihnen, die Religion des Geistes, was doch die christliche sei, verkennen, in das Judenthum versinken, ja das Heidenthum erneuern, aus dem solche Aeußerlichkeiten hervorgegangen seien. Bei dieser spiritualistischen Richtung war es nur eine nothwendige Consequenz, wenn die Quäker ein bestimmtes Lehramt und fixe Gebetsformeln verwarfen und in ihren gottesdienstlichen Versammlungen nur Die Predigten und Gebete sprechen ließen, welche eben vom hl. Geiste innerlich erleuchtet oder bewegt waren und so sprachen und in Gebete sich ergoßen, wie es ihnen der Geist gerade eingab. Aehnliche Ansichten hatten vor den Quäkern schon die Wiedertäufer, die sogenannten Schwarmgeister oder Fanatiker aufgestellt, indem sie sich gegen eine Widerlegung ihrer Irrthümer aus der Schrift auf innere Offenbarungen des hl. Geistes, auf Visionen beriefen und das äußere Wort und die sinnlichen Zeichen, wo nicht für überflüssig, so doch für eine Nebensache hielten. Der Anstoß zu dieser spiritualistischen Richtung der Schwarmgeister war von den Reformatoren selbst ausgegangen. Hatten sich Luther und Melanchthon im Anfange der kirchlichen Bewegung mehr als ein Mal dahin ausgesprochen, daß, wer die göttliche Verheißung im Glauben festhalte, der Sacramente nicht bedürfe, so war es eine naheliegende Consequenz, wenn die Schwärmer die Sacramente verachteten, wenn Carlstadt es für ungereimt hielt, daß die Sacramente ein Unterpfand der Sündenvergebungen seien, und behauptete: wer das rechte Gedächtniß Christi hat, ist seiner Erlösung sicher und hat Friede zu Gott durch Christus, nicht durch das Sacrament; sei Christus unser Friede, so könnten seellose Creaturen nicht befrieden und sicher machen. Unterschieden sodann die Reformatoren zwischen dem äußeren und inneren Wort, zwischen dem bloßen Wort und dem hl. Geiste in der Art, daß sie die Hervorbringung des Glaubens im Inneren des Menschen allein dem hl. Geiste zuschrieben und das äußere Wort nur um unserer „Blödigkeit" willen und bloß dazu gegeben sein ließen, daß es den durch den hl. Geist innerlich und unmittelbar schon gewirkten Glauben äußerlich stärke und belebe, so war zu der weiteren Behauptung, der hl. Geist schaffe, weil nicht durch so auch ohne das äußere Wort den Menschen zu einem Gläubigen um, nur ein kleiner Schritt. — Dieser Spiritualismus steht nicht nur mit der Natur des Menschen als eines nicht bloß geistigen, sondern auch sinnlichen und in die Erscheinungswelt hineingestellten Wesens, der zu Folge der Weg zum Geistigen für ihn durch das Sinnliche hindurch geht, in völligem Widerspruche, sondern er führt, consequent verfolgt, auch einerseits zur Läugnung der Erscheinung Christi als einer geschichtlichen Thatsache, andererseits zur Auflösung aller kirchlichen Gemeinschaft. Ist der hl. Geist und seine innerliche Offenbarung die fortwährende und eigentliche Quelle der Wahrheit und bringt er die Heiligung des Menschen in dessen Innerem unmittelbar hervor, sind das äußere Wort und die sinnlichen Zeichen für sich unnütze und bedeutungslose Hüllen, die zu dem innerlichen und unmittelbarer Weise gewirkten Glauben Nichts hinzuthun können, so hat Christus die Wahrheit umsonst äußerlich verkündigt und seine sichtbare Erscheinung in der Welt ist unbegreiflich. Deßgleichen muß das Lesen und Hören des äußeren Wortes und der Gebrauch der Sacramente, überhaupt der Anschluß an eine kirchliche Gemeinschaft aufhören, als etwas solches zu erscheinen, was zum Eintritt in die geistige Gemeinschaft mit dem Erlöser oder zur

Wiedergeburt unumgänglich nothwendig ist. — Wollten darum die Reformatoren den Schwärmern gegenüber die kirchliche Gemeinschaft wahren und dieselben unter die Zucht der Kirche, d. h. zur Predigt des Evangeliums und zur Verwaltung der Sacramente bringen, so waren sie genöthigt, auf die Nothwendigkeit einer äußeren und sinnlichen Vermittlung der unsichtbaren Gnade und Wahrheit zu dringen. Wenn sie nun aber auch zu diesem Zwecke im Allgemeinen das Wort Gottes und die Sacramente wiederholt als die Mittel bezeichneten, durch die und mit denen der hl. Geist den Menschen zu Gott bekehren und in ihm das Wollen und Vollbringen schaffen will, wenn die Augsburger Confession ausdrücklich die Anabaptisten und Andere, die meinen, daß der hl. Geist ohne das äußere Wort mit dem Menschen in Berührung trete, verdammt und Calvin den Vorwurf gegen sie erhebt, omnia pietatis principia evertere, qui posthabita scriptura ad revelationem pervolant: so verstanden sie diese äußere Vermittlung der unsichtbaren Gnade durch das Wort und die Sacramente auf der anderen Seite unter Einschränkungen, durch die ihre Lehre hinter der katholischen wesentlich zurückbleibt und zwischen dieser und zwischen den Consequenzen, die die Schwärmer aus dem protestantischen Principe folgerichtig zogen, halt- und ruhelos umherschwankt. 1) Werden die göttliche Wahrheit und Gnade, Glaube und Heiligung, dem Einzelnen nach katholischer Lehre durch das äußere Wort und die sichtbaren Zeichen nicht schon überhaupt, sondern näherhin dadurch vermittelt, daß er sich zugleich an die lehrende Kirche oder an die Hierarchie anschließen muß, damit ihm diese die Wahrheit unfehlbar verkünde und die Sacramente giltig spende, so ist die Spendung der Sacramente nach protestantischer Lehre nicht an einen besonderen Stand geknüpft, dieselben haben vielmehr ihre Wirkung, von wem sie gespendet werden. Ebenso ist nach dieser Lehre die kirchliche Verkündigung des göttlichen Wortes nichts Wesentliches, es genügt auch das gelesene Wort und wenn gleichwohl die Predigt des Evangeliums der ordentliche Weg ist, auf dem das Wort Gottes an den Menschen kommt, so ist diese Predigt doch keine kirchliche, auf kirchliche Lehrauctorität gegründete. Die Auffassung des Wortes von Seite des Hörenden, sowie die Wirkung desselben in ihm überhaupt ist durch keinerlei kirchliche Handlung bedingt. Die Leser und Hörer des Wortes werden vielmehr unabhängig von einander, jeder für sich von dem hl. Geiste in die Wahrheit ein- und zum Glauben hingeführt und zu Gliedern der unsichtbaren Kirche umgeschaffen, so daß die Kirche so wenig die principale Vermittlerin des Heiles für den Einzelnen ist, daß sie vielmehr erst dadurch entsteht, daß jene, die durch den hl. Geist unabhängig von einander zu Gliedern der unsichtbaren Kirche gemacht wurden, äußerlich sich zusammenfinden. Die Inconsequenz, die darin liegt, auf der einen Seite die Kirche nur als etwas Secundäres oder als das Resultat davon zu betrachten, daß jene, die unabhängig von einander durch den hl. Geist mit Christus in Verbindung gekommen sind, sich äußerlich vereinigen, auf der anderen aber doch auf eine Unterwerfung unter die Predigt und Zucht der Kirche zu dringen und jene, die von dem hl. Geiste auch, nur in einer von dem Bekenntnisse der Kirche abweichenden Weise, erleuchtet sein wollen, deßhalb des Irrthums zu bezüchtigen, springt von selbst in die Augen. 2) Indem die Reformatoren an die Stelle der von ihnen verworfenen kirchlichen Auctorität das Wort Gottes als Bindeglied zwischen dem Einzelnen und Christus setzen, weichen sie von der katholischen Lehre auch darin weiterhin ab, daß sie, so angelegentlich sie auch hervorheben, daß der hl. Geist den Menschen nicht ohne das äußere Wort zum Glauben und zur Wiedergeburt führe, das Wort Gottes doch so wenig als das Mittel fassen, durch das der hl. Geist den Menschen anregt und umschafft, daß sie demselben vielmehr als äußerem Worte zur Hervorbringung des Glaubens jeden Beitrag absprechen, und nur die Bedeutung lassen, den Menschen auf den hl. Geist als den „inneren Lehrer“ aufmerksam zu machen oder jenen Glauben zu nähren, den dieser innere Lehrer, wenn auch im Zusammenhang mit dem äußeren Worte, so doch bloß durch sich ohne eine eigentliche Ver-

mittlung des Wortes hervorgebracht hat. Es hängt dieses mit der reformatorischen Lehre vom servum arbitrium oder mit der Lehre, daß sich der Mensch im Geschäfte des Heiles bloß passiv verhalte, auf's Engste zusammen. Hat der Mensch in Folge der Sünde keine Empfänglichkeit die entgegentretende höhere Wahrheit in sich aufzunehmen und soll der Glaube ausschließlich ein Werk Gottes sein, so kann in Bezug auf die Entstehung des Glaubens weder die natürliche Wirkung, die das Wort Gottes gleich jedem andern vernünftigen und erbaulichen religiösen Worte auf den Verstand, das Gefühl und den Willen hervorbringt, noch das Verhalten des Menschen gegen das dargebotene Wort, sondern allein nur der „inwendige Zug" des hl. Geistes in Betracht kommen; wo dieser ist, da wird der Mensch gläubig, fehlt er dagegen, so ist die Predigt des Wortes unnütz. Sind die Reformatoren und die von ihnen ausgegangenen Religionsparteien darin mit einander einig, daß sie den Glauben mit Ausschluß einer menschlichen Mitwirkung nur als ein Werk des innerlich wirkenden oder ziehenden hl. Geistes fassen, so weichen sie dagegen in der Angabe des Verhältnisses, in dem der hl. Geist zu dem Worte Gottes stehen soll, von einander ab. Nach den lutherischen Theologen ist das Wort Gottes nicht ein Mittel, zu dem der hl. Geist erst hinzutritt, wenn er durch dasselbe wirken will, sondern der hl. Geist ist mit dem Worte Gottes mystisch eins, und auch außer dem Gebrauche mit demselben unzertrennlich verbunden oder das Wort Gottes ist die Erscheinung des hl. Geistes selbst in dieser bestimmten Richtung und wesentlich Geist und deßhalb seine Wirksamkeit mit der des hl. Geistes völlig identisch. Verbo Dei virtus divina, sagt Quenstadt, non extrinsecus in ipso demum usu accedit, sed — in se et per se intrinsece ex divina ordinatione et communicatione efficacia et vi conversiva et regeneratrice praeditum est etiam ante et extra usum. Nach Hollazius aber wohnt diese übernatürliche Kraft dem göttliche Worte ein propter mysticum verbi cum spiritu sancto unionem intimam et individuam. Vergleichen wir das Verhältniß, das hienach zwischen dem hl. Geiste und dem Worte Gottes angenommen wird, mit dem Verhältnisse, das zwischen dem menschlichen Geiste und dem menschlichen Worte stattfindet, so behauptet Niemand, der menschliche Gedanke oder die menschliche Vernunft sei dem menschlichen Worte immanent, stecke in ihm, und das Verständniß des Wortes sei mit ihm selbst vorhanden, sondern man sagt nur, daß sich der Gedanke durch das Wort als sein Medium offenbare und daß das Verständniß des in dem Worte ausgedrückten Gedankens durch die vernünftige Bildung des Hörenden bedingt sei. Tragen wir dieses auf das Wort Gottes über, so steht der hl. Geist zu demselben nicht nur in keinem näheren, sondern sogar in einem entfernteren Verhältnisse, da, sofern nur der menschliche Geist spricht und an das Wort gebunden ist, Gott aber, um dem Menschen verständlich zu werden, die Wahrheit in menschliche Worte fassen muß, das Wort Gottes nur dem Inhalte nach göttlich, dem Wesen nach dagegen menschlich ist. Da die hl. Schrift die Wahrheit nicht an sich ist, sondern nur einen bestimmten, nämlich den ersten und deßhalb für alle späteren Entwicklungen allerdings Norm gebenden Reflex derselben im menschlichen Geiste enthält, so kann sie mit dem hl. Geiste so wenig in Eins gesetzt werden, als dieses bei jenen Darstellungen zulässig ist, die dieselbe Wahrheit in der Folgezeit unter der Leitung des hl. Geistes in der Kirche erfahren hat. Aber noch von einer anderen Seite, auf dem Boden des reformatorischen Prädestinationismus selbst mußte diese Lehre von dem Einssein des Wortes Gottes mit dem hl. Geiste Bedenken erregen. Es ließ sich die Frage nicht umgehen, warum wirkt das Wort Gottes, wenn ihm der hl. Geist unzertrennlich einwohnt, nicht in Allen, die es hören, den Glauben? Da der Grund hievon nach der reformatorischen Lehre von der Unfreiheit des Willens und einem bloß passiven Verhalten des Menschen bei der Rechtfertigung, nicht in dem ungleichen Verhalten des Menschen gegen das Wort Gottes, noch auch in diesem selbst, das nach der weiteren Lehre der Reformatoren als bloß äußeres Wort oder durch seine natürliche Wirkung zur Hervor-

bringung des Glaubens Nichts beiträgt, sondern allein in dem hl. Geiste gefunden werden konnte, so faßten Andere, z. B. Calvin, das Verhältniß des hl. Geistes zum Worte Gottes als ein loseres, indem sie lehrten, erst bei dem Gebrauche des Wortes und nicht bei Allen, sondern bloß bei den Prädestinirten trete der hl. Geist zu demselben hinzu, während den Nichtprädestinirten nur das äußere Wort zu Theil werde, woraus es zu erklären sei, daß sie nicht glauben. 3) Vermöge ihres Materialprincipes, daß der Glaube allein den Menschen rechtfertige, sowie vermöge ihrer weiteren Lehre, daß der Glaube und mit ihm die Rechtfertigung von dem hl. Geiste schon in dem Worte Gottes, dem er incorporirt sei oder zu dem er hinzutrete, hervorgebracht werde, mußten die Reformatoren und die von ihnen ausgegangenen Religionsparteien den Sacramenten, denen der hl. Geist nicht in ähnlicher Weise einwohnt, die ihnen in der katholischen Lehre beigelegte Bedeutung eigentlicher, d. h. solcher Gnadenmittel, die die Rechtfertigung directe aus sich hervorbringen, nothwendig absprechen. Stimmten nun die Reformatoren und ihre Anhänger insoweit mit einander überein, so waren sie dagegen in der positiven Bestimmung des Wesens der Sacramente um so uneiniger und schwankender. Am meisten wurde der Begriff der Sacramente von den Socinianern verflacht; nach ihnen haben die Sacramente keine Beziehung auf Gott, sie sind vielmehr nur Zeichen, durch deren Gebrauch sich die Christen von den Juden und Heiden äußerlich unterscheiden. Nicht viel höher steht die Ansicht Zwingli's, wenn er den Sacramenten wiederholt in seinen Schriften die Bedeutung von Gott gegebener Unterpfänder, durch die die göttlichen Verheißungen bestätigt und der Glaube gestärkt werden sollen, abspricht (ein Glaube, der solcher äußerer Bestätigung bedürfte, wäre nach ihm gar kein Glaube), und wenn er sie zu bloßen Pflichtzeichen macht, durch die der Empfänger, statt in ihnen etwas zu empfangen, vielmehr Christo sich verpflichtet, sein Wort hören und nach Gottes Ordnung leben zu wollen, und durch die er, statt in ihnen im Glauben gefördert zu werden, Christo und der Kirche nur bezeugt oder die Versicherung gibt, daß er glaube. Einen Schritt weiter gehen Luther, Calvin und an einzelnen Stellen Zwingli dadurch, daß sie in den Sacramenten nicht bloß Zeichen erblicken, durch die wir Gott oder der Kirche unseren Glauben bezeugen oder kund geben, sondern dieselben als Unterpfänder betrachten, die Gott den Menschen gegeben hat, durch die er ihnen seine Verheißung, ihnen in Christo gnädig zu sein und sie um seiner Verdienste willen zu rechtfertigen, äußerlich bestätigt und besiegelt, und durch die er den Glauben, in dem die Rechtfertigung allein zu Stande kommt, belebt, nährt und stärkt. Dieser Auffassung der Sacramente, als einer bloß sinnlichen Vergegenwärtigung und einer äußeren Besiegelung des im Glauben präsenten oder präsentirten Heiles, blieben indeß die Lutheraner und Calvinisten nicht immer getreu; durch ihre Lehre vom Abendmahle und durch ihre Opposition gegen die spiritualistischen Verächter der Sacramente wurden sie vielmehr zu Bestimmungen fortgetrieben, durch die sie sich der katholischen Lehre näherten, indem sie in denselben die Sacramente nicht mehr bloß indirect, d. h. durch Belebung des rechtfertigenden Glaubens auf die Rechtfertigung influiren lassen, sondern dieselben weiterhin als Mittel bezeichnen, die einen göttlichen Inhalt haben und die Gnade wirklich und übernatürlich übertragen, nur daß Calvin auch da die Gnade allein den Prädestinirten mitgetheilt werden läßt, während die Uebrigen bloß das äußere Zeichen oder Element, also z. B. nur Brod und Wein empfangen. Zu solchen Bestimmungen gehört z. B. die Definition der Sacramente in der Apologie der Augsburgischen Confession: sacramentum est ceremonia vel opus, in quo Deus nobis exhibet hoc, quod offert annexa ceremoniae gratia. — Geht man auf die Sacramente im engeren Sinne weiter ein, so müssen jene drei Stücke, die man gewöhnlich als zu einem Sacrament gehörig bezeichnet, näher in Betracht gezogen werden, die Einsetzung derselben durch Christus, das äußere Zeichen und die innere Gnade. — I. Einsetzung durch Christus. Hier handelt es sich um drei

Puncte: a) um die Art und Weise dieser Einsetzung; b) wie viel Sacramente hat Christus eingesetzt? c) warum hat er sieben Sacramente, nicht mehr und nicht weniger eingesetzt? ad a) Ist es nie bezweifelt worden, daß die Sacramente als Handlungen, die, wo ihnen nicht widerstanden wird, im Menschen eine übernatürliche Gnadenwirkung hervorbringen, diese ihre Kraft in letzter Instanz nur aus Gott als dem Quelle aller Gnade, näherhin aus Christus, der uns die göttliche Gnade wieder erworben hat, haben können, sowie daß es für einen Menschen unmöglich sei, aus sich oder als causa principalis die heiligmachende Gnade mit äußeren Zeichen oder Handlungen zu verbinden; wird sodann allgemein zugegeben, daß Christus einzelne Sacramente, wie z. B. die Taufe (Matth. 28, 19) und Eucharistie (1 Cor. 11, 23 f.) unmittelbar und in specie eingesetzt habe, so sind es dagegen zwei unter den Theologen strittige Fragen: 1) Ob Christus alle Sacramente unmittelbar oder ob er einige nur mittelbar eingesetzt habe, d. h. ob er für jedes Sacrament in eigener Person eine innere Gnade und ein äußeres Zeichen angeordnet habe, oder ob einige Sacramente erst durch die Apostel oder durch die Kirche eingesetzt worden seien, denen oder der der Herr die Vollmacht hinterlassen hätte, nicht als causa principalis, sondern bloß als causa ministerialis, nicht in eigenem Namen, sondern an der Stelle Christi und unter der Leitung des hl. Geistes für besondere Bedürfnisse der Gläubigen äußere Zeichen oder Handlungen und eigenthümliche Gnaden, die durch dieselben den Menschen von Gott mitgetheilt werden sollen, festzusetzen? 2) Hat Christus alle Sacramente in specie eingesetzt oder einige nur in genere, d. h. hat Christus bei einigen Sacramenten nur im Allgemeinen — in genere — verordnet, daß die von ihm verheißene Gnade überhaupt durch irgend ein entsprechendes von der Kirche erst nach Materie und Form zu bestimmendes äußeres Zeichen ertheilt werde, oder verhält es sich bei allen Sacramenten ähnlich wie bei der Taufe, bei der er nicht bloß im Allgemeinen befahl, daß ihre Gnade nur überhaupt durch irgend ein passendes äußeres Zeichen gespendet werden soll, sondern bei der er dieses Zeichen selbst bestimmte und als die wesentliche Materie die Abwaschung mit Wasser und als die wesentliche Form die Anrufung der Trinität bezeichnete? Diese letztere Frage fällt mit der ersteren nicht zusammen, da, wenn der Herr ein Sacrament auch unmittelbar eingesetzt hat, immer noch denkbar ist, daß er, indem er die einem Sacramente eigenthümliche Gnade festsetzte, in Bezug auf das äußere Zeichen nur dieses in eigener Person verordnete, daß sie überhaupt unter einem äußeren Zeichen den Menschen zu Theil werden solle, daß er dagegen die Anordnung dieses oder jenes bestimmten Zeichens oder was dasselbe ist, die Aufstellung der wesentlichen Materie und Form der Kirche überließ. In Betreff der ersten Frage lehrten nun einige Scholastiker, z. B. Hugo v. St. Victor, Petrus Lombardus, die letzte Ordnung sei im Auftrage Christi erst von den Aposteln eingesetzt worden. Noch weiter ging Alexander von Hales, der die Behauptung aufstellte, daß das Sacrament der Firmung erst lange nach der Zeit der Apostel auf einem Concilium von Meaux c. 845 angeordnet worden sei, eine Behauptung, der auch Bonaventura nicht abgeneigt zu sein scheint. Apostoli confirmati sunt a spiritu sancto, sagt Alexander von Hales, immediate sine mysterio et sacramento .... hoc sacramentum (scil. confirmationis) institutum fuit spiritus sancti instinctu in concilio Meldensi quantum ad formam verborum et materiam elementarem, cui spiritus sanctus contulit virtutem sanctificandi. Diese Annahme einer bloß mittelbaren Einsetzung der Firmung und Oelung durch Christus hatte bei den genannten Scholastikern ihren Grund in dem Umstande, daß eine Einsetzung dieser Sacramente durch Christus selbst in der hl. Schrift weder ausgedrückt noch auch nur angedeutet ist. Als die Reformatoren nun eine Einsetzung durch Christus nur in Betreff der Taufe und des Abendmahles zugaben, die übrigen Sacramente dagegen als Gebräuche lediglich menschlichen Ursprunges ansahen, so sprach das Tridentinum ihnen gegenüber im Allgemeinen nur das als Glauben der Kirche aus,

omnia sacramenta novae legis a Christo instituta esse (Sess. 7. can. 1), während es die nähere Bestimmung, ob sie von ihm unmittelbar oder mittelbar eingesetzt worden seien, mit Rücksicht auf den in der Schule herrschenden Streit umging. Hat aber das Tridentinum eine unmittelbare Einsetzung aller Sacramente durch Christus auch nicht direct ausgesprochen, so wird sie von demselben doch sehr nahe gelegt. Es ist zwar zu weit gegangen, wenn Bellarmin sagt, obiger Canon des Tridentinums könne schon aus dem Grunde nur von einer unmittelbaren Einsetzung verstanden werden, weil es sonst ganz überflüssig wäre, da es noch Niemand eingefallen sei, eine mittelbare Einsetzung der Sacramente durch Christus zu längnen; allein der genannte Canon ist gegen die Reformatoren gerichtet, die mit Ausnahme der Taufe und Eucharistie in Betreff der übrigen Sacramente allerdings nicht bloß eine unmittelbare, sondern auch eine mittelbare Einsetzung durch Christus in Abrede zogen. Wichtiger ist der Umstand, daß das Tridentinum in jenem Canon gleichmäßig und ohne Einschränkung von allen Sacramenten sagt, Christus habe sie eingesetzt, sowie daß es in Betreff der letzten Oelung erklärt, dieses Sacrament sei durch den Apostel Jacobus nur empfohlen und promulgirt (also nicht eingesetzt) worden. Bei diesen Bestimmungen scheint kaum mehr ein Zweifel darüber obwalten zu können, in welchem Sinne das Tridentinum jene Streitfrage entschieden wissen will. Deßhalb sagt Soto nicht mit Unrecht, die Längnung einer unmittelbaren Einsetzung der letzten Oelung und Firmung durch Christus, würde, da sie keinem directen Ausspruch der Kirche widerstreiten würde, zwar nicht geradezu häretisch, aber von Verwegenheit nicht frei sein. Auf eine unmittelbare Einsetzung aller Sacramente durch Christus weist auch die hl. Schrift hin, wenn sie einerseits die Einsetzung der alttestamentlichen Sacramente stets auf einen ausdrücklichen Befehl Gottes zurückführt, andererseits die Apostel sich für weiter Nichts ansehen, denn als Diener und Verwalter der Geheimnisse Gottes (1 Cor. 4, 1. 3, 5. 1 Pet. 4, 10). Ist die Kirche auf den Glauben und die Sacramente gegründet und hat Christus die Wahrheit des Glaubens mit seinem eigenen Munde verkündet, so bringt, wie Estius sagt, die Gleichheit es mit sich, daß Christus auch die mit dem Glauben auf einer Linie stehenden Sacramente selbst oder unmittelbar eingesetzt habe. Was die zweite Frage anlangt, ob Christus alle Sacramente in specie oder aber einige nur in genere eingesetzt habe, so berufen sich jene Theologen, die das Letztere behaupten, für ihre Ansicht vor Allem darauf, daß bei einzelnen Sacramenten in Bezug auf ihre Materie und Form im Laufe der Zeit wesentliche Aenderungen vor sich gegangen seien. So werde das Sacrament der Ordination seit dem 12. oder 13. Jahrhundert außer der Händeauflegung auch durch die porrectio instrumentorum ertheilt und diese porrectio bilde nun die wesentliche Materie jenes Sacramentes oder doch einen wesentlichen Theil derselben, während sie nicht nur in der hl. Schrift nicht erwähnt werde, sondern auch in der lateinischen Kirche bis in das Mittelalter und in der griechischen bis auf den heutigen Tag unbekannt sei. Ebenso erwähne die hl. Schrift in Bertreff der Firmung nur die Händeauflegung als Materie derselben; später aber sei in der lateinischen Kirche die Salbung mit Chrisam als wesentlicher Theil zu ihr hinzugekommen, während sie in der griechischen Kirche durch die Salbung ganz verdrängt worden sei, ohne daß man deßhalb behaupte, daß der griechischen Kirche das Sacrament der Firmung fehle. Ebenso groß sei die Verschiedenheit in Betreff der Form dieses Sacramentes; in der griechischen Kirche laute sie: σφραγὶς δωρεᾶς πνεύματος ἁγίου, in der lateinischen aber: ego te signo etc. Diese Umänderungen, die die genannten Sacramente erlitten haben, ließen sich nur so begreifen, daß Christus in Betreff derselben selbst keine bestimmte Materie und Form, sondern nur überhaupt irgend ein entsprechendes von der Kirche erst zu bestimmendes äußeres Zeichen angeordnet habe, oder daß er der Kirche zum Allerwenigsten die Vollmacht gegeben habe, die von ihm verordnete Materie derselben im Laufe der Zeit, wenn es die Umstände so erheischen, abzuändern oder mit Zu-

thaten zu bereichern. Nach den Theologen dagegen, die die Materie und Form, soweit sie wesentlich sind, durch Christus selbst eingesetzt sein lassen, ist alles was die Kirche zu der Materie und Form der einzelnen Sacramente später hinzuthat, bloß etwas Unwesentliches, oder es gehört doch nur zur integritas, nicht zur essentia sacramenti. Dieses behaupten sie insbesondere in Betreff der porrectio instrumentorum bei der Ordination. Wenn Etwas dagegen wirklich zur Essenz eines Sacramentes gehöre, so sei es von Anfang an üblich gewesen; so verhalte es sich mit der Oelung bei der Firmung, die nicht erst später eingeführt worden sei, sondern schon in der Schrift erwähnt werde (2 Cor. 1, 21—22. 1 Joh. 2, 27). Wie man sieht, hängt die Entscheidung der Frage, ob Christus alle Sacramente in specie oder einige nur in genere eingesetzt habe, von der Beantwortung der weiteren Frage ab, worin bei der Ordination und Firmung die wesentliche Materie und Form bestehe (s. die Art. Priesterweihe und Firmung). Wenn man sich sodann für die Ansicht, daß Christus alle Sacramente in specie eingesetzt habe, auch darauf beruft, daß damit, daß Christus die Sacramente unmittelbar eingesetzt habe, von selbst gegeben sei, daß er auch die wesentliche Materie und Form derselben angeordnet habe, da nur von dem eigentlich gesagt werden könne, er habe die Sacramente eingesetzt, der ihre wesentlichen Bestandtheile festgesetzt habe, so halten die Vertheidiger der entgegenstehenden Ansicht in der oben genannten Weise Beides mit einander vereinbar, sowohl daß Christus ein Sacrament unmittelbar eingesetzt, als auch daß er für dasselbe nur überhaupt ein äußeres Zeichen als Vehikel der Gnade angeordnet, die nähere Bestimmung von Materie und Form aber der Kirche überlassen habe. Ebenso glauben sie durch ihre Ansicht gegen die Lehre des Tridentinums nicht zu verstoßen, wenn dieses Sess. 21. cap. 2 den Aposteln und der Kirche die Macht beilegt, in Bezug auf die Verwaltung der Sacramente nur das anzuordnen und abzuändern unbeschadet ihrer Substanz, was sie dem Nutzen der Empfänger und der Verehrung der Sacramente am zuträglichsten erachten. Bei jenen Sacramenten, sagen sie, werde allerdings die Kirche durch eine Aenderung der wesentlichen Materie und Form die substantia sacramenti selbst ändern, bei denen, wie z. B. bei der Taufe Christus die Materie und Form selbst angeordnet habe, nicht aber auch bei denjenigen, in Betreff deren er nur überhaupt befohlen habe, daß die Gnade durch ein äußeres Zeichen den Gläubigen gespendet werden soll, und bei denen deßhalb nur dieses zur substantia sacramenti gehöre, daß irgend ein passendes Symbol und Vehikel der Gnade vorhanden sei und wo daher das äußere Zeichen oder Materie und Form geändert werden könne, ohne daß die Substanz des Sacramentes berührt werde. Schließlich ist noch zu bemerken, daß sich die Kirche auch über diese Frage nicht direct ausgesprochen hat, sodann daß auch jene Theologen, die alle Sacramente von Christus in specie eingesetzt sein lassen, dieses in Betreff der wesentlichen Form nur dahin verstehen, daß sie mit Ausnahme etwa der Taufe und Eucharistie, bei den übrigen Sacramenten von Christus nicht den einzelnen Worten, sondern nur dem wesentlichen Sinne nach festgesetzt worden sei, endlich daß jene, die in Betreff einzelner Sacramente der Gesammtkirche das Recht der Festsetzung oder Abänderung ihrer wesentlichen Materie und Form zuerkennen, eine solche Befugniß den Einzelkirchen und noch viel mehr dem Einzelnen absprechen, sondern diesen durchaus zur Einhaltung des einmal Bestehenden verpflichtet halten. ad b) Während die Reformatoren und die von ihnen ausgegangenen Religionsparteien in der Angabe der Zahl der von Christus eingesetzten Sacramente schwanken, indem sie bald zwei (Taufe und Eucharistie), bald drei Sacramente (Taufe, Eucharistie und Buße oder statt dieser die Ordination) annehmen, so sprach das Tridentinum nur den von jeher in der Kirche festgehaltenen Glauben aus, wenn es ihnen Sess. 7. can. 1 die Bestimmung entgegensetzt: es gebe weder mehr noch weniger als sieben Sacramente, noch gehe einem der in der Kirche üblichen sieben Sacramente der Charakter eines wahrhaften Sacramentes ab. Den Glauben an

dieselbe Siebenzahl der Sacramente bekannten vor dem Tridentinum schon die Synoden von Florenz im Decret Eugens IV. an die Armenier und von Constanz, und gehen wir noch weiter hinauf, so zählt ein Concil von London vom J. 1237 ebenfalls sieben Sacramente und zwar dieselben wie das Tridentinum auf. Dasselbe lehrten seit Petrus Lombardus, der von der Siebenzahl der Sacramente als von etwas Bekanntem spricht, die Scholastiker beinahe ohne Ausnahme; der erste aber, der der Siebenzahl der Sacramente nachweislich Erwähnung thut, ist der Apostel der Pommern, Otto von Bamberg (s. d. A.) 1123, der den von ihm Bekehrten zum Abschied zurief: discessurus a vobis trado vobis quae tradita sunt nobis a domino arrham fidei — septem sacramenta ecclesiae quasi septem significativa dona spiritus sancti. Erklärt man sich nun protestantischer Seits soweit einverstanden, so bestreitet man dagegen, daß die Siebenzahl der Sacramente auch der Glaube der früheren Kirche gewesen sei; es sei, sagt man, in der früheren Zeit nicht nur nicht von sieben Sacramenten die Rede, sondern wenn die alten Väter die Sacramente nebeneinander aufführen, so nennen sie gewöhnlich nur zwei Sacramente, die Taufe und Eucharistie, so Justin, Irenäus, Tertullian, so Augustin und Chrysostomus; ja selbst jenen patristischen Schriften, die ex professo von den Mysterien oder Sacramenten handeln, sei die Siebenzahl derselben fremd, so z. B. den Katechesen Cyrills von Jerusalem, den Schriften des hl. Ambrosius „de sacramentis" und „de iis, qui mysteriis initiantur". In der späteren Zeit dagegen steige zwar die Zahl der Sacramente, aber entweder erreiche sie die Siebenzahl doch nicht, oder gehe über dieselbe hinaus; so zähle Dionysius Areopagita sechs Sacramente, Taufe, Abendmahl, Confirmation, Priesterweihe, Mönchthum oder professio monastica und die Gebräuche bei Todtenfeierlichkeiten; ähnlich im neunten Jahrhundert Theodor Studita; in der abendländischen Kirche aber schwanke während des neunten, zehnten und eilften Jahrhunderts die Zählung von zwei Sacramenten bis zu einer unbestimmten Vielheit. Während Paschasius Radbertus in seiner Schrift de coena domini nur zwei Sacramente zähle, spreche Petrus Damiani von zwölf Sacramenten, der hl. Bernhard aber von unbestimmt Vielen, abgesehen davon, daß dieser auch die lotio pedum als ein Sacrament bezeichne. Hugo von St. Victor endlich unterscheide drei Classen von Sacramenten: 1) Solche, die zum Heil nothwendig sind, die Taufe und das Abendmahl nebst der Confirmation, die P. VII. zwischen beide hineintritt und von ihm in dieselbe Classe mit ihnen gerechnet wird. 2) Solche, die, ob sie gleich zur Seligkeit nicht nothwendig sind, doch die Heiligung fördern, indem durch sie die gute Gesinnung geübt und eine höhere Gnade erlangt werden kann, z. B. der Gebrauch des Weihwassers, die Besprengung mit Asche u. s. w. 3) Solche, die nur eingesetzt zu sein scheinen, um zur Vorbereitung und Heiligung der übrigen Sacramente zu dienen, wie die Priesterweihe, oder die Weihe der kirchlichen Kleider; er spreche an anderen Stellen zwar auch von der Ehe und der Oelung als von Sacramenten, ohne indeß zu bestimmen, zu welcher von diesen drei Classen sie gehören (Münscher, Dogmengeschichte, Baumgarten-Crusius, Compendium der Dogmengeschichte). Lasse es sich bei diesem Schwanken der früheren Kirche in der Zählung der Sacramente, zu dem noch hinzukomme, daß ehemals solche Dinge unter den Sacramenten aufgezählt worden seien, denen der Rang eines Sacramentes jetzt nicht mehr zuerkannt werde, geschichtlich nicht nachweisen, daß der Glaube an die Siebenzahl der Sacramente immer vorhanden gewesen sei, so sei diese Siebenzahl der Sacramente auch der hl. Schrift fremd, auch sei in derselben mit Ausnahme der Taufe und Eucharistie von keinem der übrigen Sacramente mit Bestimmtheit die Rede. Was nun die Schrift zuerst anlangt, so ist von einer Siebenzahl der Sacramente in derselben ausdrücklich allerdings nicht die Rede; aber abgesehen davon, daß die Schrift ebensowenig ausdrücklich von einer Zwei- oder Dreizahl der Sacramente spricht, und daß auch die Taufe und Eucharistie in ihr nicht ausdrücklich Sacramente genannt werden, so kann es sich nicht darum handeln,

daß die Siebenzahl der Sacramente und die Benennung Sacrament in Bezug auf ein jedes derselben in der Schrift ausdrücklich vorkomme, sondern allein darum, daß alle unsere Sacramente der Sache nach in ihr enthalten seien, woraus sich die Siebenzahl alsdann von selbst ergibt, ähnlich wie wir von vier Evangelien oder 14 Briefen Pauli sprechen, obgleich die Schrift weder ausdrücklich sagt, es seien vier Evangelien, noch es seien 14 Briefe Pauli. Werden sodann einmal die Taufe und Eucharistie, ebenso die Buße wegen der Art und Weise, wie ihrer in der Schrift gedacht wird, als Sacramente anerkannt, so liegt, obgleich von der Krankenölung (Jac. 5, 14) und von den zwei Händeauflegungen, von der zur Confirmation (Apg. 8, 14) und von der zur Weihe der Diener der Kirche (2 Tim. 1, 6) in der Schrift nicht ganz mit derselben Bestimmtheit als von Anordnungen Christi die Rede ist, doch kein rechter Grund vor, sie mit der Taufe und Eucharistie nicht unter denselben Begriff sacramentaler Handlungen zu subsumiren. Sollten aber auch bloß auf dem Grunde der Aussagen der Schrift über die Zahl der Sacramente und insbesondere über den sacramentalen Charakter der Ehe noch Zweifel obwalten können, so sind wir nicht allein an die Schrift und an unsere Auslegung derselben, sondern zugleich auch an die apostolische Tradition und an die kirchliche Auslegung des geoffenbarten Wortes angewiesen. Zählt nun auch die Kirche als solche bis in das Mittelalter herab ebenfalls nicht ausdrücklich sieben Sacramente, so spricht sie ebensowenig von nur zwei oder drei Sacramenten und es handelt sich auch hier nicht darum, daß von der Kirche stets sieben Sacramente ausdrücklich gezählt worden seien, sondern nur darum, daß sie unsere jetzigen sieben Sacramente von jeher gekannt und als wahrhafte Sacramente behandelt habe. Den Beweis hiefür führen die Theologen theils indirect, theils direct. a) Indirect oder ex praescriptione. Es kann, sagen sie, von keinem unserer sieben Sacramente nachgewiesen werden, daß es zu irgend einer Zeit erst wäre eingeführt worden; wo immer von denselben gesprochen wird, ist von denselben als etwas Hergebrachtem die Rede. Es ist aber undenkbar, daß, wenn einzelne Sacramente erst später entstanden und obgleich bloß kirchlichen oder menschlichen Ursprungs mit der Taufe und Eucharistie auf eine Linie gestellt worden wären, dieses keinen Widerstand gefunden und daß davon keinerlei Kenntniß sich erhalten haben sollte. b) Direct und zwar 1) aus der Uebereinstimmung, die hierin zwischen der lateinischen und griechischen Kirche stattfindet und gemäß der nicht nur diese, sondern auch die schon in früherer Zeit von der Kirche losgetrennten Parteien der Kopten, Jacobiten, Armenier sieben Sacramente kennen und spenden. Auf die ihm von den wittenbergischen Theologen übersandte Augsburger Confession (1575) gab der Patriarch Jeremias von Constantinopel (s. d. A.) diesen zur Antwort, daß die katholische und orthodoxe Kirche sieben Sacramente lehre, die Taufe, die Salbung mit dem hl. Oele, die Communion, die Weihe, die Ehe, die Buße und letzte Oelung; dieses sind, schließt er, die Sacramente der Kirche Gottes, soviel der Zahl nach und auf diese Weise überliefert. 2) Aus den Euchologien und Ritualien der lateinischen, griechischen und äthiopischen Kirche, in denen die Art und Weise der Spendung der verschiedenen Sacramente näher vorgeschrieben wird. 3) Endlich aus den Aussprüchen der einzelnen Väter und Lehrer der Kirche. Es kann in Betreff der einzelnen Väter nicht erwartet werden, weder daß sie alle sieben Sacramente neben einander zugleich aufzählen, noch daß jeder derselben, wenn auch nicht an einer Stelle, so doch an verschiedenen Orten, diese zusammengenommen, aller Sacramente Erwähnung thun; es genügt wenn sie sich nur gegenseitig ergänzen, und alle zusammen das stete Vorhandensein der sieben Sacramente bezeugen. Daß jedes unserer Sacramente von den Vätern wirklich bezeugt werde, darüber ist die Lehre von den einzelnen Sacramenten nachzusehen. Was aber unter den Aeußerungen der Kirchenväter, aus denen man gefolgert hat, daß in der Kirche nicht von jeher sieben Sacramente geglaubt worden seien, zunächst jene betrifft, in denen von ihnen zwei

oder drei unserer Sacramente aufgezählt werden, so sagt keine derselben, daß es nur zwei oder drei Sacramente gebe, sondern entweder werden die zwei oder drei Sacramente nur beispielsweise genannt, wie z. B. in der Stelle Augustins, quaedam pauca ... tradidit nobis dominus ... sicuti est baptismus et celebratio corporis et sanguinis domini et si quid aliud in divinis literis commendatur. Oder es bringt es der Zweck einer Schrift mit sich, daß nur einzelne und gerade diese Sacramente genannt werden. Daß z. B. Justin in seiner zweiten Apologie besonders von der Eucharistie und gelegentlich von der Taufe spricht, hat seinen Grund in dem eigenthümlichen Zweck dieser Schrift; Justin wollte durch die nähere Beschreibung der gottesdienstlichen Feier der Christen die nachtheiligen Gerüchte entkräften, die über dieselbe im Umlaufe waren; die Taufe aber nennt er gelegentlich als das Sacrament, das Jemand empfangen haben muß, um an der Feier der Eucharistie Theil zu haben. Aehnlich ist es bei Cyrill von Jerusalem in seinen Katechesen und bei Ambrosius in seinen Schriften de sacramentis et de iis, qui mysteriis initiantur, aus der Absicht, die die genannten Väter bei diesen Schriften leitete, zu erklären, daß sie nur die Taufe, Firmung und Eucharistie nennen. Diese Schriften wollen keine vollständigen Abhandlungen über die Sacramente sein, vielmehr waren sie für die Katechumenen berechnet, denen nach Vollendung des Katechumenats an demselben Tage die Sacramente der Taufe, Firmung und Eucharistie ertheilt zu werden pflegten und die deßhalb auf diese Sacramente besonders vorbereitet werden mußten. Werden sodann, was nicht zu leugnen ist, von den Vätern außer unseren sieben Sacramenten noch andere und mehrere Dinge oder Handlungen als Sacramente oder Mysterien bezeichnet und mit unseren jetzigen Sacramenten zugleich aufgezählt, so ist auch dieses kein Beweis, daß sich die Ansicht über die Zahl der Sacramente in der Kirche im Laufe der Zeit geändert habe; die genannte Erscheinung erklärt sich vielmehr aus dem verschiedenartigen Sinn, in dem das Wort „sacramentum" früher gebraucht wurde und auch jetzt noch gebraucht wird. Bedeutet dieses Wort in dem profanen Sprachgebrauch theils das von den streitenden Parteien bei dem pontifex maximus deponirte Geld, das der einbüßte, der den Proceß verlor, theils den Soldaten- oder Fahneneid, so erhielt es in dem kirchlichen Sprachgebrauche bald die Bedeutung von dem griechischen μυστήριον, das durch dasselbe wieder gegeben wurde (Eph. 5, 32. 1 Tim. 3, 16) und unter dem man bald eine verborgene unbegreifliche Lehre oder Sache (μυστήριον τριάδος oder οἰκονομίας sacramentum trinitatis oder incarnationis), bald solche Anordnungen und Begebenheiten, die an etwas Höheres und Geistiges erinnern, insbesondere aber solche Gebräuche und Handlungen verstand, die eine religiöse Absicht und Wirksamkeit haben. „Ein Geheimniß, sagt Chrysostomus in dieser Beziehung, nennen wir es, weil wir nicht das glauben, was wir sehen, sondern etwas anderes sehen und etwas anderes glauben, es wird dasselbe anders von dem Gläubigen als von dem Ungläubigen betrachtet. Der Ungläubige sieht z. B. in der Taufe bloßes Wasser; ich erkenne darin neben dem Sichtbaren die Reinigung der Seele, die durch den Geist geschieht." Im Anschluß an die Bedeutung des griechischen μυστήριον bezeichnen nun auch die lateinischen Väter mit dem Worte „sacramentum" bald die Religion überhaupt (sacramentum judaicum, oder sacramentum christianum), bald gebrauchen sie es im Sinne von Geheimniß, bald in der weiteren Bedeutung von Symbol oder Typus, bald in der engeren von eigentlichen oder wirksamen Mitteln der Gnade. Bezeichnen nun die Väter solche Dinge und Handlungen, die nicht in die Classe unserer sieben Sacramente gehören, wie z. B. die exsufflatio bei der Taufe oder das Weihwasser als Sacramente und stellen sie dieselben mit unsern Sacramenten zusammen, so folgt daraus weder, daß man jene Dinge damals für Sacramente im engeren Sinne hielt, noch daß man damals die jetzigen eigentlichen Sacramente bloß als Symbole von etwas Höherem, oder bloß als Sacramente im weiteren Sinne ansah. Daß der Unterschied zwischen unseren jetzigen Sacramenten

als Sacramenten im eigentlichen Sinne und zwischen den übrigen hl. Sachen und Handlungen als Sacramenten im uneigentlichen oder weiteren Sinne auch da festgehalten und beide auch da nicht unterschiedslos zusammengeworfen wurden, wo sie unter der gemeinsamen Bezeichnung „Sacramente" zusammengefaßt wurden, ergibt sich besonders aus der oben angeführten Eintheilung der Sacramente durch Hugo von St. Victor in drei verschiedene Classen. Indem daher die Scholastik unsere sieben Sacramente von den Sacramenten im weiteren Sinne trennte und ihnen die Benennung „Sacrament" ausschließlich oder im eigentlichen Sinne zueignete, so machte sie diese Unterscheidung nicht erst, sondern fixirte den längst bestehenden Unterschied zwischen beiden nur formell in einem eigenen Ausdrucke. — Was noch die lotio pedum (Joh. 13, 1 u. f.) betrifft, die von Einigen, besonders vom hl. Bernhard, als ein Sacrament bezeichnet wird, so erscheint dieselbe bei genauerer Betrachtung nicht als eine Handlung, durch die uns eine göttliche Gnade dargeboten wird, sondern als eine Handlung lediglich der Verdemüthigung des Höheren gegen den Niederen. — ad c) Daß es gerade sieben Sacramente und nicht mehr und nicht weniger sind, ist etwas Thatsächliches und beruht in letzter Instanz auf dem freien Willen des Herrn, der sie einsetzte. Für die Siebenzahl der Sacramente einen tieferen Grund aufsuchen wollen als den Willen Christi oder Gottes, oder die Siebenzahl derselben aprioristisch deduciren wollen, hieße die Einsetzung der Sacramente als ein freies Werk des göttlichen Willens verkennen. Müssen wir nun aber so zuletzt sagen, deßhalb sind es sieben Sacramente, weil Christus nicht mehr und nicht weniger einsetzte, so ist damit nicht ausgeschlossen, daß wir nachträglich nach der Rationalität der von Gott getroffenen Anordnung fragen. Ist das göttliche Thun nach Außen auch als ein freies zu fassen, so ist es deßhalb doch kein willkürliches oder grundloses, sondern stets ein nach vernünftigen Gründen und mit großer Weisheit geordnetes. Was nun das zuerst betrifft, daß der Herr weder bloß ein Sacrament, noch nach Zahl und Art unendlich viele und verschiedene Sacramente, sondern eine bestimmte Anzahl derselben einsetzte, so ist die hierin liegende Zweckmäßigkeit nicht zu verkennen. Wären die sacramentalen Handlungen nach Zahl und Art so vervielfältigt, daß sich an jeden Moment des Daseins ein Sacrament und zwar an jeden ein verschiedenes anschließen würde, so würde dadurch nicht nur der Unterschied zwischen Heiligem und Profanem verwischt werden, sondern es würde auch bei dem fortwährenden Abwechseln mit neuen Gnadenmitteln keines derselben in dem Menschen einen bleibenden Eindruck hervorzubringen vermögen. Umgekehrt würde die Wiedergeburt des Menschen nur in einem der Zahl nach einzigen und nur für Einen Moment des Lebens berechneten Sacramente vor sich gehen, so würde dieser vereinzelte Moment in der Masse der übrigen spurlos verschwinden; würden die sacramentalen Handlungen nur ganz selten wiederkehren, wäre die Religion mit ihren Segnungen karg, und hätte sie dem Menschen nicht viel zu bieten, so würde sich dieser auch nicht viel um sie kümmern, abgesehen davon, daß ihm bei der Seltenheit der hl. Handlungen der sacramentale Sinn auch für das Wenige, was die Kirche darböte, fehlen würde. „In sittlich religiösen Dingen, bemerkt Göthe in dieser Beziehung mit Recht (Aus meinem Leben Thl. II. S. 117 ff. Stuttg. 1829. 12), wie im physischen und bürgerlichen mag der Mensch nicht gern etwas aus dem Stegreife thun, eine Folge, woraus eine Gewohnheit entsteht, ist nothwendig; um etwas gern zu wiederholen, muß es ihm nicht fremd geworden sein. Fehlt es dem protestantischen Culte im Ganzen an Fülle, so untersuche man das Einzelne und man wird finden, der Protestantismus hat zu wenig Sacramente, ja er hat nur eines, bei dem er sich thätig erweist, das Abendmahl, denn die Taufe sieht er nur an anderen vollziehen und es wird ihm nicht wohl dabei. Die Sacramente sind das Höchste der Religion, das sinnliche Symbol einer außerordentlichen göttlichen Gunst und Gnade; im Abendmahl sollen die irdischen Lippen ein göttliches Wesen verkörpert empfangen. . . . Ein solches Sacrament darf aber nicht

allein stehen, kein Christ kann es mit Freude genießen, wenn nicht der sacramentale Sinn in ihm genährt ist ... So ist im katholischen Culte Wiege und Grab, sie mögen zufällig noch so weit auseinander liegen, durch einen glänzenden Circel hl. Handlungen in einen stetigen Kreis verbunden ... Wie ist nicht dieser wahrhaft geistige Zusammenhang im Protestantismus zersplittert, indem ein Theil der gedachten Symbole für apocryphisch, und nur wenige für canonisch erklärt werden, und wie will man uns durch das Gleichgültige der einen zu der hohen Würde der anderen vorbereiten.“ Weist die richtige Ansicht von der Oeconomie der Gnadenmittel so weder auf unendlich viele, noch auf ein einziges Sacrament, sondern auf eine bestimmte Anzahl von Sacramenten, die nicht zu oft und nicht zu selten wiederkehren, hin, so sind die von Christus in seiner Kirche angeordneten Sacramente wirklich von der Art, daß sie das menschliche Leben in seinen Angel- und Wendepuncten umschreiben, daß sie den Menschen von seiner Geburt an in den Kreis ihrer segnenden Thätigkeit ziehen und ihm bis an sein Ende da überall wieder begegnen, wo ein entscheidender Lebensmoment für ihn eintritt. Die Angelpuncte des menschlichen Lebens sind der Eintritt in dasselbe und der Austritt aus ihm; dort empfängt den Menschen die Taufe, hier entläßt ihn die Gnade Christi mit der letzten Oelung. Der erste Wendepunct im menschlichen Leben ist der Eintritt in die Unterscheidungsjahre, wo die schützende Obsorge der Eltern und ihrer Stellvertreter zurücktritt, und der Mensch mehr auf sich selbst gestellt wird. Kommt hier die Firmung dem Mündiggewordenen mit ihrer Gnade entgegen, so ist die Buße für den in dem Leben des Menschen möglicher Weise eintretenden Fall berechnet, wo er der Gnade der Wiedergeburt durch schwere Sünde verlustig geht. Nach einer anderen Seite hin aber soll durch die Buße nicht nur der durch Todsünde aus dem Stande der Gnade Gefallene vom Tode gerettet, sondern auch der durch läßliche Sünden Geschwächte gestärkt und gekräftigt werden, und nach dieser Seite steht sie mit der Eucharistie in Zusammenhang, die zur Erhaltung und Vollendung des vorhandenen und geistigen Lebens dient. Wird durch die genannten fünf Sacramente für das Leben des Einzelnen als solchen gesorgt, so beziehen sich die zwei noch übrigen Sacramente der Ehe und Ordination auf jene zwei Ordnungen, in denen die Menschen nicht bloß als einzelne und als zerstreute Vielheit, sondern als eine geordnete und gegliederte Einheit in Betracht kommen, auf die bürgerliche und kirchliche Ordnung, weßhalb diese zwei Sacramente den Einzelnen nicht bloß zu ihrer eigenen Heiligung, sondern auch zum Besten des Ganzen zu Theil werden. Heiligt das Sacrament der Ehe die Fortpflanzung des Geschlechtes und die Familie, die die Grundlage der bürgerlichen und staatlichen Ordnung ist, so sichert das Sacrament der Ordination der Hierarchie und damit der Kirche den Fortbestand. Diesen Pragmatismus der Sacramente, dieses ihr Ineinandergreifen für den einen Zweck der Heiligung des Menschen stellt die Synode von Florenz nach dem Vorgange von Thomas in dem Decret. ad Arm. so dar: „Von den sieben Sacramenten sind die ersten fünf für die geistige Vollendung jedes Einzelnen an sich selbst, von den zwei letzten das eine für das Regiment der ganzen Kirche, das andere für deren Vermehrung geordnet. Denn durch die Taufe werden wir wiedergeboren, durch die Firmung wachsen wir in der Gnade und werden im Glauben gestärkt; wiedergeboren aber und gestärkt empfangen wir die Nahrung der Eucharistie. Fallen wir gleichwohl in eine Krankheit der Seele durch die Sünde, so heilt uns die Buße geistig, die Oelung aber geistig zugleich und körperlich, wie es der Seele frommt. Durch die Weihe wird die Kirche regiert und wächst geistig, durch die Ehe aber wird sie körperlich vermehrt.“ Faßt das Florentinum die Ehe und Ordination hier nach jener Seite in's Auge, wornach ihr letzter Zweck über das empfangende Subject hinaus und auf das Ganze geht, so hebt es dagegen bei der Aufzählung und Beschreibung der einzelnen Sacramente jene Wirkung der Ordination und der Ehe hervor, die dem Empfänger selbst zu Theil wird. Als Wirkung der Weihe bezeichnet es in dieser Beziehung die

Mehrung jener Gnade, durch die Jemand ein tauglicher Diener der Kirche wird, die Wirkung des Ehesacramentes aber setzt es in die Gnade der frommen Kindererzeugung, der gegenseitigen Bewahrung der Treue und der Unauflöslichkeit des Ehebandes. In derselben Absicht, die Anordnung der sieben in der Kirche üblichen Sacramente als zweckmäßig zu rechtfertigen, vergleicht der römische Katechismus gleichfalls nach dem Vorgange des hl. Thomas das Leben der Gnade mit dem leiblichen oder natürlichen Leben und die Bedürfnisse von jenem mit den Bedürfnissen von diesem. Dem Menschen, heißt es in dem römischen Katechismus P. II. c. 1. qu. 15., sind zum Leben, zur Erhaltung und Fortführung desselben in seinem Interesse und in dem des gemeinen Wesens folgende sieben Stücke nothwendig: daß er das Licht der Welt erblicke, daß er wachse und erstarke, daß er, wenn er erkrankt, geheilt und seine schwache Kraft gehoben wird, dann in Bezug auf das gemeine Wesen, daß nie eine Obrigkeit fehle und endlich daß durch eine gesetzmäßige Fortpflanzung für die Erhaltung des Geschlechtes gesorgt sei. Da dieses natürliche Leben dem in Gott entspricht, so läßt sich hieraus auf die Zahl der Sacramente leicht schließen. Das erste ist die Taufe, gleichsam die Schwelle aller übrigen, durch die wir in Christo wiedergeboren werden. Das zweite ist die Firmung, durch die wir in der Gnade wachsen, dann folgt das Abendmahl, durch das die Seele gestärkt und genährt wird, ferner die Buße, durch die die Gesundheit wieder hergestellt wird, zuletzt die Oelung, wodurch die Ueberreste der Sünde ausgetilgt werden. Sofort folgt die Weihe, durch die die Gewalt der öffentlichen Ausspendung der Sacramente und die Ausübung aller hl. Functionen verliehen wird. Zuletzt ist die Ehe beigefügt, damit durch eine gesetzliche Verbindung von Mann und Weib nicht nur für Erhaltung des Geschlechtes, sondern auch für die Verehrung Gottes durch religiöse Erziehung der Kinder gesorgt sei. Außer der Hinweisung auf die Analogie, die zwischen dem natürlichen und geistigen Leben stattfindet, rechtfertigt der hl. Thomas die Siebenzahl der Sacramente auch dadurch, daß er dieselben auf die Mangelhaftigkeit des Menschen in Folge der ersten Sünde bezieht und sie als ebensoviele Mittel betrachtet, die verderbliche Wirkung derselben aufzuheben. Die Taufe, sagt er, ist geordnet als das Mittel gegen den Mangel des geistigen Lebens, die Firmung gegen die Schwäche desselben in dem Wiedergeborenen, die Eucharistie gegen die beständige Hinneigung der Seele zur Sünde, die Buße gegen die Sünden nach der Taufe, die letzte Oelung gegen die Ueberreste der Sünden, die aus Unwissenheit und Nachlässigkeit auch nach der Buße noch zurückgeblieben sind, der Ordo gegen die Auflösung der Kirche, die Ehe gegen die fleischliche Begierlichkeit und zu dem Zwecke, die durch den Tod als Folge der Sünde entstehende Lücke in der Menschheit auszufüllen. — In dem Bisherigen ist das Princip, das der Reihenfolge zu Grunde liegt, in der die Synoden von Florenz und Trient die einzelnen Sacramente aufzählen, bereits genannt worden. Sie werden von ihnen nicht nach dem Grade der Würdigkeit aufgezählt, in diesem Fall würde die Eucharistie die erste Stelle einnehmen (Catech. rom. II. c. 1. qu. 16), noch nach dem der Nothwendigkeit. Vielmehr werden jene fünf Sacramente zuerst aufgeführt, die für den Einzelnen bloß als solchen bestimmt sind, sodann jene beigefügt, die zum Nutzen und Frommen Aller oder des Ganzen nur Einigen zu Theil werden. Die ersten fünf Sacramente selbst aber sind nach der Zeitfolge ihres Empfanges aneinander gereiht, indem in der alten Kirche dem Getauften an demselben Tage auch die Firmung und das Abendmahl ertheilt wurden, auf welche im Falle des Verlustes der Gnade durch schwere Sünden die Buße und am Ende des Lebens die Oelung nachfolgte. Ebenso erhellt aus dem Bisherigen von selbst, daß den einzelnen Sacramenten in Bezug auf deren Empfang nicht dieselbe Nothwendigkeit zukommt. Die Theologen unterscheiden bei dem Empfang der Sacramente zwischen einer doppelten Nothwendigkeit, necessitas medii et praecepti. Necessitate medii, d. h. schlechthin nothwendig oder solche Mittel, ohne die das Ziel nicht erreicht wird, sind die Taufe

für einen Jeden, die Buße für alle nach der Taufe in schwere Sünden Gefallene und die Ordination nicht für den Einzelnen, sondern für die Kirche, sofern diese ohne den Ordo nicht existiren und die Gläubigen ohne ihn die Sacramente nicht empfangen könnten. Die übrigen Sacramente dagegen sind nur bedingt oder necessitate praecepti nothwendig, sofern sie sich nur als Mittel verhalten, durch die der Endzweck gemäß der göttlichen Anordnung nur vollkommener erreicht wird. So vervollkommnet die Firmung in gewisser Weise die Taufe, die Oelung, die Buße, die sacramentale Ehe aber erzeugt der Kirche fortwährend neue Glieder und vervollkommnet insofern diese. — II. Aeußeres Zeichen. Muß bei jedem Sacramente zunächst zwischen dem Aeußeren und Sinnenfälligen an demselben (signum oder sacramentum) und der inneren Gnade, die es symbolisirt und hervorbringt (res sacra oder res sacramenti) unterschieden werden, so hat das erste Glied dieser Abtheilung, d. h. jene Seite am Sacramente, wornach es eine sinnenfällige Sache oder Handlung ist, schon in der alten Kirche eine Unterabtheilung erhalten. Hieher gehört die besonders bei Augustin vorkommende Unterscheidung zwischen elementum und verbum oder zwischen res et verba, wornach er sagte, jedes Sacrament bestehe aus einem Element oder Sachen und aus Worten, und wornach er unter dem Elemente oder den Sachen die bei den Sacramenten gebrauchten körperlichen Substanzen, wie Wasser oder Oel, unter den Worten aber die Segensworte verstand, die hinzukommen müssen, damit das Sacrament vorhanden sei. Detrahe verbum, sagt Augustin in Bezug auf die Taufe, et quid est aqua nisi aqua? accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Die Unterscheidung der äußeren Seite des Sacramentes in Materie und Form, der die Augustinische Unterscheidung zwischen Element und Wort, wenn sie mit ihr auch nicht ganz zusammenfällt, doch sehr nahe kommt, ist erst mit dem Anfang des 13. Jahrhunderts üblich geworden; der erste, der sie nachweislich gebrauchte, ist Wilhelm von Auxerre c. 1215. Es gebrauchen zwar schon die Väter bisweilen den Ausdruck forma in Bezug auf die Sacramente, aber nicht in dem Sinne der späteren scholastischen Unterscheidung; sie verstehen vielmehr unter der forma sacramenti das ganze Sacrament, sofern es eine bestimmte in die Augen fallende Gestalt ist, den Exorcismus und die übrigen Ceremonien in sich begreift und von der inneren Gnadenwirkung verschieden ist. Lex tingendi, sagt Tertullian, imposita est et forma praescripta: ite, docete nationes, tinguentes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti. Die Unterscheidung zwischen Materie und Form, die später von der lateinischen und griechischen Kirche recipirt wurde (omnia sacramenta, sagt Eugen IV. in dem decret. ad Arm., tribus perficiuntur videlicet rebus tamquam materia, verbis tanquam forma et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit ecclesia; quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum conf. Trid. Sess. 14. cap. 3) ist von der Aristotelischen Betrachtungsweise der Dinge als aus Materie und Form bestehend abstrahirt und beruht auf der Vergleichung der Sacramente mit einem physischen Gegenstande, der zusammengesetzt ist. Wie ein solcher Gegenstand nach dieser Betrachtungsweise dadurch entsteht, daß eine Materie als Grundlage vorhergeht und die Form hinzukommt, welche die an sich allgemeine und indifferente Materie abgrenzt und ihr eine bestimmte Bedeutung gibt, so wird auch das Zustandekommen und das Wesen des Sacramentes als einer in die Sinne fallenden Sache bedingt gedacht durch eine Materie und eine Form, die hinzukommt und der Materie erst ihre Bedeutung verleiht. Besteht nun das Wesen des Sacramentes als eines äußeren Zeichens darin, daß es sich als Symbol und Vehikel einer inneren Gnadenwirkung verhält, so bildet alles das, was diese seine Bedeutung erst allgemein anzeigt, die Materie desselben, dasjenige hingegen, was zu der Materie hinzukommt und die Bedeutung derselben unzweideutig abgrenzt, die Form. Bei der Taufe z. B. ist das Wasser und sofort die Abwaschung mit demselben an und für sich noch unbestimmt. Das Wasser hat beide Bedeutungen: es kann erfrischen und reinigen,

und somit ist auch die Abwaschung mit demselben an und für sich unbestimmt und zweifelhaft; man kann fragen: soll sie zur Reinigung oder Erfrischung des Körpers dienen? Durch das hinzukommende Wort wird diese vage Bedeutung der Materie aufgehoben, das Sacrament gewinnt einen klaren Sinn, es bedeutet die innere Reinigung, die Abwaschung der Seele von den Sünden und bedeutet dieses dadurch, daß der Körper mit Wasser begossen wird unter Anrufung der Trinität. Die Materie des Sacramentes kann in etwas Substantiellem bestehen und besteht in der Regel darin, bei der Taufe z. B. in dem Wasser, bei der Firmung in dem Oele, bei der Eucharistie in Brod und Wein, sie kann aber auch bestehen in einer Handlung und zwar von Seite des Ministers, z. B. in der Händeauflegung des Bischofs bei der Firmung und Weihe, oder in einer Handlung von Seite des Empfängers wie bei der Buße in den Acten der Reue, Beicht und Genugthuung. Die Form dagegen besteht regelmäßig in Worten; sie kann aber auch aus solchen Zeichen bestehen, die die Stelle des Wortes vertreten, wie z. B. bei dem Sacrament der Ehe das Ausdrücken des Consenses durch Zuwinken als genügende Form anerkannt wird. — Was die Bedeutung der zum Wesen eines Sacramentes gehörigen Worte näher anlangt, so ist es von der Lehre aus, daß die Rechtfertigung dem Menschen außer und unabhängig von den Sacramenten durch den Glauben allein zu Theil werde und daß diese nur eingesetzt seien, die göttlichen Verheißungen zu bestätigen und den Glauben an sie zu nähren und zu erhalten, ganz folgerichtig, wenn die Protestanten den bei den Sacramenten vorkommenden Worten keine andere Bedeutung zugestehen, als die der Erbauung und Belehrung, und wenn sie deßhalb fordern, daß mit dem Sacramente eine Predigt verbunden und daß die sacramentalen Worte, um diesen ihren Zweck der Erbauung und Belebung des Glaubens zu erreichen, laut und in einer dem Empfänger und den Umstehenden verständlichen Sprache vorgetragen werden. Gleichwie es nicht an sich falsch ist, wenn die Protestanten die Sacramente als andeutende und bestätigende Zeichen der Gnade fassen, sondern das Irrthümliche ihrer Lehre darin liegt, daß sie diese Seite der Sacramente als die *alleinige* geltend machen, so liegt auch hier der Fehler nur darin, daß sie den Zweck der sacramentalen Worte *ausschließlich* in die Belehrung und Erbauung setzen. Es ist wohl zuzugeben, daß die sacramentalen Worte, wenn sie in der Muttersprache gesprochen werden, den Empfänger auf das Sacrament präpariren und seinen Glauben beleben und stärken können; allein gleichwie die Sacramente nicht bloß als äußere Zeichen die Gnade symbolisiren und dadurch den Empfänger auf die Rechtfertigung disponiren, sondern sich wesentlich auch als eigentliche Mittel und instrumentale Ursachen der Gnade verhalten, ähnlich geht auch die Bedeutung der sacramentalen Worte darin nicht auf, daß sie belehren und erbauen und dadurch den Glauben beleben; diese Bedeutung kommt ihnen weder vorzugsweise noch auch nur nothwendig zu; ihre eigentliche Bestimmung liegt vielmehr darin, daß sie die an sich profane Materie des Sacramentes weihen und zum religiösen Gebrauch heiligen, und so durch Aufhebung der an sich vagen Bedeutung der Materie die sacramentale Handlung zum Abschluß bringen. Die sacramentalen Worte sind, wie man sich ausdrückt, verba non concionalia sed consecratoria. Daher haben diese Worte auch nicht die Form der belehrenden Rede, sondern die der Anrufung und Segnung (verba non instructionis sed invocationis et benedictionis). Wird und muß nun auch zugegeben werden, daß die Rechtfertigung des Menschen in den Sacramenten nicht erfolge, ohne daß der Glaube als conditio sine qua non derselben vorhanden ist, so folgt, da dieser Glaube schon auf anderem Wege theils durch den christlichen Unterricht, theils durch die die sacramentale Handlung umgebenden Ceremonien hervorgebracht wird (Trid. Sess. 24. de reform. cap. 7), daraus keineswegs, weder daß das Sacrament nothwendig von einer Predigt begleitet sein, noch daß die sacramentalen Worte nothwendig in einer verständlichen Sprache vorgetragen werden müssen. — Um schließlich noch die *bedingte* Form der Sacramentsspendung zu

berühren, so war dieselbe in der alten Kirche unbekannt. Als im dritten Jahrhundert die Frage entstand, ob die clinische, d. h. die den krank Darniederliegenden durch Besprengung mit Wasser ertheilte Taufe gültig sei, so erklärte Cyprian auf Befragen, daß er für seine Person diese Taufe für gültig halte, daß aber die, denen es anders scheine, dieselbe wiederholen sollten, wenn der Kranke wieder gesund geworden (s. Clinische Taufe). Einer bedingten Wiederholung der Taufe geschieht hier so wenig eine Erwähnung als in dem Ketzertaufstreit (s. d. A.), obgleich in diesem, so lange er noch nicht entschieden war, eine solche Wiederholung der Taufe ein gelegenes Auskunftsmittel dargeboten hätte. Am Ende des vierten Jahrhunderts verordnete die fünfte Synode von Carthago, daß, so oft nicht ganz zuverlässige Zeugen vorhanden seien, die nachweisen, daß Kinder getauft worden seien, und auch diese selbst einen Aufschluß darüber nicht geben können, ohne alles Bedenken die Taufe an ihnen vollzogen werden soll. Mit der africanischen Kirche stimmte auch die römische überein. So spricht sich Papst Leo der Große im Falle eines Zweifels unbedenklich für die Vornahme der Taufe aus, indem er sich auf den Satz stützt: quoniam non potest iterationis crimen inire, quod factum esse omnino nescitur. Zum ersten Mal begegnet uns die Anordnung einer bedingten Vornahme der Taufe in einem Capitulare aus der Zeit Carls des Großen, später in einem Decret Alexanders III., dem zu Folge jene, bei denen es zweifelhaft ist, ob sie die Taufe schon empfangen haben, bedingter Weise getauft werden sollen. Allgemein zur Anwendung aber kam die bedingte Taufweise erst im 13. Jahrhundert, als Gregor IX. die Decretale Alexanders III. in das corpus juris canonici aufnehmen ließ. Von da an ist sie bis auf unsere Zeit herab constante Praxis der Kirche geblieben. Das römische Ritual verordnet die bedingte Vornahme der Taufe für gewisse von ihm namhaft gemachte Fälle ausdrücklich, wobei es indeß die Einschränkung beifügt: hac tamen conditionali forma non passim aut leviter uti licet, sed prudenter et ubi re diligenter pervestigata probabilis subest dubitatio, infantem non esse baptizatum. Hienach wären diejenigen zu tadeln, die die Taufe ohne dringende Gründe bedingter Weise spenden, und so z. B. alle von Laien getauften Kinder unterschiedslos und ohne alle nähere Untersuchung bedingt wieder taufen würden. Gebrauchte man die bedingte Form der Sacramentsspendung anfänglich nur bei den nichtwiederholbaren Sacramenten, so kam sie später, indeß aus einem andern Grunde und in anderer Weise, auch bei den übrigen Sacramenten in Anwendung. Werden die nichtwiederholbaren Sacramente bedingt gespendet, so geschieht es in der Absicht, daß, wenn das Sacrament schon vorhanden sein sollte, das crimen iterationis vermieden werde, oder daß, wenn dasselbe noch gar nicht oder nicht gültig empfangen worden ist, der Mensch der Wohlthat Gottes nicht beraubt bleibe. Ist nun sonach die Bedingung, unter der die nicht wiederholbaren Sacramente gespendet werden, wesentlich objectiver Natur, d. h. bezieht sie sich auf einen früheren Empfang oder Nichtempfang derselben, so geht sie bei den übrigen Sacramenten, deren Wiederholung keinem Bedenken unterliegen kann, auf die gegenwärtige Handlung, und zwar auf das Subjective an ihr, entweder auf die Fähigkeit des Ministers oder auf die Empfänglichkeit oder Bedürftigkeit des Suscipienten, daher auch hier die Formeln ganz subjectiv lauten, z. B. si possum, si vivis, si capax, si dignus es. Was die Zulässigkeit oder Erlaubtheit der bedingten Spendung, der wiederholbaren Sacramente, insbesondere der letzten Oelung und Buße angeht, so schreibt das römische Ritual für den Fall, daß es zweifelhaft ist, ob der Kranke noch lebe, ausdrücklich eine bedingte Spendung der Oelung vor, einerseits damit, wenn der Kranke nicht mehr leben sollte, das Sacrament nicht durch die Spendung an einen solchen, der desselben nicht mehr fähig ist, profanirt werde, andererseits damit dem Kranken die Gnade dieses Sacramentes nicht vorenthalten werde, wenn er noch nicht verschieden sein sollte. Dasselbe verordnet das rituale Parisiense vom J. 1839 für den genannten Zweifelsfall auch in Betreff der Absolution. Si quando, heißt es daselbst,

dubitetur, an adhuc vivat, qui absolvendus est, sacerdos uti potest forma conditionali, si vivis ego te absolvo. In alio autem quocunque casu adhiberi sola debet forma consueta, numquam vero conditionalis, etiam propter dubias poenitentis dispositiones, quemadmodum in periculoso morbo saepe venit. Die Theologen sind über die Zulässigkeit der bedingten Lossprechung unter einander nicht einig. Nach den Einen ist sie nicht bloß im Fall der Ungewißheit ob der Kranke noch lebe, sondern überhaupt in allen Fällen zulässig, wo über die Fähigkeit oder Würdigkeit des Empfängers ein positiver Zweifel obwaltet und wo zugleich aus der Entziehung oder Verschiebung der Absolution eine große Gefahr, wie z. B. in articulo mortis, oder ein großes Aergerniß entstehen würde. Andere dagegen halten eine solche bedingte Lossprechung wenn nicht für unstatthaft, so doch für nicht nothwendig, da in den genannten Fällen die Lossprechung wegen der besonderen Umstände auch unbedingt ertheilt werden könne, ohne daß die dem Sacramente schuldige Ehrfurcht verletzt werde. — III. Innere Gnade oder Wirkungen der Sacramente. Von dem äußeren Zeichen oder dem sacramentum ist die res sacramenti oder die inneren Gnadenwirkungen zu unterscheiden. Die erste Wirkung nun ist die rechtfertigende oder heiligmachende Gnade, die alle Sacramente hervorbringen, indem sie dieselbe entweder absolut setzen — prima gratia, oder die schon gesetzte vermehren — gratia secunda. Die Sacramente, die die sogen. gratia prima bewirken, oder den Menschen vor Gott rechtfertigen, heißen Sacramente der Todten, sofern sie den Menschen vom geistigen Tode zum geistigen Leben erwecken, sei es zum ersten Male, wie die Taufe, oder nach einem Rückfall zum anderen oder wiederholten Male, wie die Buße. Verschieden von den Sacramenten der Todten sind die der Lebendigen, die die sogen. gratia secunda hervorbringen, d. h. das schon vorhandene geistige Leben nach einer bestimmten Richtung hin erhöhen und steigern und unter sich nur darin von einander abgehen, daß diese Richtung bei den verschiedenen Sacramenten eine verschiedene ist. Außer der heiligmachenden Gnade, die alle Sacramente bewirken, sei es daß sie dieselben absolut setzen oder vermehren und die deßhalb als gratia communis bezeichnet wird, legen die Theologen nach dem Vorgange von Thomas einem jeden Sacramente gewöhnlich noch eine besondere Gnade bei — gratia sacramentalis vel specialis — unter der sie im Allgemeinen die Mittheilung jener Gaben verstehen, die zur Erreichung des dem Sacramente eigenthümlichen Zweckes nothwendig sind. Der Hauptgrund, mit dem die Theologen diese Annahme einer einem jeden Sacramente eigenthümlichen Gnade rechtfertigen, besteht darin, daß sie sagen: würde nicht jedes Sacrament eine solche besondere Gnade verleihen, so würden sich die Sacramente nur insofern von einander unterscheiden, als sie äußerlich verschiedene Zeichen oder Gebräuche wären und es würde eine Mehrheit der Sacramente als überflüssig erscheinen; da jedes Sacrament zu einem besonderen Zwecke eingesetzt sei, so müsse auch jedes eine eigenthümliche Wirkung hervorbringen. Dieser Grund könnte zur Annahme einer einem jeden Sacramente eigenthümlichen und von der heiligmachenden Gnade verschiedenen Wirkung nur dann berechtigen, wenn die Sacramente, sofern sie die heiligmachende Gnade setzen, mit einander in Eins zusammenfallen würden. Allein die Sacramente unterscheiden sich, auch ganz abgesehen von einer gratia specialis, die jedem derselben eigens zukommen soll, schon dadurch von einander, daß nur zwei derselben, die Taufe und Buße, und auch diese nicht in derselben Weise, die rechtfertigende Gnade bewirken, die übrigen dagegen dieselbe voraussetzen und auf ihr gewissermaßen weiter fortbauen. Da sodann schon die Sacramente der Todten die Rechtfertigung nicht bei jedem in einem absolut gleichen, sondern je nach dem Grad der Vorbereitung und Mitwirkung bald in einem höheren bald geringeren Maße hervorbringen, so kann die den Sacramenten der Lebendigen beigelegte Mehrung der Rechtfertigung nicht darin bestehen, daß sie die Rechtfertigung als eine in allen zunächst gleiche nur überhaupt in einem bestimmten Grade und Maße setzen, vielmehr muß diese Mehrung dahin

verstanden werden, daß sie die rechtfertigende Gnade nach einer bestimmten Richtung hin, d. h. eben je zu dem besonderen Zwecke, zu dem ein jedes Sacrament eingesetzt ist, sichern, befestigen oder fixiren. So kann man sagen, die Eucharistie sichere uns den Fortbestand des geistigen Lebens, die Firmung und Oelung befestige dasselbe in einem entscheidenden Stadium oder sie befähige wie das Sacrament der Ehe und Weihe für einen gewissen Stand und für die Ausübung einer geistigen Gewalt. Zielt aber schon die Mehrung der rechtfertigenden Gnade durch die Sacramente der Lebendigen auf die Erreichung des jedem eigenthümlichen Zweckes ab, so ist der reelle Unterschied der Sacramente unter einander und die Nothwendigkeit mehrerer Sacramente gewahrt und der Zweck eines jeden wird erreicht, ohne daß außer der Mehrung der heiligmachenden Gnade noch eine specielle jedem Sacramente eigenthümliche Gnade angenommen wird, weßhalb einzelne Theologen diese Trennung zwischen einer gratia communis et specialis für überflüssig und unbegründet halten. Daher ist es auch zu erklären, daß die Theologen, die jenen Unterschied zwischen gratia communis et specialis festhalten, in der näheren Bestimmung desselben sowie in der Angabe des besonderen Zweckes, zu dem die gratia specialis gegeben wird, von einander abweichen und schwanken. Während die Einen die gratia specialis als einen von der heiligmachenden Gnade verschiedenen habitus gefaßt wissen wollten, betrachten sie Andere, um den habitus gratiae nicht ohne Noth zu verdoppeln, als ein auxilium gratiae actualis, das in dem Sacramente selbst nicht in Wirklichkeit, sondern nur insofern ertheilt werde, als der Empfänger die Anwartschaft erlange, daß ihm Gott, so oft es nothwendig sein werde, zur Erreichung des sacramentalen Zweckes die erforderliche Gnadenhilfe werde zu Theil werden lassen. Was aber den jedem Sacrament eigenthümlichen Zweck betrifft, zu dessen Erreichung diese gratia sacramentalis ertheilt werden soll, so fällt er, wie Valentia bemerkt (comment theol. t. IV. disp. 3 qu. 3. pct. 2) gewöhnlich mit dem zusammen, was schon die heiligmachende Gnade, die in dem Sacramente entweder gesetzt oder vermehrt wird, bezweckt, weßhalb derselbe Valentia der Ansicht ist, dieses auxilium peculiare werde nicht verliehen, um durch dasselbe den jedem Sacramente eigenthümlichen Zweck zu erreichen, sondern um mittelst desselben die zur Erreichung jenes Zweckes in jedem Sacramente verliehene oder vermehrte heiligmachende Gnade zu bewahren. Diejenigen, die eine gratia specialis unterscheiden und sie als actuale Gnadenauxilien fassen, auf die der Empfänger bei dem Sacrament eine Anwartschaft erlangt, geben die besonderen Zwecke, zu deren Erreichung sie bei jedem Sacrament beitragen, dahin an: in der Taufe werden sie gegeben, daß der Wiedergeborene im neuen Leben beharre und die Anfechtungen der Welt besiege, in der Firmung, daß der Streiter Christi den Glauben vor den Feinden unerschrocken bekenne, in der Eucharistie, daß die täglichen Sünden abnehmen und das geistige Leben erhöhet werde, in der Buße, daß man die Sünde und ihre Gelegenheit fliehe und für die frühere Schuld genugthue, in der letzten Oelung, daß man die in der Nähe des Todes eintretenden Versuchungen überwinde, in der Ordination, daß der Diener der Kirche sein Amt würdig verwalte, in dem Sacrament der Ehe endlich, daß die Eheleute die sinnliche Lust bezähmen, einander Treue bewahren und die Kinder gut erziehen. — Eine zweite Wirkung, die aber nicht allen Sacramenten, sondern nur der Taufe, Firmung und Priesterweihe zukommt, ist der character indelebilis, der der Seele in diesen Sacramenten aufgedrückt wird, und ein geistiges unauslöschlisches Zeichen ist (Trid. Sess. 7. can. 9) und der, wie der römische Katechismus weiter ausführt, zum Empfang oder zu Vollziehung des Heiligen geschickt macht und den Einen vor dem Andern unterscheidet. (P. II. c. 1. qu. 24 und 25). Zum Beweis, daß die gedachten Sacramente der Seele einen unauslöschlichen Charakter verleihen, berufen sich die Theologen theils auf 2 Tim. 1, 6, wo der Apostel den Timotheus auffordert, die Gnade, die durch die Händeauflegung in ihm ist, wieder anzufachen, und wo er anzunehmen scheint, daß die Gnade, wenn

sie auch gleich einer Glut zugedeckt oder zurückgedrängt wird, nie bis auf den letzten Funken verloren gehe, sondern immer wieder angefacht werden könne; theils auf Ephes. 1, 13. 4, 20. 2 Cor. 1, 21—22, wo der Apostel von einem Besiegeltsein durch oder in dem heiligen Geiste spricht. Indeß ist die Auslegung dieser letzteren Stellen nicht unbestritten. Indem nämlich die Einen dieses σφραγίζεσθαι dahin verstehen: ihr seid durch den hl. Geist besiegelt worden, d. h. es ist euch durch die Ertheilung des hl. Geistes ein Siegel aufgedrückt worden, durch das ihr fortwährend von Andern unterschieden und als Angehörige Gottes bezeichnet werdet; ist der Sinn der Stelle nach Anderen dieser: ihr seid durch den hl. Geist besiegelt worden, d. h. ihr habet den hl. Geist empfangen, der euch ein Siegel, eine Bürgschaft oder wie es Ephes. 1, 14 heißt, ein Haftgeld ist, daß eure Hoffnung auf das noch zu erlangende Erbe in Erfüllung gehen werde. — Daß es seit der ältesten Zeit Glaube der Kirche war, daß durch die genannten Sacramente ein character indelebilis eingedrückt werde, läßt sich auf folgende Weise zeigen. Es stand in der Kirche von jeher fest, daß die Taufe, Firmung und Ordination, einmal giltig empfangen, nicht wiederholt werden können. Es ergibt sich dieses nicht bloß aus dem Widerstande, den jene fanden, die eine Wiederholung der in der Häresie empfangenen Taufe verlangten; auch diese selbst gingen von der Ansicht aus, daß die Taufe und Firmung nicht wiederholbar seien, nur glaubten sie, die von den Ketzern ertheilten Sacramente seien keine Sacramente. Nicht weniger entschieden trat die Kirche später gegen die Donatisten als gegen Neuerer auf, als sie die in der Kirche, überhaupt die außerhalb ihrer Secte Getauften, Gefirmten und Ordinirten beim Eintritt in ihre Gemeinschaft wieder tauften, firmten und ordinirten. Fragen wir nun nach dem Grunde dieser Praxis der Kirche, wornach sie die genannten drei Sacramente nie wiederholte, so lag er in nichts Anderem, als daß man von jeher der Ueberzeugung war, daß diese Sacramente einen unauslöschlichen Charakter verleihen. Der Beweis hievon kann doppelt geführt werden, a) indirect. Die Wiederholung der übrigen Sacramente hat darin ihren Grund, daß sie, weil sie cum obice empfangen wurden, ihre Wirkung gar nicht hervorbrachten, oder weil dieselbe durch das nachherige Verhalten des Menschen wieder verloren ging. Wäre man nun der Ansicht gewesen, daß die Taufe, Firmung und Ordination außer der heiligmachenden Gnade, die wegen des Verhaltens des Menschen gar nicht eintreten oder wieder verloren gehen kann, nicht noch eine weitere von dem menschlichen Verhalten unabhängige Wirkung hervorbringen, so hätte man diese Sacramente ebenso für wiederholbar halten müssen als die übrigen, oder wenn jene nicht, so auch diese nicht. Hätte man aber z. B. bei der Taufe den Grund der Nichtwiederholbarkeit nicht in einem character indelebilis, den sie verleiht, sondern, wie man schon sagte, darin gefunden, daß die Taufe auf den Tod Christi geschehe, der nicht wiederholt werde, so hätte man auch die Eucharistie zu den nicht wiederholbaren Sacramenten zählen müssen, da auch sie an den Tod Christi erinnert (1 Cor. 11, 26); b) direct. Ganz ähnlich wie auf der Synode zu Trient begründete man die Nichtwiederholbarkeit der Taufe, Firmung und Ordination schon in der alten Zeit durch Hinweisung auf den unaustilgbaren Charakter, den sie verleihen. Hieher gehören besonders die Ausführungen des hl. Augustin gegen die Donatisten, in denen er, während die anderen Väter nach dem Vorgange der Schrift nur von einer obsignatio oder einem signaculum vel sigillum sprechen, das verliehen wird, zuerst auch den Ausdruck „character" gebraucht, und in denen er als Grund von der Nichtwiederholbarkeit der Taufe, Firmung und Ordination ausdrücklich einen unauslöschlichen Charakter bezeichnet, den diese Sacramente in dem Empfange bewirken. Man hat zwar die einschlägigen Aussprüche Augustins schon zu entkräften gesucht, indem man sagte: Augustin verstehe unter diesem Charakter etwas Anderes als die jetzige Lehre der Kirche; nach ihm bestehe er nicht in etwas Innerem, sondern in dem Sacramente als äußerem Gebrauche oder äußerer Handlung, weßhalb er sage: characterem

agnosci exterius et agnitum approbari; an einem andern Orte aber setze er den Charakter der Taufe in die Anrufung von Vater, Sohn und Geist über den Täufling. Attendo fidem in nomine patris et filii et spiritus sancti, iste est character imperatoris mei; de isto charactere militibus suis, ut imprimerent iis, quos congregabant castris suis, praecepit dicens: ite baptizate gentes in nomine p. et f. et sp. s. Allein wenn Augustin mit Bezug auf die Taufe wiederholt sagt: baptizandis characterem infigi, imprimi, haerere, numquam violari, portari (an forte minus haerent sacramenta christiana quam corporalis haec nota militaris? cum videamus nec apostatas carere baptismate quibus utique per poenitentiam redeuntibus non restituitur et ideo amitti non posse judicatur.); oder wenn er lehrt, daß die Taufe auch in den Bösen bleibe aber zum Verderben, daß der Charakter derselben auch dem Apostaten und Häretiker anhafte, weßhalb bei seiner Rückkehr zwar der Irrthum zu verbessern, aber der Charakter anzuerkennen sei (Tene quod accepisti, non mutatur sed agnoscitur. Character est regis mei, non ero sacrilegus; corrigo desertorem, non immuto characterem); so kann Augustin bei dem Charakter, von dem er spricht, nicht an das Sacrament als äußere Handlung, die nur etwas Vorübergehendes ist und nicht haften bleibt, und noch viel weniger an die innere Gnadenwirkung oder an die heiligmachende Gnade gedacht haben, die er von dem Charakter ausdrücklich unterscheidet und durch die Häresie oder Apostasie verloren gehen läßt. Wenn Augustin sagt, daß der Charakter äußerlich erkannt werde, so wird er von ihm nicht insofern als äußerlich erkennbar bezeichnet, als ob er in etwas Aeußerem bestände, sondern nur weil er durch die äußere sacramentalische Handlung in's Dasein tritt und sein Dasein so aus dem Vollzug der äußeren Handlung erkannt werden muß. Wenn er aber die Anrufung der Trinität über den Täufling als den Charakter der Taufe bezeichnet, so geschieht es gleichfalls nicht deßhalb, als ob sie selbst dieser Charakter wäre, sondern nur weil sie ihn verleiht, ähnlich wie der Siegelstock, der zwar das Bild in das Wachs abdrückt, das diesem eingedrückte Bild aber nicht selbst ist. In ähnlicher Weise wie bei Augustin und den Vätern der alten Kirche tritt uns die Lehre von dem character indelebilis auch in dem Mittelalter entgegen, so besonders in dem Decret Innocenz III. Majores, wo der Charakter sowohl von der heiligmachenden Gnade (res sacramenti), als auch von dem Sacramente als äußerer Handlung (operatio sacramentalis) unterschieden und gelehrt wird, daß jene, die heuchlerisch zur Taufe hinzutreten, zwar den Charakter, nicht aber die res sacramenti empfangen und daß das Sacrament (operatio sacramentalis) nur da den Charakter eindrücke, wo es den Riegel eines entgegengesetzten Willens nicht vorfinde. Wenn einzelne Scholastiker wie z. B. Scotus behaupteten, der Charakter, den die nicht wiederholbaren Sacramente verleihen, könne weder aus der Schrift noch aus den Vätern oder aus den schriftlichen Quellen der Tradition bewiesen, sondern müsse auf die Auctorität der Kirche hin angenommen werden, so wollten sie die Existenz dieses Charakters damit nicht in Abrede ziehen, sondern sie waren nur in Betreff der Art, ihn als eine positive Lehre nachzuweisen, einer anderen und, wie aus dem aus Augustin Angeführten erhellt, irrthümlichen Ansicht. — Daß nun überhaupt einige Sacramente und zwar gerade die Taufe, Firmung und Ordination und nur diese in Folge der von Gott getroffenen Anordnung und laut der positiven Lehre einen character indelebilis verleihen, suchen die Theologen dadurch vor der Vernunft zu rechtfertigen und verständlich zu machen, daß sie bemerken: geschehe es schon auf dem Boden des bürgerlichen Lebens, daß jene, die zu etwas Besonderem, zu Richtern, Herrschern oder Kriegern berufen sind, von den übrigen irgendwie ausgezeichnet werden, so stehe nichts im Wege, daß das, was im Kreise des weltlichen Lebens üblich ist, auch auf dem Gebiete des übernatürlichen Lebens seine Anwendung habe und daß analog mit den körperlichen Abzeichen, die dort für einen weltlichen Beruf ertheilt werden, hier der Seele ein geistiges Gepräge ertheilt werde, das um so erhabener und dauernder sein werde, als die Seele der Vergänglichkeit weniger

unterworfen sei denn das Körperliche und als der Beruf der Seele zum Antheil an Christus und seinen Gütern ein ewiger und unverwüstlicher sei. In ganz besonderer Weise werde nun aber der Mensch in den 3 nichtwiederholbaren Sacramenten zum Dienste Gottes berufen, und mit Vollmachten und Rechten im Reiche Gottes ausgerüstet, in der Taufe mit dem Anrecht zum Empfang aller übrigen Sacramente, in der Firmung mit der Befähigung eines Streiters Christi und in der Ordination mit der Befugniß, die Sacramente zu spenden; in der Taufe werde er zu einem Gliede und Bürger im Reiche Gottes, in der Firmung zu einem Krieger Christi und in der Ordination zu einem Diener der Kirche erhoben und zwar per modum consecrationis; was aber per modum consecrationis zu etwas eingeweiht werde, dem verbleibe seine Bestimmung, so lange es bestehe, „was einmal geweiht ist, soll dem Herrn hochheilig sein“ (Levit. 27, 28). Außerdem berufen sie sich auf die Analogie des natürlichen Lebens. Wie der Mensch, sagen sie, nur einmal zu diesem zeitlichen Leben geboren wird und nur einmal zur männlichen Reife gelangt und wie das durch die Geburt erlangte leibliche Leben und die männliche Reife, wo sie einmal eingetreten sind, nie mehr ganz rückgängig gemacht und ganz von Neuem gesetzt werden können, während das Bedürfniß nach Nahrung immer wiederkehrt und Krankheiten und Anfälle des Todes das natürliche Leben zum Oefteren bedrohen können, so können auch die Wiedergeburt und das männliche Alter in Christo, wo sie einmal eingetreten, nicht mehr ganz schwinden, wohl aber die Wirkungen der übrigen Sacramente, die den Menschen nicht auf eine eigenthümliche Weise zum Dienste Gottes weihen, sondern die wie die Buße und letzte Oelung nur für besondere Zufälle geordnet sind, oder wie die Eucharistie als die Krone und Blüthe der Sacramente sich verhalten. — Anerkennen die katholischen Theologen die Existenz des Charakters, den die nicht wiederholbaren Sacramente verleihen, auf übereinstimmende Weise, so weichen sie dagegen in der näheren Bestimmung seines Wesens von einander ab. Nach dem Einen besonders nach Durandus wäre der unauslöschliche Charakter nur etwas Imaginäres, Putatives, durch die Verleihung des Charakters ginge an dem Empfänger des Sacramentes so wenig eine Aenderung vor sich und es würde dadurch so wenig etwas Wirkliches an ihm gesetzt, als eine Münze, der der Fürst einen beliebigen Werth beilegt, oder als ein Richter oder Beamter, den er durch seinen bloßen Befehl ernennt, dadurch eine wirkliche Veränderung an sich selbst erfahre. Fassen nun die meisten Theologen im Gegensatz hievon nach dem Vorgang des hl. Thomas den Charakter als eine geistige Eigenschaft, die der Seele wirklich verliehen wird, gleichsam als ein physisches Gepräge derselben, so sind auch sie in den näheren Bestimmungen nicht einig. Im Allgemeinen läßt sich das Wesen desselben in positiver Beziehung dahin angeben, daß er ein unauslöschliches Zeichen der Seele ist, durch das jene, die die betreffenden Sacramente empfangen haben, fähig gemacht werden, die andern Gnadenmittel in der Kirche zu empfangen oder zu spenden und durch sie von allen Anderen bleibend unterschieden werden, in negativer Beziehung aber dahin, daß er sich von der heiligmachenden Gnade und allem, was in das moralische Gebiet fällt, wesentlich unterscheidet, weßhalb der Charakter zu Stande kommen kann, wo das Sacrament sonst auch keine Wirkung hat, und andererseits zurückbleibt, wenn alle andern Wirkungen verloren gehen. Indeß darf der character indelebilis, den die nicht wiederholbaren Sacramente verleihen, von der heiligmachenden Gnade nicht gänzlich getrennt werden. Da es nicht wohl denkbar ist, daß derjenige, der ein nichtwiederholbares Sacrament ohne Disposition empfangen hat, auf immer der Gnade desselben beraubt bleiben soll, auch selbst wenn er das Hinderniß derselben nachher entfernt, so sind die meisten Theologen nach dem Vorgange von Thomas der Ansicht, daß, wenn die Sacramente, die nicht wiederholt werden können, mit einem obex empfangen werden, nachher wieder aufleben (reviviscere) und die Gnade verleihen, wenn der obex entfernt wird. Quando aliquis, sagt Thomas in Betreff der Taufe

unter Berufung auf ähnliche Aeußerungen Augustins, baptizatur, accipit characterem quasi formam et consequitur proprium effectum, qui est gratia remittens omnia peccata. Impeditur autem quandoque per fictionem. Unde oportet, quod remota ea per poenitentiam baptismus statim consequatur suum effectum. Derselbe Grund, der für das Aufleben der nicht wiederholbaren Sacramente spricht, legt eine ähnliche Annahme auch in Betreff des Ehesacramentes, das zu Lebzeiten der beiden Theile nicht wiederholt werden kann, und des Sacramentes der letzten Oelung, das in einer Krankheit nur einmal empfangen werden kann, nahe. Daher viele Theologen auch ein Wiederaufleben dieser Sacramente lehren und ein solches nur in Betreff der Buße und Eucharistie in Abrede ziehen (Migne, curs. theol. complet XXI. p. 98). Was den Charakter der Taufe, Firmung und Ordination im Einzelnen betrifft, so gibt man den Unterschied gewöhnlich dahin an: in baptismo datur character civitatis seu familiae Christi, in confirmatione character militiae christianae, in ordine vero character potestatis seu ministerii ecclesiastici. Obgleich es nicht unrichtig ist, was man einwendet, daß der Mensch schon in der Taufe in die militia christiana, in den Kampf gegen die Welt und den Teufel eingeschrieben werde, so fällt der Charakter der Taufe mit dem der Firmung doch nicht in Eins zusammen. Während nämlich der in der Taufe ertheilte Charakter nur das allgemeine christliche Gepräge der Seele bildet, vermöge dessen es die Berechtigung und Befähigung zum Empfange aller besonderen Qualitäten und Güter der Christlichkeit in sich trägt, so ist der Charakter der Firmung specieller Natur. Empfängt der Täufling die christliche Bürgerschaft und den christlichen Wehrstand lediglich in der Richtung auf seine Person und sein Heil, so verleiht dagegen die Firmung jene Gnade, durch die der Einzelne die Feinde des Glaubens nicht bloß insoweit bekämpfen soll als sie seine Feinde, sondern und zwar in erster Linie auch insofern als sie die Feinde seiner Mitgläubigen sind. Daß die Firmung den Menschen befähige, zunächst in und für das Ganze, oder für die Gemeinschaft, der man angehört und nur mittelbar dadurch auch für sich selbst zu wirken, erhellt besonders aus den außerordentlichen Gaben, die die Händeauflegung in der apostolischen Zeit verlieh, aus den gratiae gratis datae, wie der Sprachengabe, der Gabe der Prophetie. — Erfordernisse zur Gültigkeit und Fruchtbarkeit der Sacramente. 1) Beobachtung der wesentlichen Materie und Form eines Sacramentes. Diese Beobachtung ist zur Gültigkeit der Sacramente so nothwendig, daß es ein tautologischer Satz ist, zu sagen, daß, wenn Materie und Form, soweit sie das Wesen des Sacramentes berühren, nicht vorhanden sind, das Sacrament selbst nicht vorhanden sei. Hiebei ist aber zu bemerken, daß nicht alles, was die Kirche bei der Spendung der Sacramente in Bezug auf Materie und Form vorschreibt, in gleicher Weise zur Gültigkeit dieser Spendung nothwendig ist. Deßhalb machen auch nicht alle Veränderungen oder Unterlassungen, die die Materie und Form betreffen, die Spendung der Sacramente ungültig oder unwirksam, es gilt dieses vielmehr nur von den Veränderungen und Unterlassungen, durch die das Wesen von Materie und Form alterirt wird. So ist z. B. zur Gültigkeit der Taufe unter allen Umständen Wasser als Materie nothwendig, jede andere Materie macht die Handlung der Taufe ungültig; dagegen ist es in Bezug auf die Gültigkeit gleichgültig, ob das Wasser gesegnet sei oder nicht. In Beziehung auf die Form aber kommt es nur darauf an, daß der Sinn der vorgeschriebenen Worte beibehalten werde. Während daher eine Taufe, die nicht unter Anrufung des dreieinigen Gottes geschehen würde, ungültig wäre, so ist es in Bezug auf die Gültigkeit des Sacramentes gleichgültig, in welcher Sprache die Taufformel gesprochen werde, obgleich es dem Diener der Kirche nicht erlaubt ist, eigenmächtig die Sprache zu ändern. Es ist ferner an sich gleichgültig, ob statt baptizo die dasselbe besagenden Ausdrücke abluo oder tingo gebraucht werden. Ja selbst eine aus Unkunde der Sprache oder durch mangelhafte Organe verursachte Verstümmelung der Form hebt das Sacrament nach vorhandenen

kirchlichen Entscheidungen nicht auf. So erklärte es Papst Zacharias für eine gültige Taufe, als unwissende Geistliche im achten Jahrhundert mit der Formel tauften: ego te baptizo in nomine patria et filia et spirita sancta und verbot die Wiederholung des Sacramentes, weil hier nur eine Verstümmelung der Form vorliege, nicht aber die Absicht, einen Irrthum einzuführen. Noch weniger als von diesen und ähnlichen Materie und Form betreffenden Aenderungen hängt die Gültigkeit der Sacramente von der Beachtung der Ceremonien ab, die die Kirche zu einer höheren Feier derselben und zur Vermehrung der Andacht bei ihrem Empfange angeordnet hat (Trid. Sess. 23. cap. 2). Denn wenngleich kein Geistlicher die hergebrachten und von der Kirche approbirten Gebräuche bei der feierlichen Administration der Sacramente hinweglassen oder mit andern vertauschen darf (Sess. 7. can. 13), so ist das Sacrament doch auch ohne sie gültig und wirksam. — Zerfällt das Sacrament, als ein äußeres Zeichen oder als Sache betrachtet, in Materie und Form, so besteht dasselbe auch als Handlung aufgefaßt aus zwei Momenten, aus der Action des Ministers und der Reception des Suscipienten. Nur wenn diese zwei Momente und zwar in Bezug auf einander vorhanden sind, kann von einem Sacramente die Rede sein. Da weiterhin zwischen einer bloß gültigen und einer erlaubten und frommen Spendung sowie zwischen einem bloß gültigen und einem fruchtbaren Empfang der Sacramente zu unterscheiden ist, so fragt es sich, was wird einerseits von Seite des Ministers zu einer gültigen und was zu einer erlaubten und frommen Spendung, andererseits von Seite des Suscipienten zu einem gültigen und was zu einem fruchtbaren Empfang erfordert. — 2) Erfordernisse von Seite des Ministers. a) Zu einer bloß gültigen Spendung wird von Seite des Ministers weder der rechte Glaube noch der Stand der Gnade erfordert, so daß sowohl Häretiker und Schismatiker, wenn sie nur die wesentliche Form und Materie einhalten, als auch schlechte Diener der Kirche oder solche, die sich im Zustande der Todsünde befinden, die Sacramente gültig spenden können. Was den erstern Punct, den orthodoxen Glauben betrifft, so hat sich die Kirche über dessen Nichtnothwendigkeit zur Gültigkeit der Sacramentsspendung nur in Bezug auf die Taufe ausdrücklich ausgesprochen (s. d. Art. Ketzertaufstreit). Es fragt sich, ob dasselbe auch von den übrigen Sacramenten gelte, insbesondere ob jene Sacramente, deren Spendung nur Clerikern zusteht, auch von excommunicirten und abgefallenen Bischöfen und Priestern und zwar nicht bloß in der ersten, sondern auch in den folgenden Generationen gültig ertheilt werden können. In Betreff der Eucharistie unterliegt es nach dem Urtheil der meisten Theologen keinem Zweifel, daß derjenige, der rechtmäßig ordinirt ist, und die wesentliche Form und Materie einhält, gültig consecrirt, wenn er auch außerhalb der Gemeinschaft der Kirche steht. In Bezug auf das Sacrament der Firmung herrscht unter den Theologen Uneinigkeit der Ansichten. Von dem Satze ausgehend, was von einem Sacramente gilt, gilt auch von den andern, behauptet die Mehrzahl der Theologen: aus denselben Gründen, die für die Gültigkeit der von Häretikern ertheilten Taufe geltend gemacht werden, komme auch der Firmung, die von außerhalb der Kirche stehenden Bischöfen ertheilt worden sei, Gültigkeit zu; deßhalb könne auch die manuum impositio, die die alte Kirche den von Ketzern Getauften bei ihrem Rücktritt ertheilt habe, nicht von der Händeauflegung der Firmung, sondern nur von einer Händeauflegung zur Buße verstanden werden, wie es denn auch aus Aeußerungen von jener Zeit z. B. aus den Worten Papst Stephans: nihil innovetur nisi quod traditum est ut illi manus imponatur in poenitentiam, deutlich hervorgehe, daß diese Händeauflegung nur als Bußact vorgenommen worden sei. Nach den Untersuchungen anderer Theologen dagegen war diese impositio manuum nicht durchgängig ein Bußact, vielmehr unterschied man ihnen zu Folge in der alten Kirche zwischen solchen, die von der Kirche getauft und was damals damit zusammenhing gefirmt worden waren und nun nach ihrem Abfall von der Kirche in diese wieder zurückkehrten — diesen

seien bei ihrem Rücktritt von der Kirche und auch von Cyprian und seinen Anhängern die Hände nur zur Buße aufgelegt worden — und zwischen solchen, die von den Häretikern getauft und gefirmt waren — diesen nun sei bei ihrer Rückkehr wie von Cyprian so auch von der Kirche die Händeauflegung nicht bloß zum Zweck der Buße, sondern auch der Firmung ertheilt worden. Daß Cyprian sowie die Kirche jener Zeit diese letzteren bei der Aufnahme in die Kirche wieder gefirmt habe, ergebe sich aus allen jenen Stellen, in denen Cyprian seinen Gegnern Inconsequenz vorwerfe, daß sie die von den Ketzern Getauften und Gefirmten bei ihrer Rückkehr nur firmen und daß sie den Ketzern, mit der Unfähigkeit zu firmen, nicht auch zugleich die Unfähigkeit zu taufen beilegen, und die von ihnen Getauften nicht wieder taufen. So sage Cyprian: si quis potest extra ecclesiam natus templum Dei fieri, cur non possit super templum et spiritus sanctus infundi? Aehnlich spreche auch Papst Leo den Häretikern die Fähigkeit ab, den hl. Geist zu ertheilen und fordere deßhalb Wiederholung der von ihnen ertheilten Händeauflegung. Per manus impositionem, invocata spiritus sancti virtute, quam ab haereticis accipere non potuerunt, catholicis copulandi sunt. Auf den Grund dieses Resultates ihrer Forschung sind diese Theologen nun der Ansicht, daß die von einem außer der Kirche stehenden Bischofe ertheilte Firmung ungültig und deßhalb wiederholbar sei oder daß wenigstens in den ersten zehn Jahrhunderten eine solche Händeauflegung für ungültig gehalten und deßhalb wiederholt worden sei (Mattes, Tübinger Quartalschrift 1849). In Betreff der Gültigkeit der von außerkirchlichen Bischöfen ertheilten Ordination siehe d. Art. Reordination und Hochkirche. — Was den zweiten Punct, den Stand der Gnade oder die Moralität des Ministers anlangt, so waren es in der alten Zeit die Donatisten, die die Gültigkeit der Sacramentsspendung, insbesondere die Gültigkeit der Ordination und Taufe hievon abhängig machten und dadurch die Kirche auf der Synode von Arles zu der Bestimmung veranlaßten: eine Weihe, die ein Traditor ertheilt, kann nicht beanstandet werden, wenn nur der Geweihte selbst die nöthigen Erforderniße hat can. 13 (s. d. Art. Donatisten). Im Mittelalter wurde jene irrthümliche Lehre von den Waldensern, Apostolici (Bernh. serm. 66. in cant. c. 11) und von Wicleff erneuert. Von letzterem verwarf das Concil von Constanz folgenden Satz: si episcopus vel sacerdos existat in peccato mortali, non ordinat, non conficit, non consecrat, non baptizat Sess. 45. conf. Trid. Sess. 7. c. 12 de sacr. in genere. Desselben Irrthums wurde auch Hus beschuldigt (s. d. A. Hus und Wicleff). Gegen diese rigorose Forderung sprechen im Allgemeinen dieselben Gründe, die für die Gültigkeit der Ketzertaufe und gegen die Nothwendigkeit der Orthodoxie des Ministers geltend gemacht wurden (s. d. Art. Ketzertaufstreit). Der eigentliche Spender der Sacramente, der ihnen ihre Wirksamkeit verleiht, ist Christus (Joh. 1, 33). Aehnlich wie das Wachsthum der Pflanze zuletzt nicht von dem Pflanzenden, sondern von der Kraft des Samens, von der Güte des Erdreiches und von der Witterung des Himmels herrührt, so gibt auch Christus in den Sacramenten das Wachsthum und Gedeihen, während der Minister bloß pflanzt und begießt oder nur als instrumentale Ursache sich verhält. Gleichwie nun für die Fruchtbarkeit und das Wachsthum der Pflanze nicht auch die anderweitige sittliche Beschaffenheit des Pflanzenden, sondern nur dieses in Betracht kommt, daß er das, was dem Pflanzenden obliegt, vollziehe, in ähnlicher Weise ist auch die Wirksamkeit der Sacramente durch den Minister nur insoweit bedingt, als er als instrumentale Ursache das Aeußere der sacramentalen Handlung in Vollzug setzen muß, während sie von seiner anderweitigen sittlichen Beschaffenheit unabhängig ist (Thom. Sum. III. qu. 64. art. 3. in corp.). Würde die Kraft und Würdigkeit der Sacramente von der Würdigkeit des Ministers abhängen, so würden wir durch die Sacramente in dem Maß mehr oder weniger gerechtfertigt, als es der Minister selbst mehr oder weniger ist und eine unausbleibliche Folge auf Seite des Empfängers wäre theils peinigende Unruhe und Ungewißheit, da der sittliche Zustand

des Spenders nie völlig bekannt sein kann, theils Gleichgültigkeit, da das Maß der Rechtfertigung so nicht bloß durch das Maß des eigenen Glaubens und der eigenen sittlichen Anstrengung, sondern auch durch den Glauben und die Würdigkeit des Ministers bedingt wäre und deßhalb der Eifer des Empfängers immer in Gefahr schwebte, durch mangelnde oder geringe Würdigkeit des Spenders um seine Frucht gebracht zu werden. — In positiver Beziehung ist zur gültigen Verwaltung der Sacramente von Seite des Spenders nothwendig, einmal daß er durch die Ordination die dazu erforderliche Befähigung und Vollmacht erlangt habe. Neben dem allgemeinen Priesterthum aller Gläubigen, von dem der Apostel Petrus spricht 1 Pet. 2, 5. conf. Offb. 1, 6. 5, 10 und das ebenso, wie das allgemeine Königthum, von dem an derselben Stelle die Rede ist, theils bloß uneigentlich theils in dem weiteren Sinne verstanden werden muß, in welchem auch diejenigen Priester genannt werden, die Gott geistige Opfer, Gebete nämlich und gute Werke darbringen, lehrt die katholische Kirche noch ein besonderes Priesterthum, dessen Gliedern wie die Predigt des Evangeliums, so insbesondere die Spendung der Sacramente eigens zusteht. Die Lehre Luthers, nach der alle Christen vermöge der Taufe das Recht und die Fähigkeit des sacramentalen Ministeriums besitzen und davon nur deßhalb nicht gleichmäßig, sondern erst nach gesetzlicher Berufung Gebrauch machen, damit keine Unordnung entstehe, hat die Kirche verworfen (Trid. Sess. 14. cap. 6. can. 3 und 10. Sess. 23. can. 1), wie sie denn auch mit der hl. Schrift unläugbar im Widerspruch steht (Heb. 5, 4. Ephes. 4, 11—12. 1 Cor. 12, 7 f.) (s. d. Art. Klerus). Eine Ausnahme bilden nur das Sacrament der Ehe, dessen Spender nach der allgemeinern Ansicht die Eheleute selbst sind (s. d. Art. Ehe), deßgleichen das Sacrament der Taufe, das nicht nur von Clerikern, sondern auch von Laien, Männern und Frauen, ja nicht bloß von Christen, sondern auch von Nichtchristen, Juden und Heiden gültig gespendet werden kann und im Nothfall gespendet werden darf. Daß die Taufe von den Laien gültig ertheilt werden kann und im Nothfall ertheilt werden soll, war von jeher Lehre und Praxis der Kirche. Alioquin et laicis jus est, sagt Tertullian lib. de baptism. c. 17, nempe conferendi baptismum. Ueber die Frage dagegen, ob auch Nichtchristen, Juden und Heiden gültig taufen können, hatte sich die Kirche zur Zeit Augustins noch nicht ausgesprochen. Deßhalb wagte auch Augustin auf sie keine bestimmte Antwort zu geben, indem er es für das Sicherste hielt, in Betreff solcher Puncte, die nicht auf einem Provincialconcil erörtert, nicht durch ein allgemeines Concil entschieden sind, nicht mit verwegener Meinung hervorzutreten. Indeß verbarg er nicht, daß er, wenn man ihn auf einem Concil nach seiner Meinung fragte, dafür halten würde, alle diejenigen besitzen die wahre Taufe, die dieselbe wo immer und von wem immer, wenn nur mit den evangelischen Worten administrirt, ohne Heuchelei und mit einigem Glauben empfangen haben de bapt. c. Donat. VII. 53 (101—102). Eine ausdrückliche Erklärung, daß auch die Taufe durch Nichtchristen gültig sei, findet sich zum ersten Male bei Papst Nicolaus I. c. 24. D. 4. de consecr. Harduin T. V. p. 383 sq. Dieselbe Lehre wiederholte die Synode von Florenz, näher das Decret Eugens IV. an die Armenier, sowie der römische Katechismus P. II. c. II. qu. 23. Die Zulässigkeit einer Spendung der Taufe im Nothfalle auch durch Laien und Nichtchristen rechtfertigt der römische Katechismus nach dem Vorgange des hl. Thomas Sum. III. qu. 67. art. 5. conf. art. 3 mit der besonderen Nothwendigkeit, den dieses Sacrament für die Erlangung der Seligkeit hat. Die Praxis der Kirche, daß, während andere Sacramente nur von Gliedern der Kirche, näher von Clerikern gespendet werden, die Taufe auch von Nichtchristen ertheilt werden kann, findet außer der besonderen Nothwendigkeit dieses Sacramentes zur Erlangung der Seligkeit seine Rechtfertigung auch in der mit jener Nothwendigkeit zusammenhängenden und sie eigentlich begründenden eigenthümlichen Natur der Taufe. Dieses Sacrament unterscheidet sich von den übrigen Sacramenten dadurch charakteristisch, daß es den außer-

christlichen Menschen in die christliche Heilsanstalt einführen soll. Wie nun jeder Mensch als Glied des adamitischen Geschlechtes die Bestimmung hat, dem neuen Adam, Christo, durch die Wiedergeburt aus Wasser und hl. Geist eingegliedert zu werden, so, kann man sagen, hat Jeder als bloßer Mensch die Fähigkeit, das was er selbst zu empfangen im Stande ist, auch Anderen mitzutheilen (Mattes, Quartalschrift 1849 und 50, Ketzertaufe). — Ein weiteres Erforderniß zur gültigen Spendung der Sacramente ist von Seite des Ministers die intentio id faciendi, quod facit ecclesia, bei der es theils um eine Nachweisung ihrer Nothwendigkeit gegenüber von den Reformatoren, theils um eine nähere Bestimmung ihrer Beschaffenheit, in Betreff derer die katholischen Theologen unter einander uneinig sind, sich handelt. Faßten die Reformatoren die Sacramente nicht als eigentliche Gnadenmittel, sondern nur als solche Zeichen und Handlungen, die dem Menschen die göttlichen Verheißungen versinnlichen und bekräftigen und die nur mittelbar, bloß durch Belebung und Stärkung des Glaubens zur Rechtfertigung beitragen; setzten sie die Sacramente in die Classe der bloßen Symbole, die, so sie nur vorhanden sind, unabhängig von der Intention dessen, der sie in Anwendung bringt, durch sich selbst auf das in ihnen Symbolisirte hinweisen; so folgte hieraus von selbst, was die Reformatoren behaupteten, daß nämlich die Sacramente ihren Zweck erreichen können, wenn sie nur überhaupt in Vollzug gesetzt werden, es möge dieses geschehen von wem und wie es wolle, ob ernsthaft oder im Scherz, ob mit dieser oder jener Intention, ob mit einer oder keiner Intention. Gleichwie, sagt Chemnitz von dieser Anschauung aus nicht unrichtig, das Wort des Evangeliums nicht aufhöre zu sein, was es sei und dem zur Seligkeit gereiche, der es höre, es möge von wem immer und in welcher Absicht immer gepredigt werden, obwohl zuzugeben sei, daß es diesen Zweck sicherer erreichen werde, wenn es ernsthaft und von einem gläubigen Diener gepredigt werde: ähnlich hören auch die Sacramente nicht auf, demjenigen, der sie empfängt, die göttlichen Verheißungen zu versinnlichen und zu bekräftigen und so seinen Glauben zu stärken, wenn sie auch von dem Minister ohne eine Intention oder mit einer verkehrten sei es inneren oder äußeren Intention gespendet werden, obschon auch hier nicht zu verkennen sei, daß die Sacramente desto mehr von Erfolg begleitet sein werden, wenn sie der Minister nicht bloß mit äußerer Würde und ernsthaft vollziehe, sondern auch seinen eigenen Glauben und die Absicht, eine hl. Handlung zu vollbringen, unzweideutig an den Tag lege. Nach katholischer Auffassung sind die Sacramente im Unterschied von bloßen Symbolen zugleich auch wirksame Zeichen, die das, was sie anzeigen, ex opere operato bewirken, ohne indeß damit mit natürlichen Mitteln in Eins zusammenzufallen, denen die wirksame Kraft, wie sie eine natürliche ist, auch von Natur ohne Vermittlung eines menschlichen Willens einwohnt und die deßhalb wie z. B. Arzneien ihre Wirkung hervorbringen, wenn sie nur gebraucht werden, von wem und in welcher Absicht sie auch dargereicht werden. Wie die in den Sacramenten wirkende Kraft selbst nicht physischer, sondern geistiger oder moralischer Natur ist, so wohnt sie denselben auch nicht von selbst oder physisch ein; indem sich die äußeren Handlungen der Sacramente vielmehr zu ihrem Endzwecke zunächst indifferent verhalten, empfangen sie ihre wesentliche Bedeutung und Wirksamkeit nur durch Dazwischenkunft eines Willens. Dieser Wille ist in letzter Instanz der Wille Christi, der die Sacramente eingesetzt und sie dadurch zu Trägern seiner Gnade gemacht hat, weiterhin der Wille der Kirche, die sich die Sacramente als Institutionen des Herrn angeeignet hat und sie als solche vollzogen wissen will, in nächster Beziehung aber der Wille der Minister, die eigens berufen sind, die Sacramente im Namen Christi und der Kirche somit nicht als profane, sondern als von Christus geordnete und von der Kirche gewollte Handlungen, oder mit andern Worten, als Handlungen Christi und der Kirche freithätig in Vollzug zu setzen (1 Cor. 4, 1. Joh. 20, 23. Matth. 28, 19. Luc. 22, 19). Fehlt dem Minister der Wille, das zu thun, was die Kirche als

Anordnung Christi thut, wird die sacramentalische Handlung vielmehr im Scherz oder nachbildlich nach Art eines Schauspiels oder bei mangelndem Bewußtsein vollzogen, so ist die Handlung nicht als eine sacramentalische, sondern als eine rein physische vorhanden, die sich zu der übernatürlichen Gnadenwirksamkeit Christi indifferent verhält. Daher verwarf Leo X. den Satz Luthers: si sacerdos non serio sed joco absolveret, si tamen credat poenitens, se esse absolutum, verissime est absolutus. Ganz ähnlich wies auch die Synode von Trient diese (Sess. 14. de poen. can. 9. cap. 6), sowie die weitere Behauptung zurück, daß zur Gültigkeit der Sacramente von Seite des Ministers nicht wenigstens die Intention erfordert werde, das zu thun, was die Kirche thut (Sess. 7. de sacr. in gen. can. 11). Schon früher hatte Eugen IV. in dem Decrete an die Armenier die das Sacrament constituirenden Momente dahin angegeben: sacramenta tribus perficiuntur, videlicet rebus tanquam materia, verbis tanquam forma, et persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit ecclesia. — Wie muß nun diese von Seite des Ministers erforderliche Intention näherhin beschaffen sein? Was den modus derselben anlangt, so ist nach der übereinstimmenden Lehre der Theologen eine actuale Intention wünschenswerth, eine virtuale ausreichend, eine bloß habituale dagegen ungenügend. Das Letztere leuchtet von selbst ein. Soll die Spendung eines Sacramentes nicht bloß eine actio hominis, sondern eine actio humana, eine freithätige Handlung sein (Joh. 20, 23), so ist zu derselben mehr erforderlich als eine nur habituale Intention, die auf die Handlung selbst nicht einwirkt, sondern bloß in einer Fähigkeit besteht, vermöge der eine Handlung auch im bewußtlosen, betäubten oder schlafenden Zustand vollzogen werden kann. In Betreff der actualen und virtualen Intention bemerkt der hl. Thomas treffend: dicendum, quod licet ille qui aliud cogitat, non habeat actualem intentionem, habet tamen habitualem, quae sufficit ad perfectionem sacramenti: puta cum sacerdos accedens ad baptizandum intendit facere circa baptizandum quod facit ecclesia. Unde si postea in ipso exercitio actus cogitatio ejus ad alia rapiatur, ex virtute primae intentionis perficitur sacramentum. Quamvis studiose curare debeat sacramenti minister, ut etiam actualem intentionem adhibeat, sed hoc non totaliter est positum in hominis potestate, quia praeter intentionem, cum homo multum vult intendere, incipit alia cogitare. Sum. III. qu. 64. art. 8. ad 3). Es erhellt aus den Worten der Stelle von selbst, daß Thomas unter der habitualen Intention, von der er redet, nichts anderes versteht, als was jetzt, nachdem seit Scotus die dreigliederige Eintheilung der Intention in eine actuale, virtuale und habituale üblich ist, virtuale Intention genannt wird. Gehen wir zu dem Objecte der von Seite des Ministers erforderlichen Intention fort, so braucht der Minister nicht nothwendig die Absicht zu haben, durch die sacramentalische Handlung diese oder jene, oder überhaupt eine Gnadenwirkung hervorzubringen, auch ist nicht nothwendig, daß er die sacramentalische Handlung auch selbst für eine wirklich sacramentalische halte, oder daß er bei der Kirche, in deren Namen er die Handlung vollzieht, an die römisch-katholische Kirche denke. Wird die sacramentalische Handlung nur überhaupt als Handlung Christi und der Kirche und unter Beobachtung der wesentlichen Form und Materie verrichtet, so spendet auch derjenige ein Sacrament, der für seine Person an den sacramentalen Charakter und an die Wirkungen der Handlung nicht glaubt und bei der Kirche, in deren Namen er handelt, entweder nur überhaupt an die Gesellschaft der Christen denkt, oder über die wahre Kirche geradezu im Irrthum ist, indem er z. B. die lutherische oder calvinische für dieselbe hält. Das Gesagte erhellt einmal schon aus den Worten der oben angeführten kirchlichen Entscheidung, in der es nicht heißt: intentio faciendi, quod intendit ecclesia, sondern allgemein: quod facit ecclesia; auch heißt es einfach: ecclesia, nicht ecclesia romana. Sodann hielt die Kirche die Taufe der Pelagianer für gültig, obgleich diese, da sie die Erbsünde läugneten, eine Aufhebung derselben durch die Taufe nicht beabsichtigen konnten, und auch jetzt noch

dürfen z. B. die Taufen der Calvinisten, wenn im Uebrigen die wesentliche Materie und Form eingehalten ist, nach ausdrücklichen Erklärungen französischer Concilien (Rouen 1581, Rheims 1583) aus dem Grunde einer verkehrten oder mangelhaften Intention des Ministers nicht beanstandet werden, obgleich bekannt ist, daß die Calvinisten die Verleihung der heiligmachenden Gnade und die Bewirkung eines unauslöschlichen Charakters durch die Taufe in Abrede ziehen und sie deßhalb bei der Spendung derselben auch nicht intendiren können. Deßgleichen wird nach deutlichen Aussprüchen der Kirche auch von Ungläubigen, Heiden und Juden, wenn sie sonst die äußere Handlung auf die gehörige Weise und als eine unter den Christen übliche vollziehen, die Taufe wirklich gespendet, wenn sie auch diese Handlung für ihre Person für kein Sacrament, sondern für einen abergläubischen Ritus halten. Ist die sacramentalische Handlung, so wie sie von Christus eingesetzt und von der Kirche angeordnet ist, einmal ernsthaft und als eine unter den Christen übliche Handlung vollzogen, so läßt Christus, der zu den von ihm verordneten Zeichen mit unverbrüchlicher Treue steht, die Gnadenwirkung unabhängig von dem Willen des Ministers eintreten und dieser kann dieselbe durch eine widerstrebende Intention so wenig verhindern, als derjenige, der in brennbare Stoffe Feuer geworfen hat, dadurch, daß er bei sich spricht, ich will, daß es nicht brenne, das Brennen vereiteln kann. Medicamentum a natura habet vim sanandi; at ritus externus non est ex se determinatus ad esse sacramentale, sed debet ad id determinari per intentionem ministri; semel vero determinatus et perfectus tunc adinstar medicamenti sanat independenter ab ulteriori intentione ministri. Würde die Gültigkeit und Wirksamkeit der Sacramente davon abhängen, daß der Minister selbst an die Wirkungen derselben glaube und sie hervorzubringen innerlich beabsichtige, so könnte in gar keinem Falle mit voller Gewißheit gesagt werden, ob ein Sacrament gültig ertheilt sei oder nicht. Der Gläubige würde in dem besten Falle nur eine moralische, in den meisten eine ganz schwankende und in manchen so gut wie gar keine Gewißheit haben von der Gültigkeit des empfangenen Sacramentes. Um dem Empfänger in dieser Beziehung allen Zweifel und alle Angst zu benehmen, sahen deßhalb auch diejenigen, die die Gültigkeit des Sacramentes von der persönlichen An- und Absicht des Ministers abhängig machten und deßhalb von ihm eine mentale Intention forderten (Thom. Sum. III. qu. 64. art. 8. ad 2) sich zu der Einräumung genöthigt, daß, wo der Minister für sich glaube, daß es mit dem Sacramente nichts sei, die mangelnde Absicht des Ministers bei den Kindern durch Christus, bei den Erwachsenen aber durch den Glauben und die Andacht des Empfängers (eod. loc.) oder durch den Glauben der Kirche, in deren Namen der Minister handle und von der es ihm nicht unbekannt sein könne, daß sie durch diese sacramentalischen Handlungen besondere Wirkungen hervorbringen wolle (art. 9. ad 1) ergänzt werde. Dadurch läuft aber diese Ansicht mit der andern, die mit dem hl. Thomas (art. 8 u. 9) von vornherein oder im Principe zugibt, es sei nicht nothwendig, daß der Minister selbst an die Wirkungen der Sacramente glaube und sie hervorzubringen beabsichtige, im Resultate auf Eins hinaus. Denn wird die mangelnde innere Intention des Ministers durch Christus, oder den Glauben des Empfängers, oder den Glauben der Kirche ergänzt, so ist es in der Wirkung desselben, wie wenn behauptet wird, eine solche persönliche Intention sei zur Gültigkeit des Sacramentes gar nicht nothwendig. — Als Object der Intention des Ministers wird von der Kirche bloß das bezeichnet, „was die Kirche thut", d. h. eben die äußere objective Handlung des Sacramentes, die nach ihren wesentlichen Theilen eine Vorschrift Christi, nach ihrem weitern rituellen Umfang eine Vorschrift der Kirche (Trid. Sess. VII. can. 13) ist, und die, wie sie dem Minister nicht als eine gemeine und gewöhnliche Handlung, auch nicht als eine nachbildliche nach Art eines Schauspieles, sondern als eine heilige, feierliche und ernsthafte vorliegt, so auch von ihm zum wenigsten als eben diese unter den Christen oder in der Kirche übliche und heilig gehaltene Handlung

vollzogen werden muß. Indem nun die katholischen Theologen gegenüber den Reformatoren da, wo durch Worte oder durch die nähern Umstände, unter denen der äußere Ritus eines Sacramentes vollzogen wird, äußerlich kund gegeben wird, daß es an der Absicht fehle, diese Handlung als die in der Kirche übliche und für heilig gehaltene zu setzen, überall mit der Kirche kein Sacrament anerkennen und deßhalb übereinstimmend fordern, daß das Sacrament in der vorgeschriebenen Weise, ernsthaft, überhaupt so vollzogen werden müsse, daß die Umstehenden und besonders der Empfänger nichts anderes als eben nur die kirchliche Handlung vor sich gehen sehen: weichen sie darin von einander ab, daß nach den Einen der äußere ernsthafte Vollzug der sacramentalischen Handlung auch innerlich von der entsprechenden Absicht, diese Handlung nicht als eine profane, sondern als die unter den Christen übliche und für heilig gehaltene zu verrichten, begleitet sein muß, während andere dagegen den äußeren ernsthaften Vollzug der sacramentalischen Handlung für ausreichend halten, wenn auch der Minister im Widerspruch mit dem, was er äußerlich ernsthaft thue, bei sich spreche, ich will damit doch nicht thun, was die Kirche thut, sondern nur eine profane Handlung verrichten. Es ist dieses die unter den Theologen viel besprochene Streitfrage über die intentio interna und externa. Die Intention, die die erstgenannten Theologen fordern, heißt eine „innere", sofern sie außer dem ernsthaften Vollzug der sacramentalischen Handlung als einer zunächst bloß physischen auch auf die höhere nur geistig erfaßbare Seite an ihr geht, wornach sie eine in der Kirche übliche und für heilig gehaltene Handlung ist; die nach der Ansicht der anderen Theologen erforderliche Intention dagegen heißt eine „äußere", nicht als ob der ernsthafte äußere Vollzug der sacramentalischen Handlung hier nicht auch aus dem Inneren oder Willen stammte, weil Niemand, der seiner selbst mächtig ist, etwas äußerlich thun kann, ohne es auch zu wollen, sondern weil der Minister, obgleich er die sacramentalische Handlung äußerlich scheinbar ernsthaft vollzieht, sie doch nur als eine physische und profane Handlung gesetzt wissen will, weßhalb diese Intention auch eine bloß scheinbare Intention genannt werden kann, im Gegensatz zu der ersteren als einer wirklichen und wahrhaften. Die Kirche fordere, bemerken die Vertheidiger der intentio interna, von dem Minister die intentio id quod facit ecclesia non simulandi sed faciendi (Trid. Sess. 7. de sac. in gen. can. 11). Weiterhin werde in dem Decret Eugens IV. ad Armenos außer der Setzung der Materie und Form noch etwas drittes verlangt, nämlich die Intention des Ministers, die somit von der äußeren Setzung der Materie und Form verschieden, mit dieser nicht von selbst gegeben sei und der an sich noch indifferenten und unbestimmten Handlung z. B. der Begießung mit Wasser unter Anrufung der Trinität erst die Bedeutung einer sacramentalischen Handlung verleihe. Endlich sei die gegentheilige Ansicht durch die Censur der Proposition: valet baptismus collatus a ministro qui omnem ritum externum formamque baptizandi observat, intus vero in corde suo apud se resolvit: non intendo facere quod facit ecclesia, von Alexander VIII. als irrthümlich und gewagt abgewiesen worden. Zur Begründung der Zulässigkeit einer bloßen intentio externa dagegen wird geltend gemacht: die bloße Setzung der Materie und Form, wie die Begießung mit Wasser unter Anrufung der Trinität, habe allerdings zunächst nicht nothwendig die Bedeutung einer sacramentalischen Handlung; allein sie erhalte diese ihre bestimmte Bedeutung nicht bloß durch die sogenannte innere Intention des Ministers, sondern auch schon durch den Ort, an dem, durch die Umstände, unter denen, und durch das Begehren des Empfängers, auf das hin sie geschehe. Vollziehe der Minister die sacramentalische Handlung unter den rechten Umständen und in der vorgeschriebenen Weise, so habe er für den Empfänger die Intention, ein Sacrament zu spenden, nicht bloß in den Augen und in dem Urtheil von diesem, der, so lange bei der Handlung nicht Spuren des Gegentheiles an den Tag treten, annehmen müsse, daß der Minister das, was er thue, auch thun wolle, sondern auch in seinen Augen und

in seinem eigenen Urtheile, da er gegenüber von dem Empfänger nicht anders handle, als er handeln würde, wenn er auch die entsprechende innere Intention hätte. Wollte außer dieser allerdings bloß relativen oder ministeriellen Intention, die der Minister gegenüber von dem Empfänger nur in seiner Stellung als Diener der Kirche hat, noch eine innere Absicht gefordert werden, so würde für den Empfänger in Betreff der Gültigkeit des Sacramentes daraus nothwendig Unsicherheit und Unruhe entstehen, da die innere Absicht eines Menschen nur je diesem allein bekannt sei. Deßhalb sei mit dem hl. Thomas anzunehmen, der Minister handle im Namen der ganzen Kirche, deren Diener er sei und in den Worten, die er ausspreche, z. B. ego te baptizo, sei die Intention der Kirche ausgedrückt und diese genüge zur Vollbringung des Sacramentes, wofern nur von Seite des Ministers nicht das Gegentheil äußerlich ausgedrückt werde (Thom. Sum. III. qu. 64. art. 8). Weitläufigere Auseinandersetzungen dieser beiden Ansichten siehe bei Ambrosius Catharinus, de necessaria intentione in perficiendis sacramentis, Juenin, commentarius de sacramentis, Serry, welche die Lehre von der intentio externa vertreten; über die entgegengesetzte Ansicht s. Tournely, cursus theolog. tom. III. und VII. Billuart, Bellarmin. In practischer Beziehung ist noch eine Bestimmung Benedicts XIV. zu erwähnen: si constet, quempiam aut baptismum contulisse aut aliud sacramentum ex iis, quae iterari non possunt, administrasse, omni adhibito externo ritu, sed intentione retenta, aut cum deliberata voluntate non faciendi quod facit ecclesia; urgente quidem necessitate erit sacramentum iterum sub conditione perficiendum. Si tamen res moram patiatur, sedis Apostolicae oraculum erit exquirendum. De Synod. dioec. lib. 8. cap. 4. n. 9. b) Hängt nun aber auch die Gültigkeit der Sacramente nicht von der persönlichen Ueberzeugung, von dem Glauben und der Moralität des Ministers ab, genügt es hiezu von seiner Seite an dem ernsthaften Vollzug der äußeren Handlung, so folgt daraus nicht, daß sich derjenige nicht schwer versündige, der die Sacramente spendet, obgleich er sich des Unglaubens und schwerer Sünden bewußt ist. Soll die Spendung nicht bloß eine gültige, sondern auch für ihn eine erlaubte und fromme sein, so ist von Seite des Ministers wie wahrer Glaube so auch der Stand der Gnade unerläßlich. Mögen sie zusehen, sagt der hl. Augustin, wie sie sich vor Gott verantworten, die das Heilige nicht heilig behandeln. Alle Sacramente schaden denen, die sie unwürdig administriren, deßhalb verlangt das Tridentinum, daß wer sich einer schweren Sünde bewußt ist, ohne vorangegangene Beicht nicht celebrire, es sei denn daß es zur Ablegung derselben an Gelegenheit fehle. Sess. 13. cap. 7. cat. rom. p. 2. cap. 1. qu. 20. Thom. Sum. III. qu. 64. art. 6. — 3) Erforderniſſe von Seite des Empfängers — a) zu einem fruchtbaren Empfange der Sacramente. Soll sich der Mensch in dem Processe der Rechtfertigung nicht rein passiv, sondern mitthätig verhalten, so kann ihm die Gnadenwirkung der Sacramente nur unter der Bedingung zu Theil werden, daß er auf die in den Sacramenten dargebotene Gnade mit eigenem und bewußtem Willen oder persönlich eingeht, oder daß er, wie die Theologen sagen, die intentio habe, id accipiendi quod ab ecclesia datur. Auch leuchtet ein, daß diese von Seite des Suscipienten zu einem fruchtbaren oder würdigen Empfange der Sacramente erforderliche Intention anderer Natur sein müsse als jene, die von dem Spender verlangt wird. Da der Minister bei der Spendung der Sacramente nicht in dem Interesse seiner eigenen Heiligung, sondern nur als Organ der Kirche auftritt, um in ihrem Namen bloß das äußere Vehikel der Gnade in Vollzug zu setzen, so wird auch das Eintreten der sacramentalen Gnadenwirkung durch seinen Glauben und seine sittlich religiöse Beschaffenheit nicht bedingt, es genügt vielmehr von seiner Seite an einer auf die äußere sacramentale Handlung gerichteten Intention oder was dasselbe ist, daran, daß er diese Handlung ernsthaft in der von der Kirche vorgeschriebenen Weise vollziehe. Der Empfänger dagegen tritt für seine Person und für die innere

Heiligung derselben durch die Sacramente auf und es handelt sich bei ihm nicht bloß um einen Vollzug der äußeren Handlung, sondern auch, soll das Sacrament fruchtbar empfangen werden, um das Eintreten der inneren Gnadenwirksamkeit. Wie nun diese Gnadenwirksamkeit selbst, so muß nothwendig auch die auf sie gerichtete Intention des Empfängers moralischer Natur sein und im Allgemeinen aus einer gläubigen und der Sünde ab- und Gott zugewendeten Gesinnung hervorgehen. Daß die Wirksamkeit der Sacramente durch das bewußte und freie Eingehen des Empfängers auf die in ihnen enthaltene Gnade und näherhin durch seine persönliche Ueberzeugung und seinen sittlichen Zustand bedingt sei, lehrt das Tridentinum wiederholt. In der Auseinandersetzung der Lehre von der Rechtfertigung sagt es ausdrücklich, daß die Sündennachlassung und Rechtfertigung durch die freiwillige Aufnahme der Gnade und ihrer Gaben vor sich gehe (Sess. 6. c. 7. conf. c. 6). Wenn sodann die Synode lehrt, daß die Sacramente ex opere operato wirken, so will sie damit nur sagen, daß das, was der Empfänger von seiner Seite thue, sich nicht als die Ursache, sondern nur als die conditio sine qua non der sacramentalen Gnadenwirkung verhalte; jener Satz hat aber keineswegs den Sinn, daß von Seite des Empfängers nichts erforderlich sei, damit ihm die Frucht oder Gnade eines Sacramentes zu Theil werde. Speciell in Bezug auf das Bußsacrament erklärt das Tridentinum die Behauptung für eine Verläumdung, als ob die katholischen Schriftsteller lehrten, dieses Sacrament verleihe die Gnade, auch wenn keine gute Willensbewegung, kein Glaube und keine Reue von Seite des Empfängers vorhanden sei (Sess. 14. c. 4). Aus diesen Worten erhellt zugleich, daß die negativ lautende Bestimmung derselben Synode, daß die Sacramente die Gnade verleihen, wenn ihr kein Riegel, kein Hinderniß in den Weg gelegt werde (Sess. 7. c. 6), nicht dahin verstanden werden darf, als ob zu einem fruchtbaren Empfang der Sacramente auf Seite des Empfängers nur negativ die Abwesenheit eines widerstrebenden Willens, nicht aber auch positiv ein freies Eingehen auf die in denselben dargebotene Gnade erforderlich sei. Gegen den Satz, daß zu einem fruchtbaren Empfang der Sacramente von Seite des Empfängers ein persönliches Eingehen auf die von der Kirche in denselben angebotene Gnade verlangt werde, kann man sich nicht auf die Kindertaufe berufen. Diese verhält sich nicht so fast als eine Ausnahme von der Regel, als vielmehr nur als eine Modification jenes allgemeinen Grundsatzes, als Etwas, was sich auf diesen zurückführen und aus ihm erklären läßt. Zum fruchtbaren Empfange der Sacramente wird nämlich deßhalb das persönliche Eingehen des Subjects auf die Institution Christi erfordert, weil durch die Gnade des Sacramentes nicht bloß eine unpersönliche Sünde im Menschen ausgetilgt und eine unpersönliche Gerechtigkeit in ihm gepflanzt, sondern auch die vorhandene persönliche, mit Wissen und Willen vollbrachte Thatsünde aufgehoben und die mangelnde persönliche Gerechtigkeit begründet werden soll. Ist nun in dem Kinde keine persönliche Sünde vorhanden, so braucht eine solche durch die Taufe nicht nachgelassen zu werden. Ebensowenig ist es als solches einer persönlichen Gerechtigkeit fähig. Gleichwie es nun ohne persönliche Willensbestimmung in die Sünde Adams verstrickt ist, so kann es auch ohne eigene Willensäußerung von derselben wieder befreit werden. Weil es aber mit seinem Heranreifen zur Persönlichkeit durch die göttliche Gnade im Glauben an Christus persönlich heilig und gerecht werden soll, deßhalb ist die Wirkung der Taufe hier als eine fortgehende zu fassen und sie geht wirklich fort zur Bewirkung persönlicher Gerechtigkeit, wenn der Täufling unter dem Beistand der göttlichen Gnade und unter Vermittlung der Eltern und Taufpathen den christlichen Glauben sich persönlich aneignet. Besteht demnach der Unterschied zwischen der Taufe des Erwachsenen und der des Kindes nicht darin, daß bei diesem das persönliche Eingehen auf die Gnade ganz ausgeschlossen wäre, sondern nur darin, daß es hier später nachfolgt und wird der Satz, daß der Mensch, als voller Mensch oder als Person gefaßt, in den Sacramenten nicht geheiligt werde, ohne daß er

auf die in ihnen angebotene Gnade mit freiem Willen eingeht, durch die Kindertaufe so nicht umgestoßen, so kann man sich gegen diesen Satz auch nicht auf den Umstand berufen, daß einzelne Sacramente wie z. B. die Taufe, Buße, letzte Oelung, auch solchen Erwachsenen fruchtbringend ertheilt werden, die irgendwie von Sinnen gekommen sind, aber während der Zeit des Bewußtseins den Willen und das Verlangen, jene Sacramente zu empfangen, kund gegeben haben. Dieser Umstand beweist nur, daß die von Seite des Suscipienten erforderliche Intention nicht nothwendig eine actuale oder virtuale sein müsse, sondern daß in solchen Fällen auch eine habituale oder interpretative Intention ausreichend sei. — Gehen wir auf die Bedingungen, an die der fruchtbare Empfang der Sacramente geknüpft ist, näher ein, so ist vor Allem zu unterscheiden zwischen den Sacramenten der Todten, durch die der Stand der Gnade zum ersten Mal erworben (Taufe) oder aber der durch schwere Sünde verlorene Gnadenstand wieder hergestellt werden soll (Buße) und den Sacramenten der Lebendigen, die den Stand der Gnade entweder erhöhen und befestigen oder den Menschen für einen gewissen Stand z. B. den Ehe- oder Priesterstand innerlich befähigen. Im Allgemeinen lassen sich nun die Bedingungen eines fruchtbaren Empfanges dahin angeben, daß sie bei den Sacramenten der Todten, im Glauben, in der Reue und im Vorsatz eines neuen Lebens bestehen, während die Sacramente der Lebendigen durchgängig den Stand der Gnade also die Taufe oder nach Umständen die Buße voraussetzen. Ueber die Vorbereitung auf jedes einzelne Sacrament siehe die Art. über die einzelnen Sacramente. — b) Von dem fruchtbaren Empfange der Sacramente ist der bloß gültige zu unterscheiden. Mit einigen Sacramenten nämlich sind rechtliche Folgen verbunden, die eintreten können, ohne daß zugleich auch die mit der sacramentalischen Handlung verbundene Gnade empfangen wird. So kann das Ehesacrament gültig empfangen werden, und die beiden Eheleute können unauflöslich an einander gebunden sein, während sie wegen Mangels der erforderlichen Disposition der Gnade oder der Frucht dieses Sacramentes nicht theilhaftig geworden sind. Aehnlich tritt für denjenigen der gültig ordinirt worden ist, die Verpflichtung zur Ehelosigkeit ein, ohne daß der Empfang dieses Sacramentes für ihn zugleich fruchtbar ist. Oder aber die Sacramente verleihen wie die Taufe, Firmung und Ordination einen unauslöschlichen Charakter, der von der moralischen Wirkung des Sacramentes verschieden ist, ohne sie eintreten kann und der, wo er vorhanden ist, eine Wiederholung des Sacramentes ausschließt. Es entsteht so die Frage, was ist von Seite des Empfängers nothwendig, damit von ihm ein Sacrament gültig empfangen werde, d. h. damit die mit demselben verbundenen kirchenrechtlichen Folgen oder der unauslöschliche Charakter, der das Sacrament unwiederholbar macht, für ihn eintreten. Die hierin allein richtige Antwort, daß nämlich der Suscipient der sacramentalischen Handlung als einer wenigstens mit bestimmten rechtlichen Folgen verbundenen Handlung aus freiem ungezwungenem Willen sich unterziehen müsse, damit ein Sacrament gültig von ihm empfangen werde, ist nach zwei entgegengesetzten Seiten hin verkannt worden. In der Entscheidung, die Papst Innocenz III. über den vorliegenden Punct lib. III. Decret. tit. 42. cap. Majores gegeben hat, ist von solchen die Rede, die behaupteten, daß die Sacramente wie z. B. die Taufe, die Ordination und die übrigen ähnlichen ihre Wirkung so sehr durch sich selbst hätten, daß zum gültigen Empfang derselben von Seite des Suscipienten keinerlei Einwilligung erforderlich sei und daß sie deßhalb nicht bloß den Schlafenden und Geistesabwesenden, sondern auch solchen, die nicht wollen und geradezu widerstreben, zwar nicht der Sache aber doch dem Charakter nach ertheilt werden können. Innocenz verwirft diese Ansicht in der angeführten Entscheidung, denn, sagt er, den Fall gesetzt, es könnte Jemand ohne, ja gegen seinen Willen gültig getauft werden, so würde ein solcher auf den Grund des empfangenen Sacramentes zur kirchlichen Jurisdiction gehören und müßte so zur Beobachtung der Regel des christlichen Glaubens angehalten werden. Nun sei es aber zugestandener Maßen der

christlichen Religion zuwider, daß Jemand der durchaus widerspricht, zur Annahme und Beobachtung des christlichen Gesetzes angehalten werde. Daher stellt der Papst den Satz auf, man müsse unterscheiden zwischen solchen, die ohne und gegen ihren Willen getauft werden und solchen, die ob Qualen, mit denen ihnen gedroht werde, lieber sich taufen lassen, als daß sie jenes Ungemach aushalten. Nur die letztern, die die Taufe zwar nicht ganz frei aber auch nicht ganz unfreiwillig, sondern bedingterweise, d. h. lieber als die angedrohte Qual wollen, würden gültig getauft und könnten zur Beobachtung des christlichen Gesetzes angehalten werden. Ille vero qui numquam consentit sed penitus contradicit, nec rem nec characterem recipit sacramenti, quia plus est contradicere quam minime consentire. Aehnlich entscheidet Innocenz in Betreff der Schlafenden und Geistesabwesenden. Auch sie, sagt er, werden ungültig getauft, wenn sie, so lange sie wachten oder ehe sie in Geistesabwesenheit verfielen, in ihrem Widerstreben gegen die Taufe verharrten, weil in diesem Falle ihre Einwilligung nicht präsumirt werden könne, sondern anzunehmen sei, daß ihr Widerstreben fortdaure. Haben sie dagegen, ehe sie geistesabwesend wurden, den Willen getauft zu werden an den Tag gelegt, so hat sie die Kirche immer getauft. Das Gesagte gilt nicht bloß von der Taufe, sondern, wie aus obigen Worten hervorgeht, auch von dem Sacramente der Ordination und den übrigen ähnlichen. Eine mit Widerstreben gegen seinen Willen und ohne irgend eine Einwilligung empfangene Ordination ist ungültig und deßhalb in einem solchen Fall Reordination zulässig. Wiefern Zwang und Furcht die Ehe wegen Mangels an freier Einwilligung ungültig machen siehe d. Art. Ehehindernisse. In entgegengesetzter Richtung von der genannten Ansicht, die zum gültigen Empfang der Sacramente von Seite des Empfängers keinerlei Einwilligung für nothwendig erachtete, haben Andere diese Erforderniße übertrieben, indem sie, ohne zwischen fruchtbarem und gültigem Empfang gehörig zu unterscheiden oder beide mit einander vermischend, die Gültigkeit des Sacramentes von dem Vorhandensein des Glaubens und einer auf ihm beruhenden sittlich-religiösen Disposition abhängig dachten. In der alten Kirche geschah dieses besonders durch Cyprian, der die Ketzertaufe auch aus dem Grunde anfocht, weil diese von dem Täufling nicht mit dem wahren Glauben und der diesem entsprechenden ächt christlichen Gesinnung empfangen werde. Ein Sacrament fruchtbar empfangen, d. h. der moralischen Gnadenwirkung desselben theilhaftig werden, kann freilich nur derjenige, der dem Sacrament mit dem wahren Glauben und einem aus ihm stammenden Verlangen entgegenkommt. Allein da es bei dem bloß gültigen Empfang der Sacramente nicht um die religiös-sittliche Seite an ihnen, sondern nur um ihre kirchenrechtlichen Folgen und um den von der moralischen Gnadenwirkung verschiedenen Charakter, den sie verleihen, sich handelt, so braucht auch die Intention des Suscipienten hier nicht sittlicher Natur zu sein; zu einem solchen Empfange genügt es, daß er sich nur der sacramentalischen Handlung als einem äußerlichen rechtlichen Acte mit Willen oder nicht mit gänzlichem Widerstreben unterziehe. Von dieser Ansicht ging der hl. Augustin aus, wenn er de baptismo lib. III. c. 14. sagt: Non interest, cum de sacramenti integritate et sanctitate tractatur, quid credat aut quali sit imbutus fide ille, qui accipit sacramentum. Interest quidem plurimum ad salutis viam, sed ad sacramenti quaestionem nihil interest. — Literatur: Juenin, Commentarius de sacramentis; Drouin, de re sacramentaria lib. X. Venet. 1737. et XII. tom. 8. Par. 1773; Chardon, Histoire des sacrements; Bellarmin; Tournely; Gotti. Ueber das Besondere jedes einzelnen Sacramentes siehe die Artikel über die einzelnen Sacramente. [Kloß.]

Sacramentensperre ist der in neuerer Zeit beliebte Ausdruck zur Bezeichnung der Excommunicatio minor oder Ausschließung vom Gottesdienste insbesondere von den Sacramenten (dem der Buße ausgenommen) und von der Erlangung kirchlicher Aemter für die Dauer der Strafe (s. Bann, I. 600 ff.). Diese Kirchenstrafe trat gewissermaßen an die Stelle der alten öffentlichen Kirchenbußen, und

kommt noch in den Beschlüssen der neueren Concilien sowie auch in den protestantischen Kirchenordnungen (hier jedoch lediglich in Beziehung auf das Eine neben der Taufe beibehaltene Sacrament, nämlich als Verweigerung des hl. Abendmahles) vor.

Sacramentsstreit, Sacramentirer. Es waren nur wenige Jahre verflossen, seit Luther offen der Kirche den Gehorsam gekündet, als unter den Anhängern des neuen Evangeliums ein Streit ausbrach, der die ganze Haltlosigkeit der Partei, welche die kirchliche Authorität im Princip aufgehoben, sowie die traurigen, auf gänzliche Zerstörung der Sacramenten-Lehre hinauslaufenden Consequenzen jener reformatorischen Doctrin von der Rechtfertigung im hellen Lichte zeigen sollte. Es war dieß der Streit über die reale Gegenwart Christi im Altarssacramente, gewöhnlich der „Sacramentsstreit" genannt. Die erste Veranlassung dazu gab einer der ersten Förderer der neuen Bewegung, ein früherer Freund und College Luthers, der Archidiaconus Carlstadt (s. d. A.) zu Wittenberg. Seine Hinneigung zu einem extremen Spiritualismus hatte er schon, während Luther noch auf der Wartburg saß, zu Wittenberg gezeigt. In fanatischem Eifer hatte er hier unterstützt von seinem Anhange das Kirchenwesen nach seinem Geschmacke purificirt, die Kirchen entleert, Bilder und Altäre zerstört, die Messe teutsch gehalten, die Elevation abgeschafft und seinen Anhängern erlaubt, das Abendmahl ohne vorhergehende Beicht zu empfangen. Der auf die Kunde hievon von der Wartburg herbeigeeilte Luther (s. d. A.), dem solches Voraneilen zuwider war, hatte ihn und die übrigen „Schwarmgeister" durch seine acht Tage nacheinander gehaltenen Predigten bald niedergedonnert. Carlstadt mußte sich geschweigen. Kein Wunder, daß er, ein unruhiger Geist, dem übermächtigen Manne gegenüber sich gedrückt fühlte und einen andern Wirkungskreis suchte, wo er frei schalten und walten könnte. Er ging — ohne Erlaubniß von Universität und Capitel, welchen beiden Corporationen er als Mitglied angehörte — nach Orlamünde, einer churf. sächsischen Stadt an der Saale, deren Pfarrei dem Capitel der Stiftskirche zu Wittenberg incorporirt war, bewirkte die ganz ungesetzmäßige Entlassung des Vicars daselbst und ließ sich selbst von der Gemeinde zum Pfarrer wählen. Das Kirchenwesen wurde nun ganz auf democratischem Fuß und in Carlstadts durchaus spiritualistischem Sinne organisirt: die Schulen aufgelöst, Bilder, Beicht, Messe, Fast- und Festtage abgeschafft, die Gemeinde empfing sitzend die beiden Gestalten des Abendmahls, ein Jeglicher zunächst in seine Hand und um die Lehre von dem allgemeinen Priesterthume recht anschaulich zu machen, legte das geistliche Haupt der Gemeinde den Doctortitel ab, ließ sich „Bruder Andres" nennen und begab sich mit Verzichtleistung auf die Vorrechte des geistlichen Standes unter die weltliche Gerichtsbarkeit. Man sieht, daß Carlstadten schon damals jegliches Mysterium im Cultus, auch der Ausdruck desselben in der äußeren Form, zuwider war. Ob er auch mit seiner Abendmahlslehre damals schon hervorgetreten, ist nicht ganz klar. Luther wenigstens, der damals auf Befehl des Churfürsten zur Beilegung der Wirren nach Orlamünde ging, sprach in seiner auf der Reise dahin zu Jena gehaltenen Predigt von den Schwarmgeistern — und Carlstadt war deutlich genug darunter kennzeichnet — welche das Sacrament des Altars abthun wollten. Da Luther zu Orlamünde nichts ausrichtete, so schritt der Churfürst selbst ein und verwies den Carlstadt des Landes 1524. Jetzt sah dieser sich jeder Rücksicht überhoben und ließ noch in demselben Jahre wahrscheinlich zu Basel seine Schrift „von dem widerchristlichen Mißbrauch des Herrn Brod und Kelch" (auch in Luthers Schriften Thl. XX. S. 138 ff. d. Walch. Ausg.) erscheinen, in welcher er die reale Gegenwart Christi im Abendmahl bestritt. Der Glaube — sagt er hier — welcher annehme, daß im Sacrament uns der wahre Leib und das wahre Blut Christi gegeben werde, thue dem Werke Christi, das er am Kreuz gewirkt, Abbruch, würdige es herab. Nur in dem Glauben an die Kraft des Kreuztodes Christi sei Rechtfertigung. Wie man diese Wirkung auch noch dem Genusse des Abendmahls zuschreiben möge! Christus habe mit den Worten: „mein Blut wird vergossen zur Vergebung der Sünden" —

nur von dem Blute geredet, das er am Kreuze vergossen, nicht von einem Blute, das im Sacramente vergossen sein soll. „Ist es — schließt er — im Sacramente vergossen, so ist der Ruhm des Kreuzes Christi aufgehoben. — Eines muß fallen: entweder daß Christus seinen Leib im Sacramente für uns gegeben hat, oder daß Christus seinen Leib in Tod am Kreuz für uns gegeben." Ja Carlstadt will, um auch die Bedeutung des sinnlichen Elements, welche ihm die neuen Reformatoren noch gelassen, gänzlich aufzuheben, nicht einmal einräumen, daß der Genuß des Abendmahls eine Bürgschaft, ein Versicherungszeichen der geschehenen Sündenvergebung sei. Diese Sicherheit müsse ja schon vorher da sein (natürlich durch den Glauben), wie Paulus klärlich angezeigt mit den Worten: „der Mensch prüfe sich selbst, dann esse er von diesem Brode". Eine weitere Stütze gab Carlstadt seiner Ansicht in einer anderen gleichzeitig erschienenen Schrift durch eine exegetische Beweisführung, deren Naivetät kaum eine andere in der Geschichte der Exegese gleichkommt. Die Worte „nehmet hin und esset" — behauptet hier Carlstadt — stünden in keinerlei Verbindung mit den folgenden: „dieses ist mein Leib". Vielmehr habe der Herr unter jenen ersteren Worten wie gewöhnlich das Brod gebrochen, es seinen Jüngern ausgetheilt, und dann die Rede auf einen andern Gegenstand lenkend, von dem Leib gesprochen, den er morgen am Kreuz für sie hingeben werde: so oft sie künftig wieder das Brod gemeinsam brächen, sollten sie dessen gedenken. Beweis dafür: der Artikel Hoc habe ein großes H. Dieser Umstand beweise deutlich genug, daß hier eine neue Vorstellung beginne. Ferner: der Artikel im Griechischen („τοῦτο"), der ein Neutrum sei, könne nicht auf das Masculinum „ἄρτος" gehen. Die Worte: das ist mein Leib, seien vorne und hinten mit Puncten (sc. festgemacht), hätten also mit dem Brode nichts zu thun. Christus selbst wehre einer solchen Auffassung seiner Worte, wie sie bei Luther stattfinde, indem er Joh. 6. sage: das Fleisch ist zu nichts nütze (vgl. Plank, Geschichte des protest. Lehrbegriffs II. 5. S. 218. Anm. 1. Ausg.). Solches bewies Carlstadt in seiner Schrift: „Auslegung der Worte: dieß ist mein Leib" betitelt. Daß es hiebei an heftigen Ausfällen gegen Luther nicht fehlte, läßt sich denken. Carlstadts Schriften konnten nicht verfehlen, allenthalben großes Aufsehen zu erregen. Wenn auch nicht auf die Art der Beweisführung, so doch auf das Resultat derselben war man vielfach geneigt einzugehen. In Straßburg, wohin Carlstadt nach seiner Verweisung sich zunächst gewandt, drohte die Parteinahme für und wider ihn die Gemeinde der Neugläubigen zu spalten. Die Häupter derselben, Capito und Bucer, glaubten deßhalb nichts Besseres thun zu können, als wenn sie vom Rathe einstweilen ein Verbot der Carlstadtischen Schriften erwirkten, unterdeß aber sich Rath von Luthern erbäten. Dieß geschah. Der Brief, den sie an den Reformator abgehen ließen, zeigt ein klägliches Bemühen, zu vermitteln, was sich nicht vermitteln ließ. Die glatten und heuchlerischen Worte, deren sie sich bedienten, zeugten von Charakterlosigkeit und Unverstand zugleich. Es sei eigentlich höchst überflüssig — schrieben sie an Luther — über die leibliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi zu streiten. Die Hauptsache sei, daß man des Hauptstücks wahrnehme, des Glaubens und der Liebe, bedenkend, daß der wahre Christ inwendig sei und an kein äußerlich Ding gebunden. Der einzige Zweck des Abendmahls sei die Erfrischung unserer Hoffnung, Weiteres zu erforschen, sei überflüssig. Warum sich zanken über die fleischliche Gegenwart, da Christus sage: das Fleisch ist kein nütze, der Geist ist's, der lebendig macht. Auch Carlstadt hätte dieß bedenken sollen, daß wir hier vom Leiblichen auf's Geistige gewiesen werden, dann hätte er diesen Hader, der doch mehrentheils Wortstreit sei, nicht angefangen. Uebrigens müßten sie doch gestehen, daß einige von den Gründen Carlstadts besondern Eindruck auf sie gemacht hätten und sie bäten deßhalb Luthern, er möchte sie von ihren Zweifeln befreien. Luther indeß hatte, bevor noch dieser Brief an ihn gelangte, bereits ein Schreiben an die Straßburger abgehen lassen, worin er sie vor Carlstadts Irrthümern warnte. Carlstadts Meinung sei aus der-

selben Quelle geflossen, aus welcher seine übrigen Ansichten über Wegräumung der Bilder, Abschaffung der Cerimonien u. dgl. geflossen seien. Sie möchten selbst urtheilen, ob der mit dem wahren Geist des Christenthums bekannt sein könne, der solche äußere Dinge zur Hauptsache mache. Was nun das Abendmahl selbst anlange, so müsse er bekennen, daß er früher bedeutend Neigung gehabt, bloß eine figürliche Bedeutung der Einsetzungsworte anzunehmen. Gern hätte er sich vor fünf Jahren dahin bereden lassen, er habe sich gerungen und gewunden, daß er gerne heraus gewesen wäre, weil er wohl gesehen, daß er damit dem Papstthume den größten Puff hätte geben können. „Aber — schloß er — ich bin gefangen, komm nicht heraus: der Text ist zu gewaltig da.“ (Luthers WW. XV. S. 2444. Hall. Ausg.). So hatte sich also Luther entschieden für die reale Gegenwart erklärt und nur die Verwandlungslehre verworfen (s. d. Art. Abendmahl). Der Leib Christi wird im Brod gereicht. Es entstand die Impanations-Lehre. Luthers Brief war kaum abgegangen, so erhielt er den der Straßburger. Sein bisher verhaltener Zorn loderte hell auf, da er sah, welch' günstige Aufnahme Carlstadts Lehre gefunden. Es erschien seine Schrift „wider die himmlischen Propheten, von den Bildern und Sacrament“ rc. Es war ihm ein Leichtes, hier die Carlstadtische Exegese der Einsetzungsworte, hergenommen von dem großen Buchstaben, von dem Neutro des Demonstrativs und von der Interpunction zu zernichten. Aber in's Gedränge kam er nicht wenig, da er einen Analogieschluß bestreiten sollte, den Carlstadt aus Luthers eigener Exegese geschmiedet hatte. Mit den Worten Matth. 16: „du bist Petrus“ hatte Luther dieselbe wahnsinnige Operation vorgenommen, die Carlstadt später an den Einsetzungsworten sich erlaubte. Nach den Worten: „du bist Petrus“ habe der Herr auf sich selbst deutend gesprochen: „und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen“. Daß dieses eine Auslegung war, mit der Carlstadtischen so nahe verwandt, wie ein Vater mit seinem Kinde, wird Niemand im Ernste läugnen. Aber was thut nun der gewaltthätige Mann? Er läugnet die Verwandtschaft geradezu. Wenn es auch dort so sei, so folge daraus doch nicht, daß es auch hier so sein müsse: man müßte es denn mit hellem Texte beweisen. Ja der Text spreche gerade für ihn. Denn dort Matth. 16 stehe das Wörtchen „und“ zwischen den beiden Theilen des Satzes, die eben dadurch als nicht zusammengehörige getrennt würden, und außerdem wiederhole der Herr das Wort „Fels“ noch einmal. „Ein solches „Und“ und Wiederholen des Wortes „Leib“ — schließt Luther — steht nicht da im Abendmahl, sondern (der Herr) spricht stracks: Nehmet und esset, das ist mein Leib! Daraus folgt, daß diese zwei Sprüche gleich so ähnlich sind, wie Feuer und Wasser.“ Glücklicher war Luther mit seiner Antwort auf die Einrede aus den Worten: „das Fleisch ist kein nütze“, indem er den „Sacramentirern“ entgegenhielt, man dürfte mit demselben Recht wie auf die Gegenwart des Leibes im Abendmahl, dieses auch auf das Opfer am Kreuze anwenden, was Niemand könne, ohne Christum aufzugeben (Luthers WW. Hall. Ausg. XX. S. 186). Hatte schon bis daher der Streit eine ernste Wendung genommen, so wurde er noch bedenklicher dadurch, daß man sich von einer Seite her, wo man das Reformationswerk unabhängig von Luthern begonnen und selbstständig das neue Kirchenwesen constituirt hatte, sich der von Luthern anathematisirten Lehre annahm. Der schweizerische Reformator Zwingli, seiner Natur nach mehr zu einer rationalisirenden Auffassung der christlichen Lehre geneigt, trat für die seiner Richtung zusagende Carlstadtische Ansicht vom Abendmahl auf und legte dadurch den Grund zu einer bleibenden Trennung seiner Partei von der Lutherischen. Frühzeitig hatte er Zweifel gegen die reale Gegenwart gefaßt. Er wartete nur auf eine günstige Gelegenheit, seine Meinung der Welt zu offenbaren. Da ereignete sich's, daß der Rath von Zürich Carlstadts Schriften verbot. Dagegen erklärte sich Zwingli von der Kanzel herab, zu gleicher Zeit machte er dem Rath noch besondere Vorstellungen und erbot sich, die neue Meinung vom Abendmahl gegen alle Einwürfe zu vertheidigen. Es wurde ein Tag

bestimmt, an dem er mit seinen Gründen hervortreten sollte. In der Zwischenzeit hatte Zwingli einen merkwürdigen Traum, der erzählt zu werden verdient. Es erschien ihm Jemand im Traume, der ihm eine Erklärung der Einsetzungsworte gab, an die er bisher nicht gedacht hatte — nämlich diejenige, mit der er später hervortrat. Monitor iste — setzt er selbst hinzu — ater an albus fuerit, nihil memini. Man kann sich denken, daß eine solche Aeußerung von Zwingli's Gegnern viel gegen ihn benützt wurde. Die Erklärungsweise der Einsetzungsworte aber, mit welcher Zwingli hervortrat, war, wenn auch in ihrem Resultat mit ihr zusammentreffend, dennoch scheinbarer und von ihrem Urheber besser begründet als die Carlstadtische. Die Worte: „das ist mein Leib" hätten eine figürliche Bedeutung. Christus wolle bloß sagen: dieses Brod bedeutet meinen Leib. Das Wörtchen „ist" komme oftmals in den Schriften des A. und N. T. vor bei uneigentlicher Redeweise und heiße dann s. v. a. „bedeutet". So z. B. die sieben fetten Kühe sind (st. bedeuten) sieben fruchtbare Jahre; Ich bin der Weinstock, die Thüre, der Weg, das Licht der Welt 2c.; der Same ist das Wort Gottes. Später noch brachte er als weiteren wichtigen Beleg die Stelle 2 Mos. 12, 11 herbei, wo die Worte: „das Osterlamm ist das Passah (Vorübergang) des Herrn", ebenfalls in figürlichem Sinne zu nehmen seien. Diese neue Erklärung der Einsetzungsworte hatte übrigens nicht Zwingli selbst erfunden: wie er selbst erzählt, war es der Niederländer Honius, der sie schon 1521 in einem später durch Zwingli herausgegebenen Briefe aussprach. Des Weiteren führt Zwingli seine Meinung aus in einem Briefe an den Prediger Alber zu Reutlingen, in welchem sich deutlich zeigt, wie sehr die Consequenz der neuen Rechtfertigungslehre auf gänzliche Entleerung, ja Annihilirung des höchsten der Sacramente, überhaupt jedes an ein sichtbares Zeichen geknüpften Gnadenmittels hindrängte. Neben dem Glauben, der allein uns rechtfertiget, kann auf die Länge ein Sacrament nicht bestehen. Um deßhalb die den Sacramentirern aus dem 6. Cap. bei Johannes entgegengestellten Beweise zu entkräften, behauptet Zwingli geradezu in dem erwähnten Schreiben an Alber (s. Luthers WW. Hall. Ausg. XVII. S. 1881), der Herr rede hier — mögen nun seine Worte sich auf das Sacrament beziehen oder nicht — nur vom Glauben an seinen geopferten Leib, nicht vom Essen. Christus nenne sich selbst das Brod des Lebens und in der Folge erkläre er auch, in wiefern er sich eine lebendige Speise nenne und wie diese Speise genossen werden müsse — durch die Worte nämlich: „wer an mich glaubt, der hat das ewige Leben" und „das Brod, das ich gebe, ist mein Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt". Dieses Fleisch ist Speise der Seele geworden, in sofern es für uns geopfert wurde und dieses „Fleisch essen" heißt nach der eigenen Auslegung Christi nichts Anderes als glauben, daß sein Fleisch für uns geopfert sei. Und damit auch jene oft gebrauchte und mißbrauchte Stelle nicht fehle, fügt er noch bei, Christus habe sich für diese geistige Deutung selbst erklärt mit den Worten: „das Fleisch ist zu nichts nütze". Dieser Brief sollte nach Zwinglis Wunsche von Albern geheim gehalten werden. Indeß theilte der Verfasser selbst ihn so Vielen mit, daß er bereits für ein öffentliches Document gelten konnte. Da erschien Luthers Schrift „wider die himmlischen Propheten", voll der stärksten Ausfälle wider die Sacramentirer und Zwingli glaubte nun, nicht mehr zurückhalten zu dürfen. Er ließ seine Gegenerklärung folgen in dem „Commentarius de vera et falsa religione" Tiguri 1525, in welchen der Brief an Alber, den er zu gleicher Zeit noch besonders drucken ließ, beinahe vollständig eingerückt war. Wiederum behauptet er hier, daß mit der wahren Lehre vom rechtfertigenden Glauben die Annahme einer realen Gegenwart nicht bestehen könne. Wenn dem Glauben an Christum die Kraft zugeschrieben wird, das ewige Leben mitzutheilen, wozu dann noch der Genuß des Sacraments! Außerdem: wäre Christi Leib wirklich im Abendmahle zugegen, so müßte man Etwas davon empfinden, von dem Dasein eines Körpers müsse man sich durch die Sinne überzeugen können. „Wenn du das Fleisch Christi — sagt er —

körperlich genießest, so würdest du es nicht glauben, sondern empfinden." Zwar habe man allerdings ein Auskunftsmittel ersonnen und behaupte, der wirkliche Leib Christi werde in der That genossen, aber geistlich. Dieß sei ein offenbarer Widerspruch. Ein Körper könne nicht geistlich genossen werden. Wir können nicht umhin, hier darauf hinzuweisen, daß Zwingli geradezu behauptete, es habe nie Einer im Ernst geglaubt, Christum leiblich und wesentlich im Sacrament zu genießen, obwohl Alle es tapfer gelehrt oder aus Heuchelei sich so gestellt hätten. „Es ist — sagt er auch in der eben angeführten Schrift — schlechterdings unmöglich, daß ein Mensch glauben könne, er bekomme wirklich im Sacrament den wesentlichen körperlichen Leib Christi zu genießen, denn wer kann glauben, etwas empfunden zu haben, das er gewiß nie empfunden hat und nie empfinden kann." So hatte also Zwingli niemals etwas von jenem beseligenden Gefühle empfunden, das den frommen Christen durchdringt, wenn er wahrhaft gläubig und würdig das Sacrament empfangen hat, ja das ihn erhebt, wenn er nur in der Nähe des im Sacramente gegenwärtigen Heilandes weilet. Aber wie konnte derjenige Etwas von der Wahrheit jener Erscheinungen erfahren, welche uns das Leben der Heiligen bezeugt, wo oftmals das innerlich geheiligte und erhöhte Leben sich in seinen Wirkungen auch auf das äußere, niedere Leben ergießt — er, der skeptische Zwingli, der von sich selbst gesteht (1524), daß er schon Jahre vor seinem öffentlichen Auftreten in dieser Sache an der wirklichen Gegenwart gezweifelt habe. Dem Katholiken gibt ein solches Geständniß eine klare Erkenntniß der inneren Genesis der Meinung und Lehre Zwingli's. Als ein unstreitig sehr brauchbarer Bundesgenosse gesellte sich Zwingli'n in diesem Kampfe Oecolampad bei, der schweizerische Melanchthon, der zuerst mündlich, dann mit seiner Schrift de genuina verborum Dei: „Hoc est corpus meum" juxta vetustissimos auctores expositione liber", Basil. 1525 sich aussprach. Die vetustissimi auctores, die er als Zeugen für seine Ansicht vom Abendmahl aufführt, sind die Väter der ersten Kirche, aus deren Schriften Oecolompad beweisen will, schon die alte Kirche habe das Nämliche über das Abendmahl gelehrt wie er und Zwingli. Die Auslegung der Einsetzungsworte, die uns Oecolompad gibt, ist nur in der Ausführung von der Zwingli'schen unterschieden, im Resultat dagegen mit ihr übereinstimmend. Er will dem Worte „ist" seine Bedeutung lassen, hingegen unter dem Worte „Leib" bloß eine Figur oder ein Zeichen des Leibes Christi verstanden haben. Zu den von Zwingli gesammelten Stellen, die als Beleg für die neue Erklärungsweise gelten sollen, fügt er noch die Stelle 1 Cor. 10, 4: „Der Fels, der nachfolgte, war Christus." Daß Christus mit jenen Worten, womit er das Abendmahl einsetzte, kein Mysterium habe begründen wollen, wie es die Kirche annimmt, zeige das Verhalten der Apostel bei dem ganzen Vorgang. Hätten diese geglaubt, daß er ihnen wirklich seinen Leib gereicht, so würden sie gewißlich nicht unterlassen haben, ihre Verwunderung über dieses Wunderbare auszusprechen, wie sie auch anderwärts gethan. Solches sei aber nicht geschehen und dieß zeuge stark gegen die Annahme einer wirklichen Gegenwart. Wozu überhaupt eine solche? Christus werde mehr geehrt durch den Glauben, daß er für uns gestorben sei, als durch die Annahme einer Gegenwart seines Leibes im Abendmahl. Von dem leiblichen Genuß würde unsere Seele doch keinen Vortheil ziehen, den ihr nicht der Glaube viel gewisser und vollständiger verschaffe. Seine Schrift sandte Oecolampad gleich nach ihrem Erscheinen einigen schwäbischen Predigern, unter denen besonders Brenz in Hall und Schnepf in Wimpfen Ansehen genossen. Er wollte ihre Ansicht darüber hören. Die schwäbischen Prediger 14 an der Zahl, an ihrer Spitze der genannte Brenz (s. d. Art.), gaben ihre Antwort in einer Gegenschrift, die im nämlichen Jahre unter dem Namen des „schwäbischen Syngramma" herauskam. Sie war so unklar, daß später beide streitenden Parteien ihre Meinung darin finden wollten. Im Wesentlichen ging ihre Behauptung darauf hinaus, Christus habe seinen Leib nicht zunächst in's Brod, sondern in

sein Wort gelegt. Das Wort bringe den Leib in's Brod, enthalte aber wirklich und wesenhaft, was es aussage, wie die Worte Christi überhaupt enthalten, was sie bezeichnen. Wenn Christus zu dem Gichtbrüchigen sage: „dir sind deine Sünden vergeben," so sei in diese Worte die Sündenvergebung eingeschlossen und damit dem Sünder gleichsam überbracht, sowie auch in den Worten: „der Friede sei mit Euch," die er seine Apostel über die gastfreundlich sie Aufnehmenden sprechen heiße, der Friede wahrhaft eingeschlossen sei. Wenn der Herr sage: ich bin der Herr dein Gott! so schenke sich mit diesen Worten Gott selbst mit all seinen Gütern. Gerade so nun sei es, wenn Christus spricht: Mein Leib wird für Euch gegeben &c. &c. In dieß Wort habe er seinen Leib eingeschlossen, so daß Jeder, der dieß Wort ergreift, auch ergreife und habe und halte den wahren Leib und das Blut Christi. Ist nun das bloße Wort so kräftig, uns den Leib Christi zu bringen, weßhalb sollte es nicht auch so kräftig sein, ihn zu dem Brod zu bringen. Solche Taschenspielerkünste verdienten noch mehr als die gelinde Züchtigung, die ihnen Oecolampad in seiner Antwort zu Theil werden ließ. „Ihr saget — entgegnet er ihnen — Ich bin der Herr dein Gott! Mit diesen Worten hat sich Gott dem Worte geschenkt, sich ganz in's Wort eingeschlossen. In aller Welt, meine Herrn! was ist das für eine Folge! Gott schenkt sich uns durch's Wort, also schenkt er sich auch dem Wort, hat sich vorher in's Wort eingeschlossen. Ein König schenkt mir das Reich durch eine Urkunde, also hat er auch das Reich der Urkunde geschenkt." — Uebrigens läßt sich in der ganzen Ausführung des Syngramma das Bestreben nicht verkennen, die Abendmahlslehre Luthers mit seiner spiritualistischen Rechtfertigungslehre zu vermitteln. Dem gläubig erfaßten Worte ist eigentlich von dem Herrn die Gnade mitgetheilt und so kann sie unmittelbar an uns gelangen oder durch das Medium des Sacraments. Die Ungläubigen essen den Leib des Herrn nicht. Unter solchen Verhandlungen war der Streit ein allgemeiner und heftiger geworden, auch Billican und Pirkheimer (s. d. A.) erklärten sich gegen die Schweizer in herben Worten, von allen Kanzeln ertönte das Anathema gegen die neuen Häretiker. Bucer und Capito (s. d. A.) suchten zu vermitteln. Luther schrieb ihnen kurzweg zurück: eine von beiden Parteien müsse des Teufels sein, da helfe keine Vermittlung. In einem Brief an die Reutlinger spricht er es offen aus, diese neue Häresie sei das vielköpfige Thier, von dem Apoc. XIII. die Rede sei. Carlstadts, Zwinglis und Oecolampads Meinung müsse vom Teufel sein, das erkläre sich daraus, weil Jeder eine verschiedene Erklärung der Einsetzungsworte annehme. Dafür bediente ihn aber Oecolampad mit dem Gleichen: „Sollte man — schrieb er — eure Zertrennung mit ansehen, wie viel verschiedene Meinungen würde man finden? dem ist Christus glorificirt da, dem dienet er da, dem ist er schenkweise da, dem ist Brod ein Zeichen, dem keines, der will, man solle nicht gedenken an Christi Gegenwärtigkeit, der andere will auch, daß man ihn anbete (wohl Pirkheimer) und gibt schier unter Euch so viel Sinne als Köpfe." Und Zwingli hielt ihnen vor, welche Anmaßung es von ihrer Seite sei, Andersdenkende für Ketzer zu erklären. Ob sie an des Papstes Stelle getreten seien! Es folgten sich nun in kurzen Zwischenräumen Schriften Luthers und der Schweizer. Von ersterem der Sermon von dem Sacramente des Leibes und Blutes Christi wider die Schwarmgeister 1526. (Altenb. Ausg. III. S. 340 ff.), dann Beweis, „daß die Worte Christi, das ist mein Leib noch veste stehen wider die Schwarmgeister (1527)" (Altenb. Ausg. l. c. S. 691), endlich sein „großes Bekenntniß vom Abendmahl" (Altenb. Ausg. l. c. 812 ff.). Von Zwingli erschien „eine klare Unterrichtung vom Nachtmahl Christi," dann (Erweis), „daß die Worte Christi, das ist myn Lychnam &c. ewiglich den alten einigen Sinn haben werden &c.," von Oecolampad: „daß der Mißverstand M. Luthers &c. nicht bestehen mag." — In seinem Sermon vom Abendmahl adoptirte Luther jene abentheuerliche Lehre von der Allgegenwart des Leibes Christi (Ubiquitätslehre), die einige Jahre zuvor Faber (s. d. A.) in Frankreich ausgebildet hatte. Er nahm an, daß Christus überall, in

allen Creaturen auch nach seiner Menschheit, also leiblich gegenwärtig sei, daß wir ihn aber nur da suchen dürften, wo das Wort sei, d. i. wo er genossen werden wolle, nämlich im Abendmahl. Die Polemik, die Luther in allen diesen Schriften führt, ist zwar sehr ungestüm, aber oft treffend, ja meisterhaft. Auf all die Einwürfe, die man gewöhnlich gegen die Annahme der realen Gegenwart vorbrachte, z. B. daß sie den Kreuztod Christi herabsetze, daß Christus zur Rechten des Vaters sitze, und nicht mehr im Sacrament auf Erden sein könne, daß das Fleisch kein nütze sei, daß die reale Gegenwart der Vernunft unbegreiflich, ja etwas unvernünftiges sei, entgegnet er mit den ihm zu Gebot stehenden kräftigen und schlagenden Worten: Man müsse das meritum Christi, das er am Kreuze erworben, unterscheiden von der distributio meriti, wie sie in den Sacramenten geschehe. Die Vorstellung, daß Christus, weil zur Rechten des Vaters sitzend, nicht mehr im Sacrament gegenwärtig sein könne, sei eine unwürdige, seine Macht und seine Liebe herabsetzende, sei, wie wir jetzt sagen, eine deistisch gefärbte: „als ob Christus keine andere Ehre hätte, als daß er zur Rechten des Vaters sitze auf einem Sammetpolster und lasse ihm die Engel singen, geigen und klingen und sei unbeladen mit der Mühe des Abendmahls.“ Der Einwurf der Unbegreiflichkeit gelte ebenso gut dem Mysterium der Incarnation, dem Opfer am Kreuz ꝛc. Die Worte Christi: „Nehmet und esset“ sind Thätel- oder Machtworte, die da schaffen, was sie lauten; Christus heißt uns diese Thätelworte sprechen, so jedoch, daß sie allemal in seiner Person und als seine eigenen Worte gesprochen werden. Dann macht er ihnen wegen des Eigensinnes, mit dem sie ihre Meinung in die Schrift hineintragen, Vorwürfe, die alle auf ihn, den Empörer gegen die kirchliche Authorität zurückfallen, verläugnet das Formalprincip des Protestantismus oft ganz, nur um diese seine Meinung zu sichern, ja nähert sich der katholischen Lehre oft stark, aber den Muth hat er nicht, sie ganz anzuerkennen. — So war der Bruch ein offener, erklärter und schien unheilbar. Aber die politische Lage der Partei, welche sich von der Kirche getrennt, forderte gebieterisch eine Vereinigung. Der Landgraf Philipp von Hessen (s. d. A.), dem überhaupt am Dogma wenig gelegen war, desto mehr aber an den Kirchengütern, betrieb solche mit allem Eifer. Er wollte ein Bündniß der protestantischen Stände zusammenbringen und dabei vermißte er nur ungern die 40,000 Mann, welche die teutschen Anhänger Zwinglis, die Städte u. s. w. stellen konnten. Aber Luther drang gegen ihn durch; das zu Rothach eingeleitete Bündniß, welches man in Schwabach definitiv abschließen wollte, kam nicht zu Stande; man wollte die ketzerischen Hilfstruppen nicht dabei haben. Endlich kam aber doch, da der Landgraf nicht nachließ, in die Lutherischen zu bringen, das Marburger Religionsgespräch (s. d. A.) zu Stande (1529). Zwingli und Oecolampad verhandelten auf der einen, Luther und Melanchthon auf der andern Seite. Doch so klug auch der Landgraf Alles angelegt, nach drei Tagen war die gänzliche Fruchtlosigkeit einer solchen, durchaus principlosen Verhandlung Allen, auch dem Landgrafen klar. Luther schied unversöhnt, mit erneuter Kriegserklärung. Weinenden Auges hatte ihm Zwingli die Hand gereicht und um eine christliche Gemeinschaft gebeten, Luther sie kalt zurückgewiesen, nur die Liebe versprach er ihnen zu widmen, die man auch dem Feinde schuldig sei. Ueber die Zeit des Augsburger Reichstags von 1530 trat der Streit zwischen diesen beiden Fractionen der protestantischen Partei etwas mehr zurück. — Die Augsburger Confession enthielt bekanntlich über das Abendmahl einen katholisch lautenden Artikel, dahin gehend, daß der wahre Leib und das wahre Blut Jesu Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brods und Weines darin zugegen sei. — Weil hiebei noch jede abweichende Vorstellung ausdrücklich mißbilligt war, fanden sich die vier oberländischen, zwinglisch gesinnten Städte Straßburg, Lindau, Memmingen und Constanz bewogen, ihren Beitritt zur Confession der Lutherischgesinnten zu verweigern und dem Kaiser ein eigenes Bekenntniß, die später sogenannte Confessio Tetrapolitana (s. d. A.) zu

übergeben, worin der Artikel vom Abendmahl — in Etwas kirchlicher lautend als der zwinglianische — das Bekenntniß enthielt, daß Christus in diesem Sacramente seinen wahren Leib und sein Blut wahrlich zu essen und zu trinken gebe. Zwingli dagegen sagte in seiner ebenfalls nach Augsburg gesandten Bekenntnißschrift rund heraus, es sei ein gegen Gotteswort streitender Irrthum, wenn man eine wesentliche Gegenwart im Abendmahl annehme. So standen die streitenden Parteien einander schroff gegenüber. Endlich brachten äußere politische Gründe, nämlich der Wunsch ein gemeinsames Bündniß gegen den Kaiser einzugehen, eine wenn auch vorübergehende Einigung zu Stande. Nachdem man schon bei der ersten Versammlung zu Schmalkalden 1530 eine Vereinigung mit den oberländischen Städten versucht hatte, aber nicht ganz zum Ziele gelangt war, brachte es endlich Bucer, der Straßburger Theolog, ein Meister in diplomatischen Künsten, 1536 dahin, daß man in einer von Luther aufgesetzten Friedensformel sich einigte. Diese Formel nun lautete allerdings lutherisch und Bucer hatte offenbar seine Vollmacht überschritten, als er sie unterschrieb. Er hatte deßhalb auf der Heimreise von Wittenberg, wo er in der Sache unterhandelt, sich eine die Seinen begütigende Interpretation der Formel ersonnen, dahin gehend, unter den Unwürdigen, für welche nach der angenommenen Formel ein wirklicher Genuß des Leibes Christi Statt fände, seien bloß Solche zu verstehen, die nicht ganz gut disponirt wären. Doch es bedurfte bei den oberländischen Städten einer solchen Interpretation nicht, aus politischen Gründen nahmen sie die nunmehr so genannte „Wittenberger Concordie" an. Anders die Schweizer. Sie verlangten von Luther eine Erklärung, ob er die Bucer'sche Interpretation jenes berührten Artikels anerkenne und bedeuteten ihm zugleich, sie seien nicht gesonnen, einen andern als einen geistigen Genuß anzunehmen. Christus sei auch seiner menschlichen Natur nach im Himmel, könne also nicht im Sacrament gegenwärtig sein. Wider alles Vermuthen fand Bucer Luthern auch trotz dieser Erklärung bereit, sich mit den Zwinglianern zu versöhnen. Er gestand, daß er zu weit gegangen; abweichende Glaubensmeinungen müßten nicht nothwendig eine Trennung der Gemüther zur Folge haben. Am 1. December 1537 schrieb er den Eidgenossen einen Brief, worin er Versöhnung anbot. Man wolle auf der Wittenberger Concordie beharren, sich fein stille halten, und wo auch kein volles Einverständniß zu Wege komme, doch die Eintracht bewahren. Die Schweizer erklärten sich unter Vorbehalt ihrer eigenthümlichen Ansicht vom Genusse des Leibes Christi einverstanden und so schien der Streit beendigt. Man ging sogar lutherischer Seits so weit, daß man die Worte der Augsburger Confession vom Abendmahl, die gegen die Sacramentirer lauteten, änderte. Melanchthon nahm dafür die Worte auf: daß mit dem Brod und Wein zugleich der Leib Christi dargereicht werde. Auch die den Zwinglianern anstößige Elevation der Hostie ward abgeschafft. Doch der Friede dauerte nicht lange. Wie bei solchen Uebereinkommen immer geschieht: die Radicalen gewannen dadurch. Bis unter die Thore Wittenbergs drang der Zwinglianismus. Noch annehmlicher ward er, da ihn Calvin (s. d. A.) mehr mit christlichen Elementen erfüllte und ihm eine andere Fassung gab. Calvin lehrte nämlich, daß gleichzeitig mit dem mündlichen Genusse der sinnlichen Elemente des Abendmahls (sub sensibili elemento) eine aus dem Leibe Christi, der nur im Himmel ist, ausfließende Kraft (spirituale alimentum) dem Geiste dargeboten werde. So gefaßt gefiel die Lehre mehr und mehr. Selbst Melanchthon hing ihr im Stillen an. Luther merkte es, verbarg aber seinen Schmerz geraume Zeit. Endlich brach er los, ungestüm, leidenschaftlich, wie er war. Der Buchhändler Frohschover in Zürich hatte ihm eine schweizerische Bibelübersetzung zugesandt. Luther schrieb ihm gerathenwegs zurück, er wolle von denen dort Nichts wissen, mit ihnen keinerlei Gemeinschaft haben. Sie seien schon genugsam vermahnet, von ihrem Irrthum abzustehen und die armen Leute nicht so jämmerlich zur Hölle zu führen. Es helfe nichts, darum wolle er ihres lästerlichen Lebens sich nicht theilhaftig machen und wider sie schreiben

bis an's Ende. Noch in andern Sendbriefen ließ er dergleichen verlauten. Endlich gab er 1544 sein „kurzes Bekenntniß vom Abendmahl“ heraus, worin er über die Schweizer auf's Feierlichste das Anathema sprach, Zwingli und Oecolampad für Ketzer und Seelenmörder erklärte und den Tod des erstern in der Schlacht bei Cappel als ein Strafgericht Gottes darstellte. Er berief sich darauf, daß auch die hl. Kirche unter dem Papstthum so gelehrt habe. Welcher Frevel von der alten gemeinen Lehre abzuweichen, wo sie nicht offen gegen die Schrift sei! Die Zwinglianer verfehlten natürlich nicht, solche Höflichkeiten zu erwidern und der Unfriede blühete wieder fröhlich auf. Luther ward immer bitterer, mit Melanchthon (s. d. A.) drohte ein offener Bruch. Damals war es, wo Melanchthon schrieb: tulimus servitutem paene deformem.“ So sehr mußte er vor dem erbitterten Reformator sich fürchten. Auch den übrigen Professoren mißtraute er. Als Georg Major (s. d. A.) zum Colloquium nach Regensburg abreisen wollte, fand er an Luthers Thüre die drohenden Worte geschrieben: „Nostri Professores examinandi sunt de coena Domini.“ Weitere Schritte verhinderte Luthers nicht lange darauf (1546) erfolgter Tod. Nach seinem Abscheiden spaltete sich sein Anhang in zwei Parteien, die strengen Eiferer, worunter Amsdorf, Pomeranus, Flacius, und die jüngere Wittenberger Schule, Melanchthon an der Spitze, kryptocalvinistisch in der Abendmahlslehre (s. Kryptocalvinismus). Vieles mußte Melanchthon deßwegen leiden. „Seit 20 Jahren — gestand er später — bin ich auf die Verbannung gefaßt, weil ich habe merken lassen, daß ich den Broddienst nicht billige.“ Er wollte zuletzt dem Aergsten zuvorkommen und sich am Rheine niederlassen. Doch die Bitten der Wittenberger hielten ihn zurück. Das erste Signal zum erneuten Kampfe gab 1552 Joachim Westphal, Prediger in Hamburg, in 2 kurz auf einander folgenden Schriften, worin er alle wahren Jünger Luthers zu schleunniger Vertheidigung der so sehr gefährdeten „orthodoxen“ Abendmahlslehre aufforderte. Wie fanatisch man damals Lutherischerseits gesinnt war, zeigte sich in dem Benehmen gegen ausländische Flüchtlinge. Es waren aus England verbannte Anhänger Calvins. Nicht einmal ihre säugenden Weiber und Kinder, die sie den Winter über dort zurücklassen wollten, ließ man in Copenhagen an's Land setzen; unbarmherzig wurden sie aus den nordteutschen Seehäfen fortgewiesen; auch dann durften sie nicht zurückkehren, wenn sie an der schleswig'schen Küste nicht aufgenommen würden. Zuletzt fanden die Unglücklichen Aufnahme theils in Ostfriesland, theils in Frankfurt. So in gereizte Stimmung versetzt, ergriff Calvin die Feder und schrieb seine „defensio sanae et orthodoxae doctrinae de sacramentis etc.,“ worin er seinen Gegnern nicht bloß mit gelehrter Argumentation, sondern auch mit all der Geringschätzung begegnete, die er einer so unhaltbaren, unerleuchten Ansicht, wie die seiner Gegner sei, schuldig zu sein glaubte. Nach mehreren Verhandlungen hin und wieder brachte es Westphal dahin, daß ein förmlicher Bund teutscher Theologen gegen die Schweizer zu Stande kam. Man scheute sich nicht um die lutherische Ubiquitätslehre zu halten, den Satz auszusprechen: daß etwas theologisch wahr, philosophisch falsch sein könne. Als später Calvin sich zurückzog, wandte sich der Kampf gegen die Melanchthon'sche Schule. In Bremen kam es zu bedeutenden Wirren. Als dort für einige Zeit die Calvinisten siegten, kündeten Hamburg und Lübeck der Bundesstadt alle zeitherigen Handelsbeziehungen auf, Danzig legte auf ihre Waaren und Schiffe Beschlag und mehrere andere Herrschaften verboten den Bürgern von Bremen ihr Gebiet. Daß der Calvinismus endlich in Bremen für immer siegte, ist wahrscheinlich zum Theil als Folge dieser Schritte anzusehen. Bald darauf brach der Streit in der Pfalz (s. d. A.) aus. Heßhus (s. d. A.), ein fanatischer Lutheraner, Generalsuperintendent zu Heidelberg und Klebiz, Diaconus daselbst, Kryptocalviner, verketzerten einander von der Kanzel. Beamte, Bürger, Studenten, Prediger — die ganze Stadt ergriff für und wider Partei. Da wandte sich der Churfürst an Melanchthon, um seinen Rath zu hören. Melanchthon

antwortete entschiedner und offener als je: das Beste wäre, man würde sich mit den Worten des Apostels Paulus begnügen: das Brod, das wir brechen, ist die Gemeinschaft des Leibes Christi. Von dem Brod dürfe man nicht sagen, es werde verwandelt, wie die Papisten, oder es sei der wesentliche Leib Christi, wie die Orthodoxen Bremenser sagen, sondern es sei eine Gemeinschaft d. i. es sei das, wodurch die Verbindung mit dem (sc. im Himmel gegenwärtigen) Leib Christi geschehe. Man solle unterdessen sich aller Polemik enthalten über die Art und Weise der Mittheilung des Leibes und später über eine gemeinsame Formel übereinkommen. — Dem Churfürsten gefiel dieser Rath. Er gab darnach seine Befehle. Die Prediger, die sich nicht fügen wollten, wurden abgesetzt. Mehr und mehr Vorliebe gewann der Churfürst für den calvinistischen Lehrbegriff, seit er mit den Schweizer Theologen in Verbindung getreten war. Er und sein Land wurden calvinistisch. Die Nachricht hievon traf die Lutheraner wie ein Donnerschlag. Wie wenn es ein durchaus revolutionärer Abfall von einer durch viele Jahrhunderte bestehenden, zweifellos allein berechtigten Kirchengemeinschaft wäre, besprach man die Sache. Die niedersächsischen Theologen traten in einen förmlichen Bund zusammen gegen die neuen Häretiker im Lande. In dem Heidelberger Katechismus, der 1563 verfaßt und für die Pfalz publicirt wurde, erhielt die calvinische Partei in Teutschland eine eigne Bekenntnißschrift mit symbolischem Ansehen. In Würtemberg dagegen wurde, nachdem das Religionsgespräch zu Maulbronn mit den Pfälzern 1564 resultatlos abgelaufen, auf einer Synode zu Stuttgart die lutherische Ubiquitätslehre zum Dogma erhoben 1559. Keiner sollte fürder ein Amt in diesem Lande erhalten, der die dort verfaßte Formel nicht zuvor unterschrieben. Die Fürstenversammlung zu Naumburg 1561 hatte im Wesentlichen für die Einigung der getrennten Parteien keinen Erfolg. Man sollte dem Kaiser gegenüber sich erklären, welche Stellung man zum Trienter Concil einnehmen wolle. Es wurde hin und her gestritten, auf welche Ausgabe der Augsburger Confession man sich verpflichten wolle. Man kam überein, die ältere Ausgabe von 1530 zu approbiren, jedoch nach dem Begehren des Churfürsten von der Pfalz eine Vorrede beizufügen, worin man sich gegen eine katholische Deutung des Artikels vom Abendmahl verwahrte. Die mit dieser Vorrede versehene Ausgabe unterschrieb auch der Churfürst von der Pfalz, ohne daß er deßwegen seinen Calvinismus aufgegeben hätte. Im Gegentheil wurde er immer hartnäckiger in Festhaltung dieser von ihm einmal liebgewonnenen Lehre. Unterdessen blühte zu Wittenberg unter dem Einflusse des churfürstlichen Leibarztes Peucer (s. Kryptocalvinismus), welchem die Oberaufsicht über die Universität aufgetragen war, der Calvinismus in der Abendmahlslehre fröhlich auf. Die Theologen daselbst ließen unter Peucers Auspicien, aber anonym, eine Schrift erscheinen: „exegesis perspicua controversiae de coena Domini“ betitelt 1574, worin ihr Bekenntniß niedergelegt war und suchten es dem Churfürsten in die Hände zu spielen, um ihn für sich zu gewinnen. Aber ihre Gegner behielten dort die Oberhand, Peucer und mehrere seiner Anhänger wurden verhaftet und der Calvinismus im Churfürstenthum geächtet. Im J. 1576 wurde eine Versammlung von Theologen zu Torgau gehalten, von welcher das sogen. Torgauer Buch die lutherische Abendmahlslehre enthaltend als Einigungsformel für die Lutheraner verfaßt wurde. Dieses Buch, das vielen Widerspruch fand, wurde 1577 auf einer Versammlung zu Bergen von mehreren Theologen, unter denen besonders der Tübinger Kanzler Andreä (s. d. A.) sich bemerklich machte, revidirt und das so umgestaltete Werk als Eintrachtsformel (formula concordiae) dem protestantischen Teutschland zur Annahme vorgelegt. Durch diese letzte symbolische Schrift der Lutheraner wurde die lutherische Lehre vom Abendmahl als Glaubenslehre für die Angehörigen der lutherischen Gemeinschaft definitiv festgestellt und proclamirt. Die Lehre von der Ubiquität des Leibes Christi wurde, weil sie in ihrer strengen Fassung nicht auf allgemeine Annahme rechnen konnte, dahin gemildert, daß gesagt wurde, Christus könne mit seinem Leibe überall sein, wo er wolle,

sonderlich, wo er solche seine Gegenwärtigkeit, wie im Abendmahle, mit seinem Worte versprochen habe. Von da an waren vorzüglich durch die Abendmahlslehre die lutherische und calvinistische Partei in Teutschland beinahe so streng geschieden, wie Katholiken und Protestanten und erst im 19. Jahrhundert ist es zum Theil gelungen eine Union beider Fractionen des Protestantismus zu Stande zu bringen (s. Religionsvereinigung), was hauptsächlich dadurch erleichtert wurde, daß die streng lutherische Abendmahlslehre von bei weitem dem größten Theile der lutherischen Theologen bereits aufgegeben war. Vgl. Schröckh, Kirchengeschichte seit der Reformation I. 350. 420. II. 154. IV. 599. 606. Plank, Geschichte des protestantischen Lehrbegriffs. Bd. II. Buch V. VI. Bd. III, 1. Buch VIII. III, 2. B. X. — Geschichte der protestantischen Theologie von Luthers Tode an bis zur Concord. Formel Bd. I. Buch I. Bd. II, 1. IV. II, 2. VI. Bd. III. Buch VIII und X ff. — Menzel, Geschichte der Teutschen seit der Reformation Bd. I. II. IV. — Riffel, Kirchengeschichte der neuesten Zeit I. S. 381. II. S. 298 ff. 494. [Kerker.]

Sacramentum ordinis, s. Priesterweihe.

Sacré coeur, dames du, s. Gesellschaft des heiligen Herzens Jesu, und Frauen (religiöse Congregationen und Vereine) Bd. IV. S. 181.

Sacrificati, s. Abgefallene.

Sacrilegium ist jede factische Verachtung Gottes oder des Göttlichen und Heiligen, gleichwie die Blasphemie die gegen Gott oder Göttliches gerichtete Schmährede ist. 1) Das Sacrilegium kann begangen werden entweder unmittelbar an dem Allerheiligsten, den consecrirten Brod- und Weinsubstanzen, durch unwürdigen Genuß oder sonstige frevelthätige Verunehrung (sacrilegium immediatum); oder mittelbar an gottgeweihten Personen, Sachen und Stätten (sacril. mediatum). Das mittelbare Sacrilegium ist daher a) entweder personale, verübt durch Verletzung des privilegii canonis oder gewaltsame böswillige Handanlegung an Personen des Clerical- und Ordensstandes (s. Privilegium canonis) oder durch fleischliche Versündigung von Clerikern der höheren Weihen und Ordensprofessen beiderlei Geschlechts (sacril. carnale); oder es ist b) sacrilegium reale, dergleichen die Benützung der Kirchen, Altäre, hl. Gefäße, Paramente und Kirchengeräthe zu profanen oder gar an sich unerlaubten und verbrecherischen Zwecken; die Entwendung geweihter oder benedicirter zum Kirchengebrauche bestimmter, oder auch ungeweihter aber zum Schutz und zur Verwahrung in Kirchen hinterlegter Gegenstände; die ungerechte Entziehung oder Verweigerung gesetzlicher oder herkömmlicher Reichnisse an die Kirche; die freiwillige Auslieferung der zum Gottesdienste und kirchlichen Gebrauche bestimmten Sachen an Christenfeinde, selbst in Zeiten der Verfolgung; endlich der Empfang irgend eines Sacramentes der Lebendigen im Stande einer schweren Sünde ohne vorgängige Absolution; oder das Sacrilegium ist c) ein locale, begangen durch wissentliche und gewaltthätige Verletzung des kirchlichen Asyls (s. d. Art. I. 489), durch bewaffnete Verletzung eines localen Interdicts (s. d. Art. V. 675 ff.); durch Entweihung heiliger Stätten, namentlich durch Menschenmord, schuldvolle Vergießung von Menschenblut oder menschlichen Samen, durch Beerdigung von Ungläubigen und Excommunicirten in Kirchen und christlichen Begräbnißplätzen rc. (s. Entweihung, III. 601 f. und Kirchhof, VI. 201 f.). — 2) Das Sacrilegium an gottgeweihten Sachen und Orten wird nach canonischem Rechte, wenn am Venerabile selbst begangen, mit dem Anathem; wenn an sonstigen hl. Sachen und Stätten verübt, bis zu geleistetem drei- bis neunfachen Ersatz des Geraubten oder Entwendeten mit dem Banne, und im Weigerungsfalle mit Entziehung des christlichen Begräbnisses bestraft (c. 2. X. De rapt. V. 17; c. 22. X. De sent. excomm. V. 39). Die römischen Gesetze verhängten über den Kirchenräuber nach Umständen die Strafe des Todes (Inst. § 9. De publ. jud. IV. 18). Die peinliche Gerichtsordnung Carls V. wollte Entwendung der Monstranz oder des Ciboriums sammt den hl. Hostien mit dem Feuertode, Diebstahl sonstiger geweihter

oder gesegneter gottesdienstlicher Altargeräthe mit leichterer Todesart, Erbrechen des Opferstockes nach Urtheil der Richter an Leib oder Leben, Wegnahme nichtgeweihter Dinge aus Kirchen und Sacristeien (wenn dieß anders nicht gewaltsam oder des Nachts geschehen) gleich gemeinem jedoch qualificirten Diebstahl geahndet wissen (C. C. C. v. 1532, Art. 172—175). Auch die neuesten teutschen Strafgesetzgebungen erkennen gegen dergleichen Kirchenfrevel regelmäßig auf geschärfte Strafzumessung. Fleischesvergehen endlich haben bei Clerikern der höheren Weihen Suspension und Pönitenzen; bei Mönchen Klosterkerker und schwere Büßungen; bei Nonnen für den Schänder, wenn er ein Geistlicher, die Absetzung; wenn ein Laie, Excommunication, und für die Nonne engste Klostergewahrsam und Kasteiungen zur Folge (c. 6. 21. c. XXVII. qu. I.). Nach römischem Rechte traf den Schänder einer Gottgeweihten die Enthauptung (l. 2. Cod. De episc. et cler. I. 3. Nov. 123. c. 43); und dabei ließen es auch die teutschen Reichsgesetze (C. C. C. a. a. O.) [Permaneder.]

Sacristan, s. Küster und Custos.

Sacristei, s. Kirche als Gebäude.

Sacrum officium, s. Inquisitio haereticae pravitatis.

Sacy, s. Saci.

Sadducäer, *Σαδδουκαῖοι*, eine jüdische Secte, welche zu den Pharisäern theoretisch und practisch im strengen Gegensatze stand. Die jüdische Tradition leitet den Ursprung und Namen dieser Secte von einem gewissen Sadok (צָדוֹק) ab, einem Schüler des Antigonus von Socho, welcher nach Simon dem Gerechten vom J. 291—260 v. Chr. Vorsitzer im Synedrium war. Sadok und Baithos sollen nämlich den Satz ihres Lehrers, daß man Gott ohne Rücksicht auf Belohnung dienen müsse (Pirke Aboth 1, 3: Ne sitis tanquam servi, qui ministrant hero ea conditione, ut accipiant mercedem; sed estote tanquam servi, qui ministrant hero non ea conditione, ut accipiant mercedem, sitque timor coelorum dei in vobis), dahin umgedeutet haben, daß sie behaupteten: es gebe nach dem Tode keine Vergeltung, und überhaupt kein jenseitiges Leben. Ihre Anhänger hätte man dann צדוקים und ביתוסים, Baithosäer, genannt (s. Lightfoot, Hor. hebr. et thalm. ad Matth. 3, 7). Epiphanius legt dagegen der Benennung das hebr. צֶדֶק zu Grunde, und erklärt sie so als Ehrenname im Sinne von צַדִּיקִים, die Gerechten, den sich die Anhänger der Secte selbst beigelegt hätten (Haeres. I. 14: *Ἐπονομάζουσιν οὗτοι ἑαυτοὺς Σαδδουκαίους, δῆθεν ἀπὸ δικαιοσύνης τῆς ἐπικλήσεως ὁρμωμένης. Σεδὲκ γὰρ ἑρμηνεύεται δικαιοσύνη*); es würde damit der äußerlichen Werkthätigkeit, dem Ceremonienwesen und der Scheinheiligkeit der Pharisäer gegenüber die Prätension ächter Frömmigkeit und reiner Tugend ausgedrückt werden. Ob eine dieser Angaben, und welche von ihnen das Richtige enthalte, läßt sich nicht entscheiden. Da jene Nachricht erst bei jüngern Rabbinen vorkommt, so muß ihr historischer Werth sehr zweifelhaft werden und der Verdacht sich erheben, daß sie eine spätere Erfindung sei, um den unbekannten Ursprung der Sadducäer und der im Thalmud erwähnten Baithosäer auf bestimmte Personen zurückzuführen. Die andere Erklärung stützt sich nur auf eine etymologische Verwandtschaft, ohne eine geschichtliche Bestätigung aufzuweisen; sie hat jedoch die Analogie des Namens Pharisäer für sich, welcher ebenfalls nicht von einer Person entnommen ist, sondern die Richtung der Secte charakterisirt. Ohne Zweifel reichen aber die Anfänge des Sadducäismus in jene von der jüdischen Tradition bezeichnete Periode hinauf, wenn auch Josephus die Secte erst unter dem Maccabäer Jonathan um 144 v. Chr. nennt (Antt. XIII. 5, 9). Damals, zur Zeit der ptolemäischen Herrschaft, begann nämlich griechische Denk- und Lebensweise, welche im Sadducäismus hervortritt, auf die Juden Einfluß zu üben, und diese Einwirkung hat in der Folge unter den seleucidischen Herrschern (vgl. 1 Macc. 1, 11—15. 2, 43—49), unter den Hero-

dern und Römern fortgedauert, und die sadducäische Richtung im Gegensatze zum Pharisäismus weiter entwickelt und befestigt. Die theoretischen Grundanschauungen des Sadducäismus, welche sich auch für das Leben geltend machten, sind jene des Epicuräismus (s. d. A.), ein in Materialismus (s. d. A.) übergehender modificirter Deismus (s. d. A.) Vergl. über die sadducäischen Lehrsätze den Art. Pharisäer. Materialistisch ist die Doctrin der Sadducäer, inwieferne sie außer Gott alle geistigen Wesen, sowohl die Engel, als auch den Menschengeist als eine von der Materie qualitativ verschiedene, selbstständige Substanz negirten (Apg. 23, 8). Indem sie die menschliche Seele nur für eine feine Materie hielten, so wurde die Fortdauer nach dem Tode des Leibes verworfen, und in Gemäßheit dessen weiter die leibliche Auferstehung, welche das Fortleben der Seele zur Voraussetzung hat; mit der Leugnung des jenseitigen Lebens fiel ihnen aber auch Belohnung und Strafe nach dem Tode hinweg (Matth. 22, 23. Marc. 12, 18. Luc. 20, 27. Apg. a. a. O. Joseph. Antt. XVIII. 1, 4: *Σαδδουκαίοις τὰς ψυχὰς ὁ λόγος συναφανίζει τοῖς σώμασι.* Bell. jud. II. 8. 14: *ψυχῆς τὴν διαμονὴν καὶ τὰς καθ᾽ ᾅδου τιμωρίας καὶ τιμὰς ἀναιροῦσι*). Das deistische Element des Sadducäismus besteht darin, daß er den Menschen in seinem sittlichen Streben und Thun, sowie in seinen Schicksalen, von Gott isolirt, d. i. die göttlichen Gnadenwirkungen und eine besondere Vorsehung leugnet. Diese doppelte Wirksamkeit Gottes in Beziehung auf die Menschen ist unter der *εἱμαρμένη* bei Josephus zu verstehen, von welcher derselbe behauptet, daß die Sadducäer sie durchaus nicht zugestehen (Bell. jud. II. 8, 14: *τὴν εἱμαρμένην παντάπασιν ἀναιροῦσι καὶ τὸν θεὸν ἔξω τοῦ δρᾷν τι κακὸν ἢ μὴ δρᾷν τίθενται. Φασὶ δὲ ἐπ᾽ ἀνθρώπων ἐκλογῇ τό τε καλὸν καὶ τὸ κακὸν προκεῖσθαι καὶ τὸ κατὰ γνώμην ἑκάστῳ τούτων ἑκατέρῳ προσιέναι.* Antt. XIII. 5, 9). Sie nahmen aber eine außerordentliche Offenbarung Gottes an, denn die Bücher des alttestamentlichen Canons galten ihnen gleich den orthodoxen Juden für heilige Schriften, während sie dagegen die von den Pharisäern so hochgestellte Tradition verwarfen (Joseph. Antt. XIII. 10, 6: *νόμιμα πολλά τινα παρέδοσαν τῷ δήμῳ οἱ Φαρισαῖοι ἐκ πατέρων διαδοχῆς, ἅπερ οὐκ ἀναγέγραπται ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις, καὶ διὰ τοῦτο ταῦτα τὸ Σαδδουκαίων γένος ἐκβάλλει, λέγον ἐκεῖνα δεῖν ἡγεῖσθαι νόμιμα τὰ γεγραμμένα, τὰ δ᾽ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων μὴ τηρεῖν.* Elias Lev. unt. צדק: Sadducaei negarunt legem ore traditam, nec fidem habuerunt nisi ei, quod in lege scriptum est). Daß sie von dem alttestamentlichen Canon nur den Pentateuch und nicht auch die übrigen Bücher anerkannt hätten, wie nach dem Vorgange des Hieronymus (Comment. in Matth. 22, 23) Viele behaupteten, ist ganz ungegründet. Wenn nämlich Jesus Matth. 22. den hier auftretenden Sadducäern die Auferstehung aus einer weniger passenden Gesetzesstelle, 2 Mos. 3, 6., beweist, was viel einfacher und schlagender aus andern Schriften, z. B. aus Dan. 12, 2. 13. geschehen konnte, so folgt daraus keineswegs, daß sie diesen Schriften kein Ansehen eingeräumt. Jene Berufung ist durch die Einrede der Gegner veranlaßt, welche sich zur Bestreitung der Auferstehung auf eine Stelle des Pentateuchs, auf das Gesetz über die Pflichtehe 5 Mos. 5, 25. bezogen, wogegen ihnen der Herr mit Entkräftung ihres Argumentes zeigen will, daß gerade die von ihnen angezogene Quelle diese Lehre bestätige. Es gibt auch die eben angeführte Stelle bei Josephus dieser Ansicht keine Stütze, denn dort sind die Gesetzbücher Mosis allein genannt, weil es sich um den Umfang der gesetzlichen Vorschriften handelt, welche die Pharisäer mit ihren traditionellen Satzungen erweiterten, und an einem anderen Orte weist Josephus sie directe ab, indem er ausdrücklich sagt, daß es allen Juden gleichsam angeboren sei, die 22 Bücher des hebräischen Canons für göttliche Belehrungen zu halten (contr. Apion. 1, 8: *Οὐ γὰρ μυριάδες βιβλίων εἰσὶ παρ᾽ ἡμιν, ἀσυμφώνων καὶ μαχομένων· δύο δὲ μόνα πρὸς τοῖς εἴκοσι βιβλία .... Πᾶσι δὲ συμφυτόν εστιν εὐθὺς ἐκ τῆς πρώτης γενέσεως Ἰουδαίοις τὸ νομίζειν αὐτὰ*

ϑεοῦ δόγματα καὶ τούτοις ἐμμένειν καὶ ὑπὲρ αὐτῶν, εἰ δέοι, ϑνήσκειν ἡδέως). Dazu kommt, daß im Thalmud (Sanhedr. f. 90, 2) Rabbi Gamaliel den Sadducäern die Auferstehung nicht nur aus den Büchern Mosis, sondern auch aus den Propheten und Hagiographen beweist, und außerdem beruft sich einmal (Cholim p. 87) ein Sadducäer selbst auf den Propheten Amos. Vergl. Güldenapfel, Josephi Archaeol. de Sadducaeorum canone. Jen. 1804. — Die Beschränkung des menschlichen Daseins auf das Dießseits führte zum üppigen Lebensgenusse, und mit der Verwerfung des Traditionellen verband sich eine Geringschätzung gegen alle Ritualien und Observanzen, wodurch sadducäische Priester selbst im Tempel öfters Aergerniß gaben (Mischn. Succa 4, 9. Jadaim 4, 6—8). Während den Pharisäern gewöhnlich Milde, Freundlichkeit und Gefälligkeit eigen war, so zeigten dagegen die Sadducäer in ihrem Benehmen Rauheit und Härte, die sie vornehmlich bewiesen, wenn sie als Richter Verbrechen zu bestrafen hatten; auch waren sie einer widerwärtigen Disputirsucht ergeben (Joseph. Antt. XIII. 10, 6. XVIII. 1, 4. XX. 9, 1. Bell. jud. II. 8, 14). Die Anhänger der Secte, im Verhältnisse zu den Pharisäern von geringer Anzahl, bestanden meistens aus Reichen und Vornehmen (Joseph. Antt. XVIII. 1, 4), weßhalb es ihnen ungeachtet des überwiegenden Ansehens der entgegenstehenden Partei doch gelang, zur Theilnahme am Synedrium und selbst auch zuweilen zur hochpriesterlichen Würde zu gelangen (ibid. XX. 8, 8. 9, 1. Apg. 23, 6). Ihre Denk- und Lebensweise erklärt es zur Genüge, daß sie mit den Pharisäern, von denen sie sonst in allen Stücken verschieden waren, in der Anfeindung des Christenthums gemeine Sache machten. — Gegen das Ende des jüdischen Staates wurden die Sadducäer förmlich vom Judenthum ausgeschlossen (Mischna Nidda 4, 2) und gingen allmählig unter; später lebten sie jedoch in einer Beziehung in der Secte der Karäer (s. d. A.) wieder auf, welche mit den Sadducäern die Verwerfung alles Traditionellen theilen. — Ueber den Sadducäismus im Allgemeinen vergl. Groß mann, de philosophia Sadducaeorum. Lips. 1836. Lutterbeck, Neutestamentliche Lehrbegriffe ꝛc. Mainz 1852. I. Bd. S. 165 f. 208 ff. [A. Maier.]

Sadolet, Jacob, Cardinal. Er wurde geboren zu Modena im J. 1478, und sein Vater, Professor der Rechte zu Ferrara, gab ihm den ersten Unterricht. Sadolet machte erschöpfende Studien im Lateinischen und Griechischen, und in der Philosophie. Seiner Ausbildung wegen ging er nach Rom und fand Zutritt bei dem Cardinal Olivier Caraffa. Papst Leo X. wählte ihn zu seinem Secretär, denn Niemand schrieb zu jener Zeit leichter und gewählter als Sadolet. Auch war er nicht bloß Theolog, sondern auch Philosoph, Redner und Dichter. Dabei bewies er große Anspruchlosigkeit; mit Mühe vermochte ihn Leo X. das Bisthum Carpentras in Avignon anzunehmen. Nach dem Tode des Papstes zog er sich in dasselbe zurück. Clemens VII. zog ihn, um sich seines Rathes zu bedienen, wieder nach Rom, wo er nur drei Jahre zu bleiben zusagte. Auch Paul III., des Clemens Nachfolger, berief ihn wieder nach Rom, und nahm ihn mit sich nach Nizza, wo er Friede zwischen Carl V. und Franz I. vermittelte (1538). Schon im J. 1536 war er Cardinal geworden. Um dieselbe Zeit wurde er vom Papst in eine Commission von 9 Mitgliedern zu Verbesserung der Kirchenzucht gewählt. — Später verzichtete Sadolet auf sein Bisthum zu Gunsten seines Neffen, und brachte den Rest seiner Tage in Rom zu, wo er im J. 1547 starb, betrauert von den Katholiken und geachtet auch von den Protestanten. Als Schriftsteller hat sich Sadolet besonders durch seine ciceronianische Sprache berühmt gemacht, und sein Ruhm als Schriftsteller hängt weniger an dem Inhalte, als an der Form. Seine Werke erschienen gesammelt zu Verona in 3 Bden. 1737 f. Die bedeutendste Schrift ist die Erklärung des Römerbriefes. Er hatte gesehen, daß die Neuerer ihre Irrthümer besonders auf diesen Brief stützen und wollte ihn im katholischen Sinne erklären. Er thut dieses in der Form des Dialogs zwischen ihm und seinem Bruder;

die Erklärung hat drei Abtheilungen (Cap. I. bis V., V. bis XI., XII. bis Ende). 2) Von Carpentras aus schrieb er im J. 1539 einen Hirtenbrief an die abgefallenen Genfer, worauf Calvin (s. d. A.) im folgenden Jahre antwortete. 3) In demselben Jahre schrieb er gegen den Protestanten Sturm zur Vertheidigung der Reformpläne Papsts Paul III. 4) Eine Anzahl philosophisch-moralischer Abhandlungen, z. B. zwei Bücher über die Erziehung der Kinder; über den Trost in Leiden; über das Lob der Philosophie; über die Eroberung Ungarns und den Türkenkrieg. 5) Von seinen Gedichten werden sein „Curtius" und „Laocoon" am meisten geschätzt. 6) Seine Briefe und die Briefe Gelehrter an ihn erschienen besonders zu Rom im J. 1764; ebendaselbst im J. 1759 die von ihm im Namen Leo X., Clemens VII. und Paul III. geschriebenen Briefe, sammt einem Abrisse seines Lebens von seinem Zeitgenossen Florebelli. Besonders erschienen: Ad principes populosque Germaniae exhortationes, Dillingae 1560, und: in Pauli epistolam ad Romanos comment., Francofurti 1771. [Gams.]

Säcularisation bezeichnet die von der Staatsgewalt aus staatspolitischen und finanziellen Gründen einseitig decretirte Aufhebung von Kirchen, geistlichen Corporationen und Aemtern, und Einziehung des Vermögens derselben zu anderweitigen Zwecken. Der Name kommt zum ersten Male im westphälischen Frieden 1648, wo über einen großen Theil von Bisthümern und Abteien und deren Güter zu weltlichen Zwecken verfügt wurde, vor; wurde aber in neuerer Zeit vorzugsweise jener großartigen zwangsweisen Verweltlichung kirchlicher Anstalten und deren Besitzungen eigen, welche zu Anfang des 19ten Jahrhunderts eintrat. Als nämlich in Folge der die französische Revolution begleitenden Kriege das linke Rheinufer durch den Lüneviller Frieden 1801 an Frankreich gefallen war, wußte die Politik den bei dieser Abtretung betheiligten teutschen Fürsten keine andere Entschädigung für ihre Verluste zu bieten, als die Güter der Kirche. Durch den Hauptschluß der zu Regensburg niedergesetzten Reichsdeputation vom 25. Febr. 1803 (s. d. Art.) wurde sofort die Säcularisation von vier Erzbisthümern (Mainz, Trier, Cöln und Salzburg) und neunzehn Bisthümern (Brixen, Trient, Constanz, Basel, Augsburg, Freysing, Passau, Eichstätt, Würzburg, Bamberg, Speyer, Straßburg, Worms, Hildesheim, Osnabrück, Paderborn, Lübeck, Fulda und Corvey), dann eine Menge von Collegiatstiftern, Abteien und Klöstern verfügt, und deren Güter, 420 Millionen Gulden rhein. Capitalwerth (Klüber, Uebersicht der diplomatischen Verhandlungen des Wiener Congresses, Abthl. III. S. 404), den betreffenden Landesfürsten, unter Vorbehalt der Dotation der übrigen noch beibehaltenen Bisthümer und der säcularisirten Kloster- und Stifts-Pfarrkirchen, sowie der Pensionirung der Bischöfe, Dignitäten, Canoniker, Mönche und Nonnen der aufgehobenen Cathedralen, Collegiate und Klöster unterworfen. Diese Acte, gegen welche der Papst zwar gerecht und pflichtgemäß, aber erfolglos protestirt hatte, wurde durch Reichsgutachten vom 24. März 1803 bestätigt und vom Kaiser unterm 28. April desselben Jahres ratificirt. Daher heißen die Pfarreien und Beneficien, welche ehemals Stiftern und Klöstern einverleibt waren, und deren Inhaber heutzutage einen fixen Minimalgehalt als Congrua aus dem Staatsärar beziehen, säcularisirte Pfründen. Es ist übrigens wohl kein Zweifel, daß eine solche Staatsmaßregel, weil die öffentlich garantirten Rechte der Existenz und des Eigenthums verletzend und ohne den von den Gesetzen ausdrücklich gebotenen Consens der Kirchenoberen vorgenommen, eine in formeller wie materieller Hinsicht offenbare Rechtsverletzung ist, welche nur durch den äußersten Drang der Umstände vielleicht entschuldigt werden kann, aber die Staatsregierungen in keiner Weise der juridischen und moralischen Verbindlichkeit der Restitution, soweit sie in besseren Zeiten möglich wird, enthebt. Die Anerkenntniß dieser Verpflichtung wurde auch von den respectiven Staatsregierungen, wenn auch nur theilweise, durch die Wiederrichtung und Dotirung erzbischöflicher und

bischöflicher Stühle sammt deren Capiteln bestätiget. Vgl. hiezu auch die Art. **Reichsdeputationshauptschluß**, **Rheinbund** und **Kirchenamt**. [Permaneder.]

Säcularisirung der Ordensgeistlichen. Ausnahmsweise entbindet der päpstliche Stuhl einen Cleriker der höheren Weihen, der bereits in einem geistlichen Orden Profeß (s. Bd. VII. S. 813) geleistet hat, von dem feierlichen Gelübde der Armuth und des Gehorsams gegen seine Ordensoberen (s. Ordensgelübde, VII. 808), und gestattet ihm, außer dem Kloster und gelöst vom Ordensverbande als Weltgeistlicher (clericus saecularis) zu leben. Ebenso wird bisweilen aus triftigen Ursachen einer Profeß-Nonne die Rückkehr in die Welt, jedoch salvo voto castitatis, erlaubt. Dieß heißt eine Ordensperson säcularisiren, was in größerer Anzahl besonders bei Supprimirung geistlicher Orden beiderlei Geschlechts, wie beispielshalber aus Anlaß der großen Säcularisation in Teutschland, geschehen ist. Davon aber wesentlich zu unterscheiden ist die Laisirung oder gänzliche Entbindung von der Ordensregel, wodurch also auch das feierliche Gelübde der Keuschheit gelöst und die gültige Eingehung einer Ehe gestattet wird. Hierüber gelten auch bezüglich der Ordens-Professen analog die oben von der Laisirung der Cleriker höherer Weihen (s. Communio laica, II. 718 sq.) angeführten Grundsätze. Eine solche Dispens, an welche selbst Laienbrüder und Laienschwestern aufgehobener Klöster, wenn sie bereits Profeß geleistet hatten, quoad votum castitatis gebunden bleiben, kann nur vom hl. Stuhl ausgehen und wird äußerst selten, und nur aus den wichtigsten Gründen ertheilt. [Permaneder.]

Säcularpredigten sind Casualreden, und werden gehalten zur Feier des hundertjährigen Bestandes eines Bisthums, Klosters, Hospitiums, einer Kirche u. s. w., oder eines religiösen Monumentes, z. B. Pestsäule u. s. w., oder einer religiösen oder wohlthätigen Bruderschaft, oder einer Stiftung u. s. w. Ihr Zweck ist, das segensreiche Wirken dieser Stiftung oder das Walten der göttlichen Gnade in und durch dieselbe darzustellen und Gott dafür zu danken. Der Gegenstand derselben ist daher jedesmal speciell auf die zu haltende Feierlichkeit beschränkt, und kann daher nur sein: das Wesen der Stiftung, oder die Veranlassung der Errichtung des Monumentes oder der Stiftung, oder der Geist, welcher sich darin oder dadurch ausspricht oder noch sogar fortwirkt, oder die Wirksamkeit oder die Früchte derselben, oder das Walten der göttlichen Gnade in und durch die Stiftung, oder seit der Zeit der Stiftung; oder auch eine andere religiöse Wahrheit, wofür jene ein Beleg ist, oder welche aus dem Wirken derselben abgezogen werden kann. Das Thema wird dann zweckmäßig dargelegt, wenn die Beschaffenheit des Gegenstandes der Feier, oder dessen Früchte und Wirkungen, oder Schicksale u. s. w. in die Predigt aufgenommen und die nöthigen Anwendungen damit verbunden werden; den Schluß kann ein Lob-, Dank- oder Bittgebet, oder eine entsprechende Ermunterung zum Danke oder zu einer bestimmten tugendhaften Handlung oder Gesinnung bilden. Styl und Vortrag seien feierlich. — Ist bei dem Säcularfeste eines profanen Gegenstandes eine Predigt zu halten, so fordert das Wesen eines religiösen Vortrages, daß dieser unter einem religiösen oder moralischen Gesichtspuncte aufgefaßt und in dieser Beziehung auch besprochen werde. [Schauberger.]

Sahidische Bibelübersetzung, s. **Bibelübersetzungen**, Bd. I. S. 942.

Sailer, Johann Michael, geboren am 17. Nov. 1751 in dem bayerischen Dorfe Aresing bei Schrobenhausen von armen, aber sehr frommen und biedern Eltern. Ein Nachbar rieth dringend, den zehnjährigen Knaben zum Studiren nach München zu bringen und ihn dort nebst dem Geschenke von einem Paar Schnepfen zum Präceptor zu führen, was Alles so wohl gelang, daß Sailer später das Schnepfenpaar seinem Wappen einverleibte. Denn er kam sogleich als Famulus in das Haus des Specialmünzwardeins. Zu großen Talenten gesellten sich bei Sailer eiserner Fleiß, Demuth und Freundlichkeit, daher er vortreffliche Studien machte, trotz vieler Gewissens- und Glaubensscrupel, die aber dazu dienten, ihn rein zu

erhalten. Im J. 1770 trat er in Landsberg in das Jesuiten-Noviciat und blieb in der Gesellschaft bis zu ihrer Auflösung 1773, worauf er bis 1774 zu Ingolstadt studirte. 1775 ward er Priester und drei Jahre öffentlicher Repetitor an der Universität. Hier verband er sich mit Winkelhofer zum besondern Privatstudium der hl. Schrift. 1780 ward er zweiter Professor der Dogmatik, wurde aber 1781 mit 240 fl. pensionirt, da die bayerischen Abteien die Lehrstellen zu besetzen hatten und die Mittel fehlten. Sailer lebte nun als Schriftsteller, bis er 1787 als Professor nach Dilingen (damals bischöfl. augsburgische Universität) für Moral- und Pastoraltheologie berufen wurde, wo er sehr segensreich wirkte, indem er namentlich auch einer einreißenden Aftermystik entgegentrat. Nach zehn Jahren wußte es eine Partei dahin zu bringen, daß Sailer als nicht ganz orthodox entlassen wurde. Später bekannte sein Bischof: „diesem Manne ist groß Unrecht geschehen.“ Eine Zeit lang weilte Sailer in München bei seinem Freunde Winkelhofer; auch hier von den Eiferern verfolgt, lebte er bei C. Th. Beck, Pfleger in Ebersberg, vergnügt bei geringem Einkommen und getreu seiner Maxime: „ich will mich lieber unschuldig zehn Jahre lästern lassen, als einen Tag auf die Vertheidigung meiner Unschuld verwenden; das erlittene Unrecht vergessen, ist bei mir keine Tugend, denn das Behalten desselben schafft Unruhe, und mir ist die Ruhe des Gemüthes so lieb, daß ich ohne sie nicht leben mag.“ Im J. 1800 ward er zum zweiten Male in Ingolstadt angestellt als ordentlicher Professor der Moral, Pastoral, Homiletik, Pädagogik, später auch der Liturgie und Katechetik. 1821 versetzte ihn König Max I. als Domcapitular nach Regensburg (s. d. A.), wo er bald Coadjutor des Bischofs Wolf und nach dessen Tode 1829 dessen Nachfolger wurde. Nach kurzer, aber segensreicher Wirksamkeit entschlief Sailer am 20. Mai 1832. König Ludwig hat ihm im Dome in Regensburg ein schönes Denkmal gesetzt. E. v. Schenk hat dasselbe gethan in einem Aufsatze der Charitas, Jahrg. 1838; wie auch J. Kehrein in seiner Geschichte der katholischen Kanzelberedtsamkeit der Teutschen. Auch Dr. Cl. Baader hat Material zu Sailers Biographie geliefert in der Gallerie der vorzüglichsten Staatsmänner und Gelehrten teutscher Nation und Sprache; Nürnberg bei Moser, drittes Heft 1816. S. Gelehrten- und Schriftsteller-Lexikon von Waitzenegger. II. Bd. pag. 191—213. — Schriften hat Sailer außerordentlich viel hinterlassen; sie erschienen in einer Gesammtausgabe in 41 Bänden, Sulzbach 1830. Sie theilen sich ein in ascetische, pastorale, religionsphilosophische, theologische, pädagogische, apologetische und biographische Arbeiten, darunter verfaßte er fünf in lateinischer Sprache. Zu den bedeutendsten seiner Werke gehören seine Briefe aus allen Jahrhunderten, seine Moraltheologie, Pastoraltheologie, seine Vernunftlehre, Glückseligkeitslehre; über Erziehung, Homilien, die christliche Moral. Bei aller Schärfe des Verstandes herrscht darin doch das Gemüth vor, und bei aller Wahrhaftigkeit ist nirgends die Liebe verletzt. Berufseifer und Anhänglichkeit an sein Vaterland, Uneigennützigkeit, Munterkeit und Frömmigkeit leuchteten aus Sailers Leben stets hervor. Glänzende Anträge schlug er aus, wie z. B. einen Ruf nach Stuttgart, Mainz, Heidelberg, Klagenfurt, Breslau u. s. w. Eine Schule hat Sailer hinterlassen, aus der ich nur Diepenbrock statt vieler nennen will. [Haas.]

Saint-Simon ist aus einer alten französischen Familie, die Carl den Großen zum Stammvater haben will. Unter andern Gliedern des gräflichen Hauses von Saint-Simon erlangte unser Claudius Heinrich Saint-Simon, den 17. April 1760 zu Paris geboren, durch den nach ihm benannten Saint-Simonismus einen europäischen Namen. Mit 17 Jahren trat er in den Militärdienst, 2 Jahre älter ging er nach America, wurde Adjutant Lafayettes und machte im Nordamericanischen Befreiungskriege unter Bouillé und Washington 5 Feldzüge mit. Schon in dieser Zeit ging er mit dem Gedanken um, das Fortschreiten des menschlichen Geistes näher zu studiren, um an der Vervollkommnung der Civilisation zu arbeiten. Die Nordamericanische Umwälzung betrachtete er als den Anfang einer

neuen politischen Aera. Kaum 23 Jahre alt, ernannte ihn sein Vaterland, in das er zurückgekehrt war, zum Oberst, worauf er Holland und Spanien bereiste. Die Ursache der französischen Revolution fand er im Verkommen der katholischen Lehre seit Luther; die Heilmittel derselben in der Aufstellung einer neuen allgemeinen Lehre. Sofern die Revolution bloß zerstörte, entsagte er jeder Theilnahme, um desto ungestörter an der Schöpfung jenes Heilmittels zu arbeiten. Zunächst suchte er die Lage seiner Mitmenschen durch Stiftung einer großartigen Industrieanstalt zu verbessern. Zu dem Zweck verband er sich mit dem preußischen Grafen von Redern; allein dieser löste die Verbindung schon 1797 und die bei der gegenseitigen Abrechnung Simon verbliebenen 144,000 Franken reichten nicht aus, um auf den Trümmern der „abgelebten katholischen Kirche" ein neues glückliches Reich zu gründen. Deßhalb lag er jetzt 3 Jahre lang philosophischen, besonders naturwissenschaftlichen Studien ob, um sich das Allgemeine aller Wissenschaften anzueignen. Die darauf gemachten Reisen sollten ihm ein vollständiges Inhaltsverzeichniß der philosophischen Schätze Europas ermöglichen. Er fand aber, daß England keine einzige neue Hauptidee „auf dem Stapel habe" und in Teutschland „die allgemeine Wissenschaft noch in ihrer Kindheit sei, weil sie auf mystische Principien gründe." Im J. 1808 erschien die erste Frucht seiner Studien, d. i. seine Einleitung zu den wissenschaftlichen Arbeiten des 19. Jahrhunderts, worin er, wie später noch öfter, die Gelehrten seiner Zeit ob des Mangels eines die verschiedenen Wissenschaften zur Einheit verknüpfenden Bandes bitter tadelte. Er fordert sie auf, durch eine allgemeine, das verkommene katholische Einheitsband ersetzende Theorie die europäische Gesellschaft zu organisiren. Die Grundzüge dieser Theorie gab Simon in mehreren von 1810—1814 erschienenen Schriften, wovon wir seinen Prospectus d'une nouvelle Encyclopédie nennen. Die Restauration führte Simon auf die Entwickelung eines andern Gedankens. Er wollte den Industriellen ihren Beruf begreiflich machen, der kein geringerer sei, als die staatliche Ordnung zu vollenden und die menschliche Gesellschaft glücklich zu machen. Mit Darlegung dieses Gedankens beschäftigen sich die übrigen mit Augustin Thierry verfertigten Schriften. Sie sind: reorganisation de la société europeenne 1814, l'organisateur Paris 1819, du systéme industriel 1821, catéchisme des industriels 1823 und 1824, opinions literaires, philosophiques et industrielles 1825 und außer andern le noveau christianisme 1825. Die zuletzt angeführte Schrift führt eine ganz andere Sprache, als die frühern. Simon war nämlich über Ausgabe so vieler Schriften arm geworden, Schüler und Gönner zogen sich zurück, sein vielfach besprochenes Thema fand den gewünschten Anklang nicht, in einer Stunde der Vereinsamung und Verzweiflung machte er einen Selbstmordsversuch. Er starb zwar nicht alsbald an der beigebrachten Wunde, aber doch noch im gleichen Jahre mit der zuletzt veröffentlichten Schrift, den 19. Mai 1825. Diese will der Welt ein neues und höheres Christenthum geben. „Moses," sagt er darin, „hat den Menschen die allgemeine Bruderschaft verheißen, Jesus hat sie vorbereitet, Saint-Simon verwirklicht sie...... Wissenschaft und Industrie sind heilig, denn sie dienen, das Loos der ärmsten Classe zu verbessern und sie Gott näher zu bringen; der Gesellschaftsverein besteht nurmehr aus Priestern, Gelehrten und Gewerbsleuten, die Regierung aus den Häuptern dieser 3 Classen, alles Gut ist Kirchengut; jede Profession ist religiöse Verrichtung, eine Stufe der gesellschaftlichen Hierarchie. Jedem nach seiner Fähigkeit, jeder Fähigkeit nach ihren Werken, das Reich Gottes kommt, alle Weissagungen sind erfüllt." Seine letzten Worte an seine wenigen Schüler waren: „die Frucht ist reif, ihr werdet sie pflücken." Die Jünger, darunter besonders Bazard und Enfantin setzten mit weit mehr neugierigen Lesern und Zuhörern, als wirklichen Mitgliedern die überspannten Glückseligkeitstheorien ihres fanatischen Meisters in Zeitschriften (producteur, le globe) und seit dem März 1830 in wöchentlichen Vorträgen fort. Der Inhalt dieser läuft darin zusammen: Gott sei Alles in Allem, wie Alles in

Gott. Der Mensch, eine Emanation der Gottheit, habe ein physisches und geistiges Leben; statt beide von einander zu trennen und jenes diesem zu opfern, wie das Christenthum gethan, müsse man sie mit einander verbinden und sie gemeinschaftlich zu Einem Zwecke zusammenwirken lassen, nämlich zur fortschreitenden Vervollkommnung aller Dinge hier auf Erden. Da es nach ihrem Wahne ihnen vorbehalten ward, die schlechthin allgemeine Kirche zu gründen, so sandten sie Missionäre in die Städte Frankreichs und machten einen Versuch mit ähnlichen Predigten in Belgien. Die Juliusrevolution bestärkte sie im Glauben an ihren Beruf und vermehrte den Enthusiasmus ihrer begeisterten Redner Barraut, Laurent und anderer. Indeß wurde die kleine Schaar von den verschiedensten Seiten bekämpft, Wissenschaft, Satyre und Witz halfen zusammen. Dem letztern bot der Glaube der Schüler, ihr Meister sei ein Gesandter und seine Lehre eine Offenbarung Gottes, ein fruchtbares Feld. Dazu kam Uneinigkeit im eigenen Lager. Enfantin redete der unbeschränkten Fleischeslust das Wort und proclamirte sich am 27. November 1831 als obersten Vater. Bazard widersetzte sich seiner Lehre über die Ehe und seiner angemaßten Obervaterschaft. Rodrigues hielt zu Bazard und gerieth außerdem mit dem erstern über die Geldverwaltung in Zerwürfniß. Um eines befürchteten Bankerotts nicht theilhaftig zu werden, ließ er das Local und die Bibliothek der Communisten versiegeln und drang auf Auflösung der Gesellschaft. Diese erfolgte am 6. April 1832, nachdem die Regierung schon einige Monate früher den Simonisten ihre Versammlungen untersagt und ihr Local hatte schließen lassen. Enfantin schlug jetzt seinen Sitz unweit von Paris zu Menilmontant auf und schrieb den Seinen eigenthümliche Kleidung vor. Allein an der Beglückung der menschlichen Gesellschaft hinderte ihn das Resultat des von der Regierung eingeleiteten Processes. Dieses verhängte über Barraut und Rodrigues Geldstrafen, nebst diesen einjähriges Gefängniß über den obersten Vater, Lechevalier und Duveprier. Denn sie hatten unverhohlener als die strengsten Jacobiner Auflehnung der Besitzlosen gegen die Besitzenden, Umsturz alles Bestehenden, jeder Gewalt, jedes Vorrechts, jedes Standes gepredigt. Alles Bestehende sei Despotismus oder Anarchie. Bevor man baue, müsse man angeben, was nieder zu reißen sei. — Dieses Thema war ohne Zweifel der Hauptgrund zu ihrer Auflösung und Bestrafung. Denn wir können weniger Werth darauf legen, daß ihnen ein Einfaltspinsel 40,000 Franken gebracht haben soll, dessen Fähigkeit sie nur auf 250 Franken jährlichen Einkommens angeschlagen und daß ein sonst fähiger junger Mann sich aus Verzweiflung, nicht fähiger zu sein, die Adern geöffnet habe. Die Simonisten wurden nach ihren Werken beurtheilt und als sitten- und staatsgefährlich gerichtet. Solches Reden und Treiben raubte der Genossenschaft die Achtung vor dem Publicum und damit ihren fernern Bestand. Nach der Biographie Saint-Simons und äußern Geschichte seiner Lehre und seiner Schüler kommen wir zur Darstellung seines Systems. — Saint-Simonismus heißt die Lehre nach ihrem Stifter. Die Nothwendigkeit einer neuen socialen Doctrin will Saint-Simon naturrechtlich und historisch begründen. Die Gesellschaft seiner Zeit stelle sich als zwei Kriegslager dar; das eine ist bewohnt von Vertheidigern der religiösen und politischen Einrichtung des Mittelalters, das andere von Anhängern der neuen Ideen. Die Bewohner beider Lager stehen in beständigem Kampf. Da er der gebildeten Menschheit kein natürliches Recht zugestehe, welches sie verpflichte und verurtheile, in ihren eigenen Eingeweiden zu wühlen, so komme er, in Mitte beider Heere den Frieden zu bringen, welcher mit der Annahme und Verwirklichung seines philosophischen Systemes hergestellt sei. In der Gegenwart herrsche allenthalben, im Gebiete der Wissenschaft, Kunst und Industrie als einziges Gefühl, welches alle Gedanken beherrsche, das der Selbstsucht. Sie ist die tiefste Wunde der menschlichen Gesellschaft. Nirgends sei Einheit und Verkettung, überall Zerrissenheit, Haß und Antagonismus. Und doch sei die Menschheit ein Gesammtwesen, das sich entwickelt und wächst von

Geschlecht zu Geschlecht, wie ein einzelner Mensch, nach dem Gesetze fortschreitender Entwicklung. Beispiele dieser Entwicklung findet Simon in der Geschichte, wobei wir bloß bemerken, daß er mit ihr über Bausch und Bogen verfährt, daß eine Periode eine „organische“ oder „kritische“ sein muß, je nachdem es sein Plan fordert. Er findet in ihr, der Fremde werde zuerst aus Haß getödtet, dann zum Sclaven gemacht, später leibeigen, bis zuletzt der Nationalhaß ganz verschwindet und die Menschheit zur allgemeinen Gesellschaftung hingravitirt. Ferner der Fetischismus bezog sich nur auf die Familie, der Polytheismus auf einzelne Städte, das Judenthum auf ein ganzes Volk, das Christenthum auf die Menschheit. Die christliche Kirche ist die größte aller gesellschaftlichen, friedlichen Einigungen, die es gegeben. Doch bezog sie sich, wie das Christenthum überhaupt, nur auf das Geistige, nicht auf das Irdische und führte keine wesentliche Umgestaltung der Verhältnisse in Bezug auf das Letztere herbei. Hienach sei die Menschheit trotz vieler dazwischen liegender Hindernisse immer vorwärts geschritten nach dem Gesetze der Perfectibilität, die von Vico und Andern bereits, aber nur von Saint-Simon bestimmt nachgewiesen und im Einzelnen durchgeführt worden ist. Während indeß in der früheren Zeit der Antagonismus dem stätigen Fortschreiten beständig hemmend in den Weg trat, gehe die Menschheit anjetzt einem definitiven Zustande entgegen, in welchem der Fortschritt ohne Unterbrechung und ohne Krisen statt finden kann. Dieser sich nähernde, durch Saint-Simon zu verwirklichende Zustand besteht in der allgemeinen Gesellschaftung, d. h. in der Verknüpfung der menschlichen Kräfte in der friedlichen Richtung. Diese Stufe habe selbst das Christenthum nicht erreicht. Wohl vermittelte es die dritte Stufe der Fortbildung; denn der Herr und der Leibeigene habe unter ihm denselben Gott, denselben Unterricht, ja der Arme sei der Erwählte Gottes. Es habe ebenso die verschiedenen Völker in einen Bund durch einen gemeinsamen Glauben verknüpft, aber auf dieser Stufe sei die Menschheit bis jetzt stehen geblieben, eine Stufe, welche hinsichtlich ihrer Tiefe und ihres Umfangs unvollständig ist, sofern sie sich bloß auf einen Theil der Bedürfnisse des Menschen bezieht. Die ganze Welt schreitet jetzt vor zur Einheit der Lehre und der Thätigkeit. Dieß ist das allgemeinste Glaubensbekenntniß Saint-Simons. Alle bisherigen Organisationsversuche waren hiefür bloß vorbereitend, nicht bloß Moses und seine Sendung, Socrates und seine Verwerfung der Götter, sondern auch das Christenthum, soferne es der Welt den Frieden bloß verheißt, den Krieg noch respectirt und in seiner Absonderung der geistlichen Macht von der zeitlichen mit dieser in Kampf geräth. Die Lage des Arbeiters ist allerdings durch einen Vertrag mit dem Herrn auf bestimmte Zeit festgestellt; aber derselbe ist von Seite des Arbeiters kein freiwilliger, er muß ihn eingehen, um nicht des Hungers zu sterben. Auch werden die Vor- und Nachtheile, die jeder gesellschaftlichen Stellung eigenthümlich sind, noch erblich übertragen. Der Arbeiter kann mit harter Noth sein Leben fristen, durch eine Genossin des Lebens verschlimmert er seine Lage, zur Entwicklung seiner geistigen Kraft, seiner sittlichen Gefühle bleibt ihm keine Zeit. Das physische Elend führt ihn zur Verthierung. Dazu trägt die Feststellung des Eigenthums und die Uebertragung desselben durch Erbschaft im Schoße der Familie Vieles bei. Darum muß die Einrichtung des Eigenthums geändert werden, damit es keine Menschen mehr geben kann, die mit dem Vorrecht geboren werden, Nichts zu thun, d. h. auf Kosten und vom Schweiße des Arbeiters zu leben. Diese veränderte Einrichtung führe zur gewünschten glücklichen Einheit, zur Verkettung der Menschheit und schaffe eine Welt (wozu sich die Gegenwart eigne), in welcher Religion und Philosophie, Cultus und schöne Künste, Dogma und Wissenschaft nicht mehr getrennt seien, Pflicht und Interesse, Theorie und Praxis anstatt sich zu bekriegen, auf Ein Ziel, auf die sittliche Erhebung des Menschen hinführen. Wissenschaft und Theorie werden uns alsdann mit jedem Tage die Welt besser kennen und bearbeiten lehren. Die Gesellschaft harret dieser friedlichen Einrichtung, die ihr verheißen ist und die

Benützung des Menschen durch den Menschen endigt. Saint-Simon hat die Grundlage zu derselben gelegt und das Endziel der vollständigen Aufhebung des Antagonismus, die allgemeine Vergesellschaftung durch und für die immer fortschreitende Verbesserung des sittlichen, physischen und intellectuellen Zustandes des menschlichen Geschlechtes uns gezeigt. Seine Lehre gibt der Moral neue Grundlagen, der Wissenschaft neue Grundsätze, der menschlichen Thätigkeit ein neues Ziel, dem Gemüthe eine neue Religion. Seine für den neuen Zustand aufgestellten socialistischen Theorien zur Regelung der Industrie erstrecken sich vor allem auf die veränderte Einrichtung des Eigenthums, wornach künftig nicht mehr die Nachkommen einer Familie, sondern der Staat die aufgehäuften Reichthümer erben soll. Dieser bildet aus denselben den Productionsfond der Oeconomisten und gibt nicht wie die Gütergemeinschaft gleich große Theile, sondern dotirt jeden nach seinem Verdienste und nach seinen Werken. Der Rechtsgrund des Eigenthums bestehe nicht in der Gewalt, nicht in einer Delegation derselben, nicht im Zufall der Geburt, sondern in der Arbeit und Arbeitsfähigkeit. Diese Behauptung rechtfertige das göttliche und natürliche Recht, jenes, sofern die Religion die Liebe Aller als Brüder fordere und dieses, sofern es die Freiheit Aller und nicht die Sclaverei des größeren Theiles wolle. Auf diesem Boden werden alle Eigenthumsgegenstände zu Arbeitswerkzeugen und alle Eigenthümer bloße Verwahrer dieser Werkzeuge, um sich zu Einer Gesellschaft zu constituiren, die ihre Häupter, ihre Hierarchie, ihre gemeinsame Organisation und Bestimmung habe. Auf zwei Dinge ist deßhalb hinzuarbeiten: Einmal auf Centralisirung der allgemeinsten Banken, der geschicktesten Bankiers in eine einzige dirigirende Bank, welche alle Bedürfnisse beherrscht und die verschiedenen Bedürfnisse des Credits, welche die Industrie nach allen Seiten erfährt, genau abwägt; sodann auf möglichst große Specialisirung der besondern Banken in der Weise, daß jede derselben auf die Oberaufsicht, Beschützung und Leitung einer einzigen Gewerbsgattung angewiesen wäre. Die Centralbank würde die Regierung bilden und hätte alle Reichthümer des ganzen Productionsfonds in Verwahrung. An der Spitze des Socialkörpers stünden allgemeine Menschen, deren Amt darin bestünde, jedem die für ihn und für andere am zweckmäßigsten einzunehmende Stelle anzuweisen. Die Obersten des Staates nennen die Simonisten Priester, deren Charakter die Vorsteher der Gelehrten, der Künstler und Industriellen, der einzig möglichen Stände im neuen Staate, an sich tragen. Weil es nicht viele Menschen gibt, welche Wissenschaft, Kunst und Industrie mit gleicher Kenntniß umfassen (diese sollten eigentlich Priester sein), so hatten sie ein Gefühl zum Charakter der Priesters gemacht, nämlich das der Liebe für die Gesellschaft und ihre Zwecke. An der Spitze der Priester steht ein Oberpriester. Dieser Priesterstand vereinigt die gesetzgebende und die vollziehende Gewalt und ergänzt sich nach eigener Wahl aus den andern Ordnungen. — Das Zweite, was Saint-Simon beschäftigt, ist die Erziehung. Diese muß natürlich ganz seinem künftigen Staate angepaßt werden. Da aber dieser bloß aus Künstlern, Gelehrten und Gewerbsleuten besteht, so theilt sich die besondere Erziehung in drei Classen, von denen die eine die Sympathie, als Quelle der schönen Kunst, die andere den Verstand als Werkzeug der Wissenschaft und die letzte die materielle Thätigkeit, das Werkzeug der Industrie, entwickeln soll. Weil aber jeder Mensch jene drei Vermögen besitzt, nur so, daß das Vorherrschende derselben ihm seine Bestimmung gibt, so werden alle ohne Unterschied von ihrer Kindheit bis zum Eintritt in die eine oder andere der drei Classen jenen dreifachen Unterricht in elementarischer Form erhalten müssen. Dieser allgemeine oder moralische Unterricht bezweckt, dem Kinde diejenigen Gesinnungen, Kenntnisse und physische Beschaffenheit zu geben, die es ihm möglich machen, in der Genossenschaft Saint-Simons zu leben. Sie pflegt zu dem Ende vor Allem das Gefühl; denn dieses ist das Leben und bewahrt vor Selbstsucht. Für dessen Pflege müssen aber weit vollkommenere Mittel in Gebrauch gesetzt werden, als Katechismus, Cultus, Predigt und Beicht, obschon

diese auf einer niedern Stufe der Menschheit sehr zweckmäßig wirkten. Die Mittel sind: Unterricht in der Versammlung (die simonistische Predigt), Belehrung und Ermahnung an Einzelne (ihre Beicht), öffentliche Zusammenkünfte, wo durch Reden, Gesang, Musik und schöne Formen die Laien und Zöglinge den priesterlichen Charakter der Liebe empfangen sollen (ihre Communion). Nach Vollendung dieser allgemeinen Erziehung, die sich aber als sittliche über das ganze Leben erstreckt, wird die gemüthliche, geistige oder physische, je nach dem besondern Endzwecke begonnen. Als professionelle führt sie den Zögling aus dem allgemeinen Unterricht der sittlichen Erziehung in die drei großen Schulen der schönen Künste, Wissenschaft und Gewerbsamkeit. Bei dieser Auswählung für eine bestimmte Schule entscheidet nicht mehr die Geburt, sondern die Geeignetheit, der innere Beruf der verschiedenen individuellen Organisationen, um so der frühern Benützung des Menschen durch den Menschen und dem erzwungenen Berufe den Garaus zu machen. Die Menge der Professionen bestimmt sich nach der Menge der gesellschaftlichen Bedürfnisse. Im Lehrgang muß jede folgende Stufe die Folge der vorhergehenden sein und jede Theorie leicht zur Praxis übergehen. Die Nothwendigkeit dieses neuen Erziehungssystems zeige ein Blick auf die jetzige Lage der Dinge. Man habe es bis jetzt bloß zur Verhinderung des Bösen gebracht; diese Erziehung verhindere nicht bloß das Böse, sondern bewirke das Gute und mache weitere Gesetze überflüssig, weil sie die Gefühle, die Berechnungen und Handlungen eines jeden mit den Erfordernissen der geselligen Ordnung in Harmonie setze. — Stünde Simons Staat in seinem vollen Ausbau da, so hätte er keine Gesetze nöthig. Inzwischen aber sind sie entweder bestrafende oder belohnende, je nachdem sie durch Furchteinflößung ein Hinderniß des Lasters, oder durch Hoffnungerregung ein Reizmittel zur Tugend bilden. Da es drei Vergehen, nämlich gegen die Gefühle, in Bezug auf die Wissenschaft und gegen die Gewerbsamkeit gibt, so theilt sich dem entsprechend die Magistratur wie das Strafgesetzbuch in drei Ordnungen; denn jeder soll von seines Gleichen gerichtet werden. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß die Richtenden ihrer Fähigkeit nach höher stehen, als die zu Bestrafenden. — Erziehung und Gesetzgebung erhalten ihre volle Würdigung durch die Religion. Die Menschheit hat nach Saint-Simon eine religiöse Zukunft; die Religion der Zukunft wird größer und mächtiger sein als jede aus der Vergangenheit. Sie wird wie jede der vorangegangenen die Synthese aller Vorstellungen der Menschheit und überdieß all ihrer Daseinsweisen sein; sie wird nicht nur die politische Ordnung beherrschen, sondern diese wird selbst eine durchaus religiöse Einrichtung sein; denn keine Thatsache soll mehr außerhalb Gottes gedacht werden, noch sich außerhalb seines Gesetzes entwickeln. Endlich wird sie alle Thathandlungen leiten und befehlen, weil da, wo Gott wahrhaft herrscht, Gott allen gebietet, und die ganze Welt umfassen, weil das Gesetz Gottes allumfassend ist. Diese Religion, welche Gehorsam unter den Willen eines Gottes der Liebe predigt, stürze die Anarchie und den Despotismus, den Egoismus der Unwissenheit und der Wissenschaft und setze an die Stelle der Selbstsucht die Tugend der Hingebung an die allgemeine Vergesellschaftung des Menschengeschlechts. — Wenn uns jetzt die Kritik dieses Systemes beschäftigt, so bemerken wir zum Voraus, daß Simons Sätze über das Verhältniß des Herrn und Arbeiters, über die nothwendige Veränderung des Eigenthums weder für Frankreich, noch für Teutschland etwas Neues enthalten. Auf die seiner Zeit eigenen, welterlösenden Ideen führte ihn die Thatsache, daß der größere Theil der menschlichen Gesellschaft wenig oder nichts besitzt, in körperlicher und geistiger Vernachlässigung häufig verkümmert, daß ein guter Theil dieser Menge trotz aller Liebe zur Arbeit dennoch kaum das Brod für heute erwirbt, während daneben ein kleiner Theil, dem das Glück auf irgend einem Wege den Besitz zugetheilt hat, sich vielfach für berechtigt hält, nichts zu thun und von der unausgesetzten Mühe der Masse zu leben. Diese nennt Simon öffentlich privilegirte Müssiggänger, Diebe und Räuber, die den Arbeiter bestehlen. Dieß

sei Ausbeutung des Menschen durch den Menschen, die eigentliche Gestalt der modernen Sclaverei. Dem Arbeiter ist gesetzlich Freiheit verkündet, allein er ist Sclave seiner Abhängigkeit vom Reichen, die er ebenso wenig abzuschütteln vermag, als ehedem der Leibeigene es vermochte. Dazu kommt noch der durch die maßlose Concurrenz in der Industrie herbeigeführte Antagonismus. Diese Betrachtung führte seine humanistische Gemüthsart, seine weltumfassende Sentimentalität auf die socialistische Vertheilung des Eigenthums, auf Opposition gegen die bisherige Gestalt des Besitzes und der Familie, gegen die bestehende menschliche Gesellschaft. Die Erblichkeit des Besitzes, dieses Privilegium muß fallen, wie jedes andere, und an dessen Stelle tritt eine allein auf die Arbeit basirende Ordnung des Besitzes, der ganzen Gesellschaft und des Staates. Der alte Zustand nützet nichts und schadet vielen. Die Aufhäufung des Reichthums bei den einen und die Armuth bei den andern bildet das große Hinderniß der neuen Ordnung. Jene Müssiggänger besitzen mit Unrecht, alles Eigenthum muß Eigenthum des Staates werden und durch diesen jeder nach seiner Fähigkeit und jede Fähigkeit nach ihren Werken erhalten. Nimmer soll das Verhältniß der Arbeiter zu den Besitzern, der Werkzeuge zu den Capitalien durch den Zufall, die Geburt, sondern durch die Fähigkeit des Arbeiters bestimmt werden. Wir erkennen die Bedeutung des von Simon berührten Gegenstandes, der bei der steigenden Entwicklung unseres Fabrikwesens und der ausschließlichen Anhäufung des Besitzes in immer wenigern Händen eine immer lästigere und schwierigere Frage heibeiführen wird. Allein die Theorie Saint-Simons wird diese Frage nie lösen und den schroffen Gegensatz zwischen Reichthum und Armuth nicht heben. Diesen Gegensatz, den unsere Zeit in ihrer Art bereits geschaffen und fort und fort auszubilden nicht ansteht, kann nur die christliche Lehre und deren Verwirklichung in den Herzen des einen und andern Theiles, wenn auch nicht lösen, so doch auf friedlichem Wege ausgleichen; denn sie macht den Reichen zum Verwalter, der nach Gerechtigkeit lohnt und um Gotteswillen spendet, den Arbeiter zum Bruder, der in Dankbarkeit und Genügsamkeit empfängt. Simon ruft den Voltaires zu: Entwerfet einmal euer Glaubensbekenntniß, ob auch nur ein kleiner Theil zu demselben sich bekennt. Das Gleiche möchten wir ihm in Betreff seiner socialistischen Gütervertheilung zurufen. Er hebt das Erbrecht auf und gründet den Besitz auf die Arbeit. Durch diese Rechtsverletzung will er zwei Uebel unmöglich machen: daß häufig Fähigkeiten nicht zur Wirksamkeit gelangen, weil den Inhabern die Mittel fehlen und daß Unfähige diese Mittel ererben und im Müssiggange vergeuden. Allein er ist den Beweis schuldig, daß eine wirkliche Fähigkeit aus Mangel an Mitteln nicht zur Wirksamkeit gelangte und durch seinen Staatshaushalt dazu gelangen wird und muß. Sodann kann sich der Einzelne wohl seines Rechtes zu testiren begeben, allein ihm dieses Recht nehmen, ist eine Ungerechtigkeit härtester Art. Diesen Verzicht finden wir am schönsten in den Klöstern der katholischen Kirche verwirklicht, wo jeder aus freiem Willen nichts zu eigen hat. Simon wähnt sich gedrungen über das Christenthum hinauszugehen und mit diesem Schritt gelangt er zu einem undurchführbaren System. Die Forderung „jedem nach seinem Verdienst“ bleibt eben so unpractisch und einseitig, wie das Fichte'sche Soll und der kategorische Imperativ Kants. Wenn es mit leeren Phrasen abgethan wäre, dann hätte die bedrängte Gesellschaft sicher nicht bis zum Erscheinen Saint-Simons zuwarten dürfen. Seine Theorie soll alle frei und glücklich machen. Dieselbe in ihrer Anwendung gedacht, kostet es wenig Scharfsinn, um einzusehen, daß sie den Menschen zu einem bloßen Rade einer großen Arbeitsmaschine und die Welt zur Zuchtanstalt herabwürdigt, während das Christenthum der Freiheit des Einzelnen einen weit größern Spielraum läßt, die Eigenthümlichkeit des Einzelnen weitaus besser wahrt und sichert. Wie der Einzelne so wird die Familie unselbstständig; sie geht im großen Staatshaushalt völlig auf. Und doch kann nur aus einer starken Familie ein starker Staat erbaut werden. Dieser muß also im eigenen Interesse die Familie und deren Rechte

schützen und darf nie zugeben, diese in ihrem Wesen und Bestande anzutasten. Der von Saint-Simon mit Zuversicht erwartete Fortschritt der Menschheit wäre deren Rückschritt. Endlich „jeder Fähigkeit nach ihren Werken," dieses große Gebot der neuen Ordnung in Wirksamkeit gedacht, würde sich, selbst wenn es die Mitglieder der neuen Genossenschaft alle annehmen wollten, in kurzer Zeit negiren. Denn die Menschen würden gewiß weder sparsamer noch fleißiger, wenn sie wüßten, daß das Ersparte in die Hände der Gesellschaft übergeht. Der Staat, der nach Simon an der Stelle der Nachkommen erbt, würde bald nichts mehr zu erben haben. — Simons Socialismus unterscheidet sich allerdings vom Communismus (s. d. A.), sofern er nicht das Eigenthum überhaupt aufhebt, sondern bloß das erworbene Eigenthum als einzig wahres anerkennt. Der Staat ist allgemeiner Erbe, der den Besitz stets nach Fähigkeitskriterien wieder vertheilt; über einem System von Banken steht eine Centralbank, von denen jede für das ihr zugefallene Vermögen den Fähigsten auszumitteln hat. Wir wären begierig von Simon zu erfahren, wie er auf diesem Wege den Mißbrauch und die Willkür in jeder Façon verhindert. Und sogar den guten Willen und die edle Absicht vorausgesetzt getrauten wir uns kein menschliches Collegium zu finden, das stets den Fähigsten aufzuspüren und den Grad seiner Erbwürdigkeit genau zu taxiren im Stande wäre. Das zahlreichste Gerichtspersonal könnte nicht einmal die Fähigkeitsritter eines kleinen Fleckens befriedigen. Klagen über ungerechte und parteiische Vertheilung wären die nächste Folge. Wie der Staat Simons für die Arbeitsunfähigen, Beschränkten, für die Alten, Schwachen und Kranken sorgt, gibt er uns nicht an. Das Wohlfeilste wäre es, sie zu tödten! Denn wer nicht arbeitet, soll nach ihm nicht essen. Das Christenthum hat, so lange ihm die Hände nicht gebunden und seine Schätze nicht geraubt waren, für diese Classen der Menschheit auf das Beste gesorgt. Wir glauben es gerne, daß es Simon gut gemeint hat; allein er wollte ein himmlisches Reich auf Erden ohne den Himmel stiften. Obschon er das Christenthum hie und da würdigt und anerkennt, er kann es der Kirche nicht vergessen, daß sie sich auf Seite der Mächtigen und Großen gestellt und für die Niedern wie er meint keine Heilmittel geboten hat. Manche ihrer Lehren z. B. die vom Teufel, vom Sündenfall, von der Selbstpeinigung, Ewigkeit der Höllenstrafen und Verdammung alles Irdischen sind abgestorben. Noch weiter gingen seine Schüler: Christi Leben sei für den antiquirten, im Todeskampf liegenden Katholicismus der Typus einer absoluten Vollkommenheit gewesen, welchem die Gläubigen stets sich anzunähern streben mußten; der Typus für die neue Schule sei das Leben ihres Stifters, (gehört dahin auch sein Selbstmordsversuch?) wenn auch nur als Emblem der Perfectibilität, welche zugleich ein von Saint-Simon offenbartes Dogma sei. Mit ihm beginne eine neue organische Epoche. Sein Tod stehe weit über dem Tode Mosis und Christi; denn Christus wird geopfert, Saint-Simon ist selbst der Opferer. Diese Apologie eines Selbstmörders richtet die Schüler. Anstatt den Einzelnen an Christus zu messen und darnach ihn anzuerkennen oder zu verurtheilen, stellt der Saint-Simonismus den Stifter über Christus. Erst dieser (St.-S.) habe als Priester der Liebe die Religion zu Ehren gebracht; denn er hat die Hauptbestimmung, die Industrie und ihre Unterlage, die Materie, nicht vergessen, so daß er das Geistige, das Christus ausschließlich geheiligt, und das Physische, das das Heidenthum ausschließlich geheiligt, zur Eintracht verbindet. Gar bald sprachen die Söhne ihre Gedanken noch unverholener aus. Während sie früher das Wahre des Christenthums mit dem Wahren des Heidenthumes vereinigen wollten, veröffentlichten sie 1831 im Globe, das ganze Christenthum mit seinen Mysterien, seinen Sacramenten, seinem Dogma, seinem Cult, seiner Moral und Hierarchie stehe im Widerspruch mit den moralischen, geistigen und physischen Bedürfnissen der neuen Gesellschaft. Vordem wollten sie alles in Liebe umfassen, jetzt sind sie zur Ueberzeugung gelangt, alle Geburtsvorrechte ohne Ausnahme sind abzuschaffen, alle müssigen Eigenthümer sind Nachfolger der Feudalherrn, welche den Armen in Ketten schlagen

und ihm den Maulkorb anlegen. Das heißt nichts weniger als Ordnung, Liebe und Brüderlichkeit predigen; es ist eine sehr lesbare Proscriptionsliste. Aber geradezu eine Unwahrheit ist es, daß das Christenthum das Zeitliche oder Materielle vernachlässigt oder gar verworfen hat. Es müßte denn die Berechtigung zu solcher Behauptung nur darin liegen, daß es die Ewigkeit nicht so geradehin ignorirt, wie die Lehre Saint-Simons. Die übrigen Sätze überheben uns einer Kritik; wir berühren bloß, daß Simon der selbst in der profanen Geschichte unterstützten heiligen Urkunde von einem kindlichen Urzustande des Menschen keine Erwähnung thut. — Ebenso schwärmerisch und unpractisch sind die Grundsätze über Erziehung. Die auserwählten des neuen Reiches müßten sich nur einer ununterbrochenen Inspiration aus der geläugneten andern Welt erfreuen, sollten sie durch ihre Erziehung den Beruf eines Jeden absolut ermitteln. Die Erziehung des Simons verläuft in ein Einregistriren in eine bestimmte Kaste, obschon Simon gerade diesen Fehler der Vorzeit vermeiden wollte. Sein System trägt der Freiheit des Einzelnen und der Familie am wenigsten Rechnung. Wir wollen den völligen Mangel einer christlichen Erziehung nicht premiren, so bleibt uns das völlig räthselhaft, wo die Lehrer und Erzieher zu suchen sind, wenn sich die Erziehung auf das ganze Leben erstrecken muß und so zuletzt alle zu Schülern werden. Endlich sind die ausgesprochenen Grundzüge so allgemein und unbestimmt, daß das Falsche und Wahre weniger zu Tage tritt. — Die Gesetzgebung ist bloß ein Theil der Erziehung, bestehend in Abschreckungsmittel und Reizmittel. Der Wille des Regierenden ist Gesetz, so daß in dieser Genossenschaft weitere Gesetze überflüssig sind. Von der Unzulänglichkeit dessen hätte sich Saint-Simon überzeugen können, wenn seine Vergesellschaftung auch nur fünf Jahre Bestand gehabt hätte. — Die Religion der Zukunft besteht in einem oberflächlichen Pantheismus. Gott ist das unendliche, allgemeine Wesen, Alles, was ist; Alles ist in ihm, Alles durch ihn, Alles ist er. Die Gesetze des Universums sind Ausdruck seiner Gedanken, alle Bewegungen seine That, die Verwirklichung seine Handlungen. Der Mensch ist die begrenzte Erscheinung des Allebens, bestimmt ohne Aufhören in Gott zu wachsen, d. i. fortzuschreiten in Kunst, Wissenschaft und Industrie. Die Wissenschaft ist ihnen Dogma, weil alle Wissenschaft Theologie, ein Wissen von Gott ist; die Industrie nannten sie den Cult, insofern jede Arbeit als Gottesverehrung galt; die Kunst Religion, insofern sie die Gefühle anregt; ihre ganze gesellschaftliche Ordnung Hierarchie und ihren Staat das Reich Gottes. Practische Irreligion ist der Müssiggang. Natürlich mußten die Uebel bloß etwas Subjectives sein, die Unsterblichkeit der Seele und ein moralisch Böses finden in diesem Systeme keine Stelle. Dieß Religion nennen, ist oberflächlich und lächerlich. — Der Princeps des neuen Staates ist ein oberster Vater und oberster Priester, unter dessen Herrschaft der Liebe der Saint-Simonismus die Unterthanen vor all jener Tyrannei gesichert wähnt, die Simon so schwer auf dem Herzen lag. Denn als höchste Gewalt gebe es weder Kaiser noch Papst, sondern vorbildlich für das Band, das die Menschheit umfassen soll, einen Vater der Familie. Er ist zugleich Priester, er soll alle Gefühle der Menschheit in sich vereinigen, in sich hegen, um sie zu harmonisiren und menschlich zu verklären. Dieß kann er nur, wenn er auch das weibliche Princip in sich aufnimmt. Nur Mann und Weib im Vereine sind das sociale Individuum. Der wahre Priester ist daher Doppelpriester. Das Weib soll uns enthüllen, was es wünscht und fühlt, was es von der Zukunft begehrt. In der neuen Religion wird es vollkommen ebenbürtig in seinen Rechten und Trieben neben dem Manne stehen; es nimmt gleichberechtigt am Wirkungskreis des Mannes Theil. Es könnte scheinen, im neuen Staate werden sich die von Gott dem Weibe zugewiesenen häuslichen Geschäfte von selbst erfüllen und wenn das nicht, so werden vielleicht hiefür befähigte Männer verwendet. Jedenfalls ist es eine grobe Verkennung der weiblichen Bestimmung. Nicht bloß die Emancipation der Frauen wurde ausgesprochen, sondern weil es wenige glückliche Ehen gebe, müsse die Ehe aufgehoben werden. Die Einführung

der Männer und Weibergemeinschaft verbanne das Gehässige der Polygamie. Beischlaf und Zeugung ist unter priesterliche Direction zu stellen; das Weib hat in Zukunft die Vaterschaft der Kinder zu bestimmen. Wolle ein Theil Trennung und der andere nicht, so trete der Priester vermittelnd ein. Dieser und die Priesterin theilen sich mit; jener gleiche bei den Frauen aus, diese bei den Männern. Es müsse nicht bloß eine geistliche, sondern auch eine fleischliche Gemeinschaft zwischen Beichtvater und Beichtkind stattfinden. Neben dem Stuhle des Priesters (Enfantin) stand ein zweiter, für dessen Besetzung sich auf den Bällen und Reunionen ein Priesterweib finden sollte. Dieses Weib fand sich nicht; aber der voraus schon berührte Bankerott und die Auflösung der Gesellschaft fand sich bald, so daß sich der Werth und die Bedeutung der simonistischen Theorien auf das schlagendste an dem kaum zweijährigen Bestand der Genossenschaft erwiesen hat. — Literatur: Der Saint-Simonismus von Fr. Wilh. Carové, Leipzig 1831. S. 108 ff.; Geschichtliche Entwickelung der Begriffe von Recht, Staat und Politik von Friedr. v. Raumer, Leipzig 1832. S. 237 ff.; die philosoph. Lehren von Recht, Staat und Sitte von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart von J. H. Fichte, Leipz. 1850 S. 750 bis 762. Vergl. die Art. Armenpflege, Communismus, Gemeinschaft der Güter, Gesellschaft, Rechtsphilosophie. [Stemmer.]

Sakers, s. Leada, Jane.

Saladin-Zehnten, s. Zehnten Saladins.

Salamis (Σαλαμίς, Apg. 13, 5.), eine ansehnliche Stadt am östlichen Gestade von Cypern mit einem guten Hafen, ehemals die Residenz mächtiger Könige (Herod. IV., 162). Auf seiner ersten Missionsreise hatte Paulus mit Barnabas und Marcus hier gelandet und das Evangelium mit außerordentlichem Erfolge auf der ganzen Insel geprediget. Später hieß sie Constantia zur Erinnerung an Constantin d. Gr., der die von einem Erdbeben verschüttete Stadt hatte wieder aufbauen lassen. Barnabas soll hier den Martertod erlitten haben; unter Zeno (474—491) wurde sein Grab wieder gefunden, auf seiner Brust soll das Evangelium des Matthäus, von seiner eigenen Hand geschrieben, gelegen sein (vergl. Art. Barnabas). Ueberreste der alten Stadt fand Pococke einige Stunden nordöstlich vom heutigen Famagusta.

Salbe, s. Putzsachen bei den alten Hebräern.

Salböl, s. Oele, heilige.

Salbung der Kaiser und Könige, s. Krönung der Kaiser und Könige.

Salem, s. Jerusalem und Melchisedech.

Sales, s. Franciscus von Sales.

Salesianerinnen. Als das herrlichste Werk des hl. Franciscus v. Sales (s. d. A.) erscheint die Stiftung der Einsiedlerinnen von der Heimsuchung Mariä, Visitantinnen genannt, gewöhnlicher aber Salesianerinnen nach dem Namen ihres Stifters. Dieser um Hebung des Klosterlebens hochverdiente Bischof von Genf gründete zunächst auf dem Gebirge Voiron zu Erneuerung der alten Marienandacht eine Congregation Einsiedler von der Heimsuchung Maria's und schrieb ihnen Kleidung und Satzungen vor. Alsbald faßte er den Plan, einen weitern Verein zu gründen, um Wittwen und andern Bedrängten des weiblichen Geschlechts eine Zufluchtsstätte zu eröffnen und sie zum Besuche und zur Verpflegung der Kranken und zu einem gottseligen Wandel zu verpflichten, so daß sein Geist und seine wohlwollende Gesinnung zum Besten der Menschheit fortleben und fortwirken könnten. Durch eine Vision in diesem seinem Plane befestigt, brachte er denselben durch die thätige Mithilfe der hl. Johanna Francisca Fremiot von Chantal (s. d. A.), einer frommen adeligen Wittwe, in Ausführung, und so entstand der Orden von Mariä Heimsuchung. Noch im J. 1610 erwarb man zu Annecy das erste Haus für sie, und der hl. Franciscus gab seinen Töchtern Regeln zur Einrich-

tung ihres gottgeweihten Lebens. Die Clausur war nur im Noviciatjahre geboten; an der weltlichen Kleidung änderte er nichts, nur sollte sie schwarz und ehrbar sein; auch die andern Vorschriften bezweckten nicht einen äußerlich strengen Lebenswandel, sondern ein inneres geistiges Leben nebst Verrichtung aller Werke der Liebe, namentlich Besuch und Pflege der Kranken; auch wurde bloß die Ablegung der einfachen Gelübde verlangt. Im Jahre 1615 wurde bereits das zweite Haus zu Lyon gegründet. Indeß leuchtete das Verdienstliche dieser Stiftung so sehr in die Augen, daß Papst Paul V. im Jahre 1618 die Congregation zu dem Orden De Visitatione B. M. V. unter der Regel des hl. Augustin erhob und ihm alle Vorrechte der übrigen geistlichen Orden verlieh mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß er auch die Erziehung der weiblichen Jugend übernehmen sollte. Die Klöster selbst wurden nach dem Willen des Stifters den Diöcesanbischöfen unterworfen; schon 1619 wurde das erste Kloster zu Paris errichtet. Wie beifällig aber die Stiftung aufgenommen wurde, zeigt der Umstand, daß Franz (gest. 1622) zu seinen Lebzeiten dreizehn und die Mutter von Chantal (gest. 1641) sieben und achtzig solcher Klöster zählte. Mit dem Tode des hl. Franz ging alle Sorge und die Leitung des Ordens auf die Mutter von Chantal über; nun wurden auf einer Generalversammlung der Klosterfrauen im Jahre 1624 alle Vorschriften des hl. Stifters gesammelt, und das Sammelwerk selbst Gewohnheitenbuch genannt. Allmählig breitete sich der Orden auch in Italien, Teutschland und Polen aus. Zu Warschau erhielten die Klosterfrauen 1654 ein Haus mit der Bestimmung des Unterrichtes der weiblichen Jugend und der Krankenpflege in den Häusern. — Was die Gliederung des Ordens anlangt, so zerfallen seine Mitglieder in Choristinnen, Zugesellte und Hausgenossinnen; der Chordienst wird von den erstern besorgt, während den letzteren die wirthschaftliche Verwaltung des Hauses anvertraut ist. Die Zugesellten sind zu allen Klosterämtern fähig, nur daß sie nicht im Chore erscheinen dürfen. Die Regel stellt keine besonders strenge Forderungen; außer den allgemeinen Kirchenfasten sind nur einige besondere Fasttage vorgeschrieben. Die Kleidung ist schwarz. über die Stirne läuft eine schwarze Binde, und als Vortuch tragen sie eine weiße Barbette, unter welcher an einem schwarzen Bande ein silbernes Kreuzchen herabhängt. Gegenwärtig zählt der Orden 100 Häuser, in Italien, Frankreich, Schweiz, Oestreich (zu Wien, gestiftet 1717, Linz, durch die Bemühung des Bischofs Thomas Gregor von Ziegler), Polen, Syrien und Nordamerica, mit mindestens 3000 Mitgliedern, so daß er als einer der bedeutendsten in der Kirche erscheint. Wer den Werth einer guten Erziehung der weiblichen Jugend für Familie, Staat und Kirche zu schätzen weiß, wird das Verdienstliche einer solchen Stiftung nicht verkennen. (Cfr. Helyot, Kloster- und Ritterorden Bd. 4. S. 363 ff.; Henrion-Fehr, Mönchsorden Bd. 2. S. 83 ff.) [Fehr.]

Salim (Σαλείμ, Σαλήμ), in dessen Nähe (bei Aenon) sich Johannes die letzte Zeit vor seiner Gefangennehmung aufhielt und taufte (Joh. 3, 23). Hieronymus sagt in seinem Onomast. von Salim: in octavo lapide a Scythopoli in campo vicus Salumias appellatur, und von Aenon: ostenditur usque nunc locus in octavo lapide Scythopoleos ad meridiem juxta Salem et Jordanem. Er spricht also nicht eine bloße Vermuthung über die Lage von Aenon und Salim aus, sondern hatte eine Tradition vor sich, auf die er hinweist: ostenditur usque hodie. Das scheint seiner Angabe größeres Gewicht zu geben, als ihr von den neueren Gelehrten beigelegt wird, die Alle (Rosenmüller, Winer, Lücke, Adalb. Maier) von ihm abweichen und Salim anderswo suchen zu müssen glaubten. Die einzige Schwierigkeit der Lagebestimmung von Salim nach der Tradition (Eusebius und Hieron.) liegt darin, daß Salim acht röm. Meilen südlich von Scythopolis (dem alten Bethschean) noch zu Samaria gehört hätte. Es sei aber nicht denkbar, daß sich Johannes in dem verachteten Samaria aufhielt, noch viel weniger, daß er dort taufte. Indeß dürften diese Gründe kaum das Ansehen einer alten Ueberlieferung aufwiegen.

Johannes theilte jene engherzig-pharisäische Gesinnung seiner Zeitgenossen nicht, und er mochte sich damals absichtlich in eine Landschaft zurückziehen, wo er vor dem Gedränge der Masse und besonders der zudringlichen Pharisäer Ruhe hatte. Der es wagte, den Pharisäern in's Angesicht zuzurufen: „ihr Natterngezücht!" und „Gott kann aus diesen Steinen Kinder Abrahams erwecken," machte sich wohl kaum einen Scrupel, ihnen durch sein Verweilen in Samaria Anstoß zu geben. Winer, Lücke und Rosenmüller möchten die Joh. 15, 32 aufgeführten Orte שִׁלְחִים (LXX. Σαλή, Vulg. Selim) und עַיִן mit den unserigen für identisch halten. Aber jene lagen im tiefsten Süden von Judäa unterhalb Hebron, während unser Salim und Aenon am Jordan liegen müssen schon wegen des Zusatzes „denn es war daselbst viel Wasser." Auffallend ist die Behauptung Maiers (Commentar z. Evangel. des Joh. 1843. I., 310): „Salim ist wahrscheinlich das שָׁלֵם des Melchisedech, 1 Mos. 14, 18." Denn ganz abgesehen davon, ob dieses Salem nicht Jerusalem sei (vgl. Art. Melchisedech), wäre es gerade identisch mit unserem Salim, indem es Hieronymus (epist. ad Evang.) nach einer rabbinischen Tradition ausdrücklich das Salim bei Scythopolis nennt. Wenn dieser Ort so alt war, dann können wir 1 Mos. 33, 18. die Uebers. der Vulg. (mit den LXX. und dem Syrer) beibehalten: transivitque (Jacob) in Salem urbem Sichimorum, und brauchen שָׁלֵם nicht als Adjectiv „er kam wohlbehalten nach Sichem" zu nehmen, was, zum mindesten gesagt, ein matter Zusatz wäre. [Schegg.]

Salisbury, Joh. von, s. Johannes von Salisbury.

Salle, de la, Johann Baptist. Dieser um das Schulwesen des 17. Jahrhunderts hochverdiente Mann wurde im J. 1651 als der Sohn eines Justizbeamten zu Rheims geboren, zeigte frühzeitig Neigung zur Zurückgezogenheit und Frömmigkeit, und erhielt daher schon in seinem 17. Jahre ein Canonicat an der Metropole seiner Vaterstadt. Im Seminar von St. Sulpice, der damaligen Pflanzstätte ausgezeichneter Cleriker, erhielt auch sein Geist eine wahrhaft priesterliche Richtung und so empfing er, nach Rheims zurückgekehrt, 1678 die heiligen Weihen. Bald gewannen dem jugendlichen Canonicus Berufseifer und Sittenstrenge die allgemeine Achtung. Seine besondere Neigung zum Unterricht der Jugend aber verdankte er dem Einflusse seines Beichtvaters, Abbé Roland, der 1674 eine Schwestergemeinde vom Jesus Kind zum unentgeldlichen Schulhalten gestiftet, und unserem de la Salle die Mitleitung anvertraut hatte. Nach dem Tode Roland's war dessen ganzes Unternehmen in seine Hände gelegt, und glücklich vollendete de la Salle dasselbe; erhielt nicht bloß die Bestätigung seiner Stiftung durch den Erzbischof und den Magistrat von Rheims und durch königliche Patentbriefe, sondern errichtete auch eine Art von Seminar, um die Schwestern gehörig auf ihren Beruf vorzubereiten. Indeß weckte diese Oberleitung in de la Salle den Plan zur Gründung einer ähnlichen Anstalt für Knaben. Die Ausführung desselben gelang um so leichter, als Charlotte Roland, Frau von Maillefer, dieselbe unterstützte, und so sah Rheims 1673 die erste Knabenschule, deren Oberleitung de la Salle übernehmen mußte. Daher entwarf er für die Lehrer Regeln, gab ihnen Anleitung zum frommen Wandel, leitete ihre Uebungen, nahm sie zu sich, und bildete so aus ihnen eine wirkliche Congregation (1681), deren Superior er selbst wurde. Schon im folgenden Jahre erhielten die Städte Rhétel und Guisse und 1683 auch Laon solche Schulbrüder, und de la Salle legte, um ganz seiner Stiftung leben zu können, sein Canonicat nieder, während er sein Vermögen den Armen schenkte, da 1684 in der Champagne und einem großen Theile Frankreichs eine Hungersnoth ihre verheerende Geisel schwang und er in Bezug auf sein Werk ganz der Vorsehung vertrauen wollte. Nunmehr widmete er sich demselben mit allen Kräften, wollte allererst die Lehrer zu wahren Christen bilden, ließ sie zu diesem Ende 1684 Gelübde auf drei Jahre ablegen, gab ihnen auch eine besondere Kleidung, und nannte sie Brüder der christlichen Schulen,

Artikels in seinen Hauptpuncten mittheilen), pilgerten die beiden Jesuiten nach Trient und erschienen mitten im Kreise der Cardinäle, Prälaten, Fürsten und fürstlicher Gesandten in ärmlicher Kleidung und machten ihren Eintritt in die große Welt damit, daß sie für die Armen Almosen bettelten und mit dem Ertrag die Kranken in den Spitälern pflegten. Dieses Auftreten der „päpstlichen Theologen“ erregte hie und da Bemerkungen, allein der Jesuit Salmeron und sein Collega Lainez ließen sich dadurch nicht abhalten, die Pflichten der christlichen Liebe und Demuth zu erfüllen, und ernteten dafür bald allgemeine Anerkennung und Bewunderung. Als „päpstliche Theologen“ hatten die beiden Jesuiten die Aufgabe, bei den Berathungen als Wortführer des Papstes aufzutreten, und den Cardinal-Legaten, welche mit dem Vorsitz des Concils betraut waren, als Gehülfen zu dienen. — Während der ersten Epoche der Kirchen-Versammlung (vom 13. Decbr. 1545 bis 11. März 1547) machten sich die beiden Jesuiten sofort durch ihre tiefen, dogmatischen Kenntnisse bemerkbar; Lainez als der ältere führte gewöhnlich das Wort, Salmeron als der Jüngere besorgte die Vorarbeiten; die Vorträge waren so gründlich, daß den Jesuiten ausnahmsweise eine größere Zeit zum Sprechen eingeräumt wurde, als den übrigen Concilien-Gliedern. Auch erhielt P. Salmeron mit seinem Ordensbruder den Auftrag, ein Verzeichniß aller Irrlehren, welche die Neuerer im 16ten Jahrhundert verbreiteten, zu entwerfen und andererseits aus den früheren Jahrhunderten alle Concilien-Beschlüsse, päpstlichen Bullen und Aussprüche der Kirchenväter und Kirchenlehrer gegen diese Irrlehren zu sammeln. Eine historisch-theologische Arbeit, welche von den beiden Jesuiten zur allgemeinen Zufriedenheit gelöst wurde. — Während der zweiten Epoche (vom 1. Mai 1551 bis April 1552) zeichneten sich die beiden „päpstlichen Theologen“ besonders durch ihre Vorträge über die hl. Eucharistie aus, so zwar, daß der berühmte Foskari schrieb: „Die Väter Lainez und Salmeron sprachen mit so glänzendem Erfolge gegen die Lutheraner über die Eucharistie, daß ich mich in Wahrheit glücklich fühle, mit diesen gelehrten und heiligen Männern einige Zeit zusammen leben zu können.“ — Während der dritten Epoche des Concils (vom 18. Jan. 1562 bis 4. Dec. 1563) war zuerst P. Salmeron einzig mit P. Canisius anwesend; P. Lainez (der mittlerweile zum Ordensgeneral an die Stelle des verstorbenen Ignaz von Loyola ernannt worden war) erschien erst später. Aus dieser Epoche werden vorzüglich die Arbeiten der Jesuiten bezüglich des hl. Meßopfers und der Sitten-Reform gerühmt. Das Nähere hierüber gehört in die Geschichte des Concils von Trient (s. d. A.) und wir begnügen uns hierorts mit der Erinnerung, daß ein nicht kleiner Theil der Concilien-Arbeiten den beiden Jesuiten Salmeron und Lainez angehört, und daß nicht nur die katholische Kirche, sondern die gesammte christliche Menschheit hiefür diesen beiden Männern zum ewigen Dank verpflichtet ist; denn durch dieses Concilium ist die Einheit und Reinheit des christlichen Glaubens bewahrt, die Sitte und Zucht in Geistlichkeit und Volk erneuert und so eine wahre Reform ein- und durchgeführt worden, deren segensreiche Früchte wir nach drei Jahrhunderten noch fort und fort wahrnehmen und einernten. — Nach dem Schlusse des Trienter Concils wirkte P. Salmeron als Prediger und Controversist in verschiedenen Ländern Europa's; im Auftrage des apostolischen Stuhles und seines Ordens durchwanderte er Italien, Teutschland, Polen, Frankreich und Irland, in welch' letzterem Reiche er die Würde eines „päpstlichen Nuntius“ bekleidete. Später, nach Italien zurückgekehrt, wurde P. Salmeron zum Vorsteher der neapolitanischen Provinz ernannt; er starb in dem von ihm gegründeten Collegium in Neapel im J. 1585. Beinahe 70 Jahre alt, hatte P. Salmeron den Herbst seines Lebens dazu verwendet, die Religionswahrheiten, welche er so oft auf der Kanzel vorgetragen und in Disputationen vertheidigt, schriftlich zu erörtern. Sechszehn Bände theologischer Werke bilden ein bleibendes Zeugniß seiner tiefen Kenntnisse und seines eisernen Fleißes. Salmerons Werke sind zuerst in Madrid und Mantua im J. 1597 und dann zu Brixen im J. 1661 vollständig

erschienen; dieselben umfassen eine beinahe vollständige Erklärung der hl. Schriften. — Zum Schluß lassen wir nun noch die Hauptpuncte der denkwürdigen Instruction folgen, welche P. Salmeron von seinem Ordensvorsteher Ignaz v. Loyola bei der Abreise auf das Trienter Concil erhielt: „Im Concil sei mehr rückhaltend als eilig, das Wort zu ergreifen; sei bedachtsam und liebreich in deinen Aussprüchen über das, was geschieht oder geschehen sollte; sei aufmerksam und gelassen im Anhören, sei bemüht, den Geist, die Absicht und die Wünsche der Redner zu erfassen, damit du desto besser weißt, wann du sprechen, wann du schweigen sollst. In den Streitfragen hebe die Gründe beider Ansichten hervor, damit du nicht nur einer Meinung zu folgen scheinst. Verhalte dich in allen Puncten, soviel immer möglich, auf eine Weise, daß nach deiner Rede Niemand weniger zum Frieden geneigt sei, als zuvor. Zwingt dich die Wichtigkeit einer bestrittenen Frage, das Wort zu ergreifen, so sprich deine Ueberzeugung mit Ernst und Bescheidenheit aus. In deiner Rede Schluß behalte immer bessere Belehrung vor. Sei endlich von einem Puncte gewiß und dieser ist: um die großen Fragen der göttlichen oder menschlichen Wissenschaft zu erörtern, ist es von großer Wichtigkeit, dieselben mit Ruhe und ohne Hast, sitzend und nicht gleichsam vorübergehend zu behandeln. — Außerhalb dem Concil vernachlässige kein Mittel, dich um das Heil des Nächsten verdient zu machen. Suche vielmehr die Gelegenheit, Beicht zu hören, zu predigen, geistliche Uebungen zu halten, die Kinder zu unterrichten und die Armen in den Spitälern zu besuchen. In deinen Predigten lasse die von den Häretikern bestrittenen Puncte unberührt, eifere vielmehr für die Reform der Sitten und den der katholischen Kirche schuldigen Gehorsam, weise das Volk auf die Kirchenversammlung und ermahne zum Gebet für diesebe. Im Beichtstuhl erinnere dich immer, daß jedes deiner Worte bekannt werden kann. Bei den geistlichen Uebungen rede so, als wenn dich die ganze Welt hörte. Jeden Morgen bestimme die Handlungsweise für den ganzen Tag; jeden Abend bedenke, was du den Tag hindurch gethan und was den folgenden Tag zu thun ist. Ueberdieß sollst du täglich zweimal dein Gewissen erforschen. — Im Allgemeinen halte folgende drei Puncte fest: 1) Im Concil thue Alles zur größeren Ehre Gottes und zum Wohle der allgemeinen Kirche. 2) Außerhalb dem Concil widme dich dem Heil der Seelen. 3) Wache für dein eigenes Seelenheil, so daß du dich nicht selbst vernachlässigst, sondern im Gegentheil durch eine fortwährende Geistessammlung und Achtsamkeit dich täglich deines Berufes würdiger machst.“ [Th. Scherer.]

Salmone (Σαλμώνη Apg. 27, 7. Plinius IV, 20. Sammonium) ein Vorgebirg von Creta (Candia), den nordöstlichsten Ausläufer der Insel bildend, heut zu Tag C. Sidero.

Salome, Σαλώμη, 1) die Mutter der Apostel Jacobus des ältern und Johannes, Ehefrau des Fischers Zebedäus von Capernaum oder Bethsaida (Marc. 15, 14. 16, 1. vergl. mit Matth. 27, 56. Matth. 4, 21). Mehrere kirchliche Schriftsteller machen sie zu einer Tochter Josephs, des Mannes Mariens, welcher sie nebst andern Kindern mit einer frühern Frau gezeugt haben soll (Epiphan. Haeres. LXXIII. 9. Ancorat. c. 60. Anastas. Antioch. Quaest. 153. Sophron. in fragm. apud Lambecium Biblioth. Vindob. T. III. p. 54. Cosmas Vestitor apud Coteler. ad Constitt. Apost. l. III. c. 6. p. 283. Theophyl. Prolog. in Joann.), und diese angebliche erste Frau Josephs, die für eine Tochter Haggai's, Bruders des Priesters Zacharias, des Vaters Johannes des Täufers, ausgegeben wird, soll selbst auch Salome geheißen haben (Hippolyt. Theban. in append. opp. Hippolyt. ed. Fabric. T. I. p. 43 sqq.). Allein die Nachrichten von einer frühern Ehe Josephs und von Kindern aus dieser Ehe sind nichts anderes als apocryphische Erfindungen, die sich auf eine unrichtige Auffassung von den ἀδελφοί und ἀδελφαί τοῦ κυρίου im N. T. stützen (Hieron. contr. Helved. c. 7. und in Matth. XII. 46. vergl. d. Art. Brüder Jesu). Jene Salome befand sich unter den galiläischen

Frauen, welche den Herrn auf seinen Lehrreisen und bis nach Jerusalem begleiteten, um ihm durch persönliche Dienstleistungen und mit ihrem Vermögen beizustehen, und nach seinem Tode die Liebe und Verehrung auch noch durch Theilnahme an der Bestattung seines Leichnams bezeigen wollten (Matth. 27, 55 f. Marc. 15, 40. Luc. 8, 3. 23, 55 f.). Sie hatte anfangs die gemeinjüdische Ansicht von dem Reiche Christi als einem irdischen Reiche und mit dieser Vorstellung wandte sie sich einmal an Jesus mit der Bitte, daß er ihren beiden Söhnen die ersten Stellen in demselben einräumen möchte, worauf sie und ihre Söhne eine schonende Zurechtweisung erhielten, welche den aufstrebenden Ehrgeiz niederzuschlagen geeignet war (Matth. 20, 20 ff. Marc. 10, 25 ff.). — 2) **Salome** hieß auch die bei Matth. 14, 6 ff. nicht benannte Tochter der Herodias, welche auf Anstiften der letztern, als ihr Herodes Antipas wegen eines an seinem Geburtsfeste von den Gästen aufgeführten wohlgefälligen Tanzes die Gewährung einer Bitte zugesagt hatte, das Haupt Johannes des Täufers verlangte und erhielt. Diese Salome vermählte sich zuerst mit dem Tetrarchen Philippus, dem Stiefbruder ihres Vaters, der ebenfalls den Namen Philippus trug (Marc. 6, 17), und nach dessen Tod mit Aristobulus, dem Sohne des Herodes, Fürsten von Chalcis (Joseph. Antt. XVIII. 5, 4). Nach der Ueberlieferung soll sie ihre Mitschuld an der Enthauptung des Täufers auf eine seltsame Weise durch einen ähnlichen Tod gebüßt haben (Nicephor. H. E. I. 20).

Salomo (שְׁלֹמֹה [der Friedliche, Friederich], LXX. *Σαλωμών* oder *Σολομών*, Vulg. Salomon), Sohn Davids von der Bathseba, und Nachfolger desselben im Königthum über Israel. Bei seiner Geburt erhielt er von David den Namen Salomo, vom Propheten Nathan aber im Auftrage Jehovas den Namen Jedidia (יְדִידְיָה, Liebling Jehovas, 2 Sam. 12, 24 f.). Vielleicht wurde er, wie Manche vermuthen, schon damals zum Nachfolger Davids bestimmt und zum Erben der großen Verheißungen, die David schon früher durch Nathan von Gott erhalten hatte (cf. Calmet, dictionarium biblicum. s. v.); wenigstens kann auf diese Vermuthung die Art und Weise führen, in welcher Nathan dem David, da er den Tempel zu bauen vorhatte, dieses untersagte und beifügte, daß die Ausführung dieses Vorhabens seinem Sohne vorbehalten sei (2 Sam. 7, 5 ff.). Als David seinem Ende nahe war, suchte zwar sein Sohn Adonia (s. d. A.) sich des Thrones zu bemächtigen, allein David ließ auf Zureden der Bathseba und des Propheten Nathan seinen Sohn Salomo als König ausrufen. Dieser sah sich unter solchen Umständen veranlaßt, gleich seinen Regierungsantritt mit Blut zu beflecken. Adonia (s. d. A.), welchem Sicherheit zugesagt worden war, betrug sich auf's Neue als Kronprätendent und wurde hingerichtet (1 Kön. 2, 13—35); gleiches Schicksal erfuhr Joab (s. d. A.), der auf Adonias Seite stund und dem Salomo schon von David als ein Mann bezeichnet worden war, den er nicht ohne Blut soll unter die Erde kommen lassen (1 Kön. 1, 7. 2, 5 f.). Auch Simei (s. d. A.), der schon zur Zeit der absalomischen Empörung den David mißhandelt hatte (2 Sam. 16, 5 ff. 1 Kön. 2, 8 f.), wurde, als er gegen Salomos Verbot Jerusalem verließ, hingerichtet (1 Kön. 2, 39 ff.), der Hohepriester Abiathar aber (s. d. A.), der ebenfalls auf Adonias Seite stund, wurde von seinem Amte entfernt und nach Anathoth verwiesen, weil er die Lade Jehovas getragen und um Davids willen viel geduldet hatte (1 Kön. 26, 2 f.). Diese Proceduren sind nach der damaligen orientalischen Sitte zu beurtheilen, und zugleich nicht zu übersehen, daß sie durch die betreffenden Personen zum Theil noch eigens provocirt wurden. Die Chronik schweigt zwar davon, aber nicht, um sie in Abrede zu stellen und den Salomo in einem besseren Lichte erscheinen zu lassen, sondern einfach, weil die Berichterstattung darüber nicht zu ihrem Zwecke paßte. Bald nach seiner Thronbesteigung nahm sich Salomo eine Tochter Pharaos von Aegypten zur Frau, wies ihr in der Stadt Davids eine eigene Wohnung an, bis der Palast, den er für sie erbauen ließ, vollendet war (1 Kön. 3, 1), und legte so schon damals den Grund zu jener unglücklichen Verirrung in

seinen späteren Tagen. Weil die mosaische Stiftshütte damals zu Gibeon war (Keil, apologetischer Versuch über die Bücher der Chronik ꝛc. S. 390 ff.), so begab sich Salomo dorthin, um Opfer darzubringen, und nachdem er tausend Brandopfer dargebracht hatte, erschien ihm Jehova im Traume mit dem Anerbieten, er möge sich ausbitten, was er von Gott wünsche. Salomo dankte zuerst für die seinem Vater und ihm selbst gewordenen Gnadenerweisungen Gottes, und bat dann um Weisheit, damit er sein Volk gerecht richten und regieren könne. Darauf erhielt er von Gott die Antwort, weil er sich Weisheit, und nicht langes Leben und Reichthum und den Tod seiner Feinde erbeten habe, so solle ihm all dieses noch zu dem Erbetenen hin zu Theil werden, so lange er die Satzungen und Gebote Gottes beobachte (1 Kön. 3, 4 ff.). Die Bundeslade war damals von der mosaischen Stiftshütte getrennt und befand sich zu Jerusalem; darum begab sich Salomo von Gibeon auch dorthin, opferte Brandopfer und Dankopfer und hielt Opfermahlzeiten für seine Diener (V. 15). Bald erhielt er auch Gelegenheit, sich als weisen Richter zu bewähren, indem zwei Huren vor ihn kamen mit einem Kinde, das jede als das ihrige ansprach. Der König befahl, es mit einem Schwerte mitten entzwei zu hauen, und jeder der Streitenden die Hälfte zu geben. Die eine war damit einverstanden, die andere aber wollte lieber gar nichts von dem Kinde, als es umbringen, da entschied der König, daß diese die Mutter des Kindes sei und gab es ihr. Dieser Richterspruch wurde schnell allgemein bekannt und trug viel zur Vergrößerung seines Ansehens bei (1 Kön. 3, 16—28). Nachdem Salomo sich so auf seinem Throne befestigt hatte, war seine Regierung fortan im Ganzen eine friedliche und glückliche. Juda und Israel waren zahlreich, wie der Sand am Meer; sie aßen und tranken und waren fröhlich, und wohnten in Sicherheit jeder unter seinem Weinstocke und unter seinem Feigenbaume (1 Kön. 4, 20—25). Das Gebiet seiner Herrschaft erstreckte sich von der ägyptischen Grenze bis zum Euphrat; die Nachbarvölker von Palästina waren ihm theils tributpflichtig, theils befreundet (1 Kön. 5, 1). Unter der Leitung tyrischer Seefahrer trieb er von den edomitischen Häfen Elath und Ezeongeber aus einen vortheilhaften Seehandel nach Ophir. Die Handelsschiffe, welche drei Jahre lang ausblieben, brachten eine Menge von Gold, Silber, Elfenbein, Sandelholz, Edelsteinen und seltenen Thieren (1 Kön. 9, 27 f. 10, 11. 22. 2 Chron. 8, 17 f. 9, 10). Auch mit Aegypten stund er in Handelsverbindungen und bezog von dort seine Rosse und Streitwagen (1 Kön. 10, 28 f.). Fremde Kaufleute aber, die durch sein Gebiet zogen, hatten große Zölle zu entrichten (1 Kön. 10, 15). Unter solchen Umständen mußte Salomo nothwendig zu großem Wohlstand und Reichthum gelangen. Und wenn berichtet wird, daß bloß seine jährlichen Einnahmen an Gold, und zwar mit Ausschluß dessen, was von den Kaufleuten, Vasallenkönigen und Statthaltern einlief, 666 Talente (1,900,875 Mark) betrug (1 Kön. 10, 14); so begreift sich, wie er seine prachtvolle Hofhaltung bestreiten und eine Menge kostspieliger Bauwerke sowohl in Jerusalem als anderwärts ausführen konnte. Erstere wird 1 Kön. 4, 7 ff. beschrieben. Zwölf Amtleute waren über ganz Israel gesetzt, welche abwechselnd je einen Monat lang die Bedürfnisse des Königs und seines Hauses beischaffen mußten. Für seine Tafel war aber täglich 30 Cor Semmelmehl und 60 Cor anderes Mehl, 10 gemästete Rinder, 20 Rinder von der Weide und 100 Schafe, und außerdem noch Hirsche, Gazellen, Damhirsche und gemästetes Geflügel erforderlich. Die Trinkgefäße aber und sonstigen Geräthe waren von Gold, denn „das Silber war in den Tagen Salomo's für nichts geachtet“ (1 Kön. 10, 21). Unter seinen Bauwerken nimmt der nach ihm genannte Tempel zu Jerusalem die erste Stelle ein (s. d. A.), nach dessen Vollendung ihm Jehova zum zweiten Male erschien und ihm eine ewige Dauer seines Königthums für ihn und seine Nachkommen verhieß, wenn er wie David in Unschuld und Redlichkeit vor ihm wandle und seine Satzungen und Gebote beobachte (1 Kön. 9, 1—9). An den Tempelbau schließt sich der Bau des königlichen Palastes, an

welchem 13 Jahre gearbeitet wurde. Er bestund aus mehreren Abtheilungen, die besondere Namen erhielten, wie das Haus des Waldes Libanons, die Säulenhalle, die Thron- und Gerichtshalle, das Wohnhaus des Königs und das Haus der Tochter Pharao's (7, 1 ff.). Das erstgenannte bildete wohl die Hauptabtheilung, da es am ausführlichsten beschrieben wird. Es hat seinen Namen ohne Zweifel daher, daß es einem Walde von Cedernsäulen glich. Es war 100 Ellen lang, 50 Ellen breit, 30 Ellen hoch, und von einer Mauer aus großen behauenen Quatersteinen umgeben. Nach den nicht ganz deutlichen Texteswort en bestund es aus drei Stockwerken und hatte drei übereinander stehende Säulenreihen von Cedernholz (vergl. Keil, Commentar über die Bücher der Könige S. 94 ff.). Von der Säulenhalle wird bloß die Länge (50 Ellen) und Breite (30 Ellen) angegeben, von der Thron- und Gerichtshalle bloß bemerkt, daß der Fußboden mit Cedernholz getäfelt gewesen sei, und vom Hause des Königs und jenem der Tochter Pharao's, daß sie dieselbe Bauart gehabt haben, wie die genannte Halle. In der Thronhalle stund ohne Zweifel der prachtvolle Thron, der 1 Kön. 10, 18 ff. eigens beschrieben wird. Er bestund aus Elfenbein und war mit reinem Gold überzogen, hinten gerundet und mit Armlehnen versehen; zu seinen beiden Seiten stunden zwei Löwen und ebenso auf den sechs Stufen, die zum Thron hinaufführten, je zwei Löwen. Die Stadt Jerusalem befestigte Salomo durch eine Mauer und ein Castell, Millo genannt (1 Kön. 9, 15), woran schon David gebaut hatte (2 Sam. 5, 9. 1 Chron. 11, 8). Nach Josephus ließ er sogar auch die nach Jerusalem führenden Straßen mit schwarzen Steinen pflästern (Antt. VIII. 7, 4). Außerdem befestigte er auch andere Städte, die auf militärisch wichtigen Puncten lagen, wie Hazor und Megiddo, namentlich Grenzstädte, wie Tadmor und Hamath; Geser baute er neu auf, ebenso das untere Bethhoron und machte sie ebenfalls zu Festungen (1 Kön. 9, 15—18. 2 Chron. 8, 3 f.). Das zu diesen Bauwerken, namentlich den erstgenannten, erforderliche Cedern- und Cypressenholz, sowie auch Bauleute und Künstler, welche die Arbeiten leiteten und die Arbeiter beaufsichtigten, erhielt Salomo vom tyrischen König Hiram, dem er dafür jährlich ein bestimmtes Quantum Waizen und Oel zu liefern hatte (1 Kön. 5, 22—25). Zu Frohndiensten dabei wurden nur die in Israel noch vorhandenen Ueberreste der canaanitischen Volksstämme, die Salomo dienstbar gemacht hatte, angehalten, die Israeliten selbst aber durften keine solche leisten (1 Kön. 9, 21). Zur Sicherung seines Reiches unterhielt Salomo auch ein großes Kriegsheer; die Zahl seiner Streitwagen belief sich auf 1400, für welche er 4000 Wagenpferde hatte, wozu noch 12000 Reitpferde kamen. Die Kriegsmannschaft befand sich theils in Jerusalem, theils war sie in andere Städte, Wagenstädte (עָרֵי הָרֶכֶב) und Reiterstädte (עָרֵי הַפָּרָשִׁים) genannt, verlegt (1 Kön. 10, 26), und zu ihrem Unterhalte wurden auch Magazine angelegt (1 Kön. 9, 19), wozu ohne Zweifel eben jene Wagen- und Reiterstädte gewählt wurden. Auch für Waffenmagazine scheint Salomo gesorgt zu haben, wenigstens wird berichtet, daß er 500 größere und kleinere Schilde, mit Gold überzogen, im Hause des Waldes Libanons niedergelegt habe (1 Kön. 10, 16 f.). War demnach die Regierung Salomo's eine prachtvolle und glänzende, und namentlich auch von vortheilhaftem Einfluß auf den Gewerbfleiß und Kunstsinn seiner Unterthanen, so gereichte ihm zu noch größerem Ruhme nicht bloß bei seinem eigenen Volke, sondern auch in fernen Landen seine außerordentliche Weisheit. Mit dem tyrischen König Hiram soll er eine Räthselcorrespondenz gepflogen haben (Jos. contr. Ap. I. 17), die Schrift aber berichtet ausführlich, wie die Königin von Saba mit reichen Geschenken nach Jerusalem gekommen sei, um Salomo's Weisheit zu hören (1 Kön. 10, 1—13. 2 Chron. 9, 1—12), und schildert dieselbe als eine fast übermenschliche, übertreffend die Weisheit aller Söhne des Ostens und alle Weisheit Aegyptens, und schreibt ihm 3000 Sprüche und 1005 Lieder zu und fügt bei: „Er redete über die Bäume von

der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop, der an der Wand wächst, und redete über die Thiere und über die Vögel und über das Gewürm und über die Fische; und man kam von allen Völkern, zu hören die Weisheit Salomo's, von allen Königen der Erde, welche von seiner Weisheit gehört hatten" (1 Kön. 5, 9—14). Als von ihm herrührende Schriften enthält der hebräische Canon die Sprüchwörter, das Hohelied und den Ecclesiastes (s. diese Art.). Die spätere Sage aber hat den biblischen Bericht über die Weisheit Salomo's noch in's Ungemessene vergrößert. Schon Josephus spricht von salomonischen Zauberformeln zur Heilung von Krankheiten und von salomonischen Exorcismen, nach deren Anleitung z. B. ein gewisser Eleazar in Gegenwart des Kaisers Vespasian einem Besessenen den Dämon durch die Nase herausgezogen habe (Antt. VIII. 2, 5). Dem Salomo wurde auch die Erfindung der syrischen und arabischen Buchstaben zugeschrieben, und die Abfassung vieler Schriften, von denen der biblische Text nichts weiß, z. B. über die Edelsteine, über Krankenheilungen, über böse Geister rc.; und noch jetzt sind apocryphische Schriften vorhanden, die sich für salomonische ausgeben, wie das Psalterium Salomonis und ein Briefwechsel zwischen ihm und den Königen von Tyrus und Aegypten (cf. Fabricius, codex pseudepigraphus vet. Test. I. 914 sqq. 1014 sqq.). Die Türken aber haben sogar ein aus 70 Bänden bestehendes Werk unter dem Titel Suleimanname, d. h. Buch Salomo's (v. Hammer, Rosenöl oder Sagen und Kunden des Morgenlandes I. 147 ff.). In den späteren Jahren Salomo's trat übrigens ein, was schon frühe seine Verbindung mit der ägyptischen Königstochter hatte befürchten lassen. Er ergab sich üppigem Wohlleben, hatte an Weibern 700 Fürstinnen und 300 Kebsweiber aus Völkern, mit denen Jehova den Israeliten jede Verbindung untersagt hatte, und ließ sich durch sie zu verschiedenartigem Götzendienst verleiten; er verehrte die sidonische Astarte und den ammonitischen Götzen Milcom, und baute dem moabitischen Camos und dem ammonitischen Moloch besondere Höhen als Verehrungsorte. Ein solches Beispiel konnte auf das Volk nur die schlimmste Rückwirkung äußern, und dem König selbst wurde zur Strafe dafür die Trennung des Reiches nach seinem Tode angekündigt, und Jerobeam erhielt durch den Propheten Achia die Zusicherung des Königthums über zehn Stämme (1 Kön. 11). Manche zum Theil schon ältere, jüdische und christliche Gelehrte haben den Götzendienst Salomo's durch exegetische Künste aus dem betreffenden Berichte zu entfernen gesucht; allein die Worte des Textes sind viel zu klar, als daß ein solcher Versuch gelingen könnte. Die Chronik sagt allerdings nichts von demselben, aber bloß wieder deßwegen, weil die Berichterstattung nicht zu ihrem Zwecke paßte. — Nach dem Bisherigen bedarf es kaum mehr der Bemerkung, daß an Salomo's Regierung nicht Alles gut und löblich war und das Wohl seines Volkes bezweckte. Wie durch seinen Götzendienst, so gab er auch durch sein Wohlleben und den Luxus seiner Hofhaltung ein böses Beispiel, und förderte im Volke den Hang zur Sinnlichkeit und Genußsucht. Und wenn er auch die Mittel dazu theilweise von auswärts erhielt, namentlich durch seinen Handel und von tributpflichtigen Volksstämmen, so müssen doch auch seine Unterthanen mitunter zu großen Abgaben angehalten und dadurch jene Unzufriedenheit erzeugt worden sein, welche sich gleich nach seinem Tode vor seinem Sohne Rehabeam (s. d. A.) öffentlich zu erkennen gab (1 Kön. 12, 3 ff.). Seine Regierung dauerte 40 Jahre (1 Kön. 11, 42. 2 Chron. 9, 30), und wenn Josephus ihre Dauer auf 80 Jahre angibt (Antt. VIII. 7, 8), so muß dieß wohl auf einer falschen Ueberlieferung oder einem Versehen beruhen, wenigstens zeigt sich nirgends ein hinreichender Grund, die biblische Angabe für unrichtig zu halten. Die oft aufgeworfene und schon von den Kirchenvätern bald mit Ja, bald mit Nein beantwortete Frage (cf. Calmet, diction. bibl. s. v.), ob Salomo am Ende seines Lebens noch Buße gethan und eines seligen Todes gestorben sei, werden wir hier am füglichsten auf sich beruhen lassen. Der Verfasser des Buches Sirach übrigens scheint kaum für ihre Bejahung

gewesen zu sein (47, 19 ff.). Die bedeutendste Monographie über Salomo ist Joannis de Pineda Salomon Praevius, id est, de rebus Salomonis regis libri octo. Andere ihn betreffende Schriften sind angeführt in Winers bibl. Realwörterbuch s. v. [Welte.]

Salophaciolus, s. Timotheus Salophaciolus.

Saltum, ordinatio per, s. Ordensusurpation.

Salvatorsorden, s. Brigittenorden.

Salvianus von Marseille, Kirchenschriftsteller des fünften Jahrhunderts, war von Geburt ein Gallier (de gub. Dei 6, 13), wahrscheinlich zu Cöln oder in der Umgegend gegen Ende des vierten Jahrhunderts geboren (Salv. ep. 1). Er war mit der Palladia, einer Tochter des Hypatius und der Quinta, verheirathet und hatte von ihr eine Tochter, Auspiciola (ep. 4). Später legten beide Gatten das Gelübde der Keuschheit ab, und Salvian trat, wie man glaubt, in das berühmte Kloster Lerin. Er wurde in der Folge Priester zu Massilia (Marseille) und scheint als solcher gegen Ende des fünften Jahrhunderts gestorben zu sein. Einige Zeit — ob in seiner Jugend oder später, ist nicht sicher — lebte er auch zu Cöln und Trier oder in der Umgegend, da er (de gub. D. 6, 13) von den dortigen Zuständen und Ereignissen als Augenzeuge spricht. Er genoß die Achtung und Freundschaft der angesehensten Männer der gallischen Kirche seiner Zeit, namentlich der Bischöfe Honoratus von Arles, Eucherius von Lyon und Aprocius von Antipolis. Die beiden Söhne des hl. Eucherius, Salonius und Veranus, waren seine Schüler. Salvianus ist zwar von du Saussay unter dem 22. Juli in das französische Martyrologium aufgenommen, steht aber nicht im Martyrologium romanum und wird auch nicht einmal zu Marseille als Heiliger verehrt. — Von Salvians Schriften sind uns folgende erhalten: 1) libri 4 adversus avaritiam, wahrscheinlich um das J. 440 verfaßt. Salvianus schrieb das Werk pseudonym unter dem Namen Timotheus. Es beginnt mit den Worten: Timotheus, minimus servorum Dei, ecclesiae catholicae toto orbe diffusae; Ep. 9. ad Sal. nennt Salvianus das Werk selbst „ad ecclesiam“; der Titel „adversus avaritiam“ ist aus Gennadius entnommen und bezeichnet den Hauptinhalt des Werkes. Salvianus schildert nämlich darin die Anhänglichkeit an irdisches Gut als ein Hauptübel seiner Zeit; er spricht gegen dieses Laster mit großer Beredtsamkeit, aber auch mit ermüdender Weitschweifigkeit und nicht ganz ohne Uebertreibungen. Weil das Werk anonym erschien, citirt es Salvianus in einer späteren Schrift mit den Worten „ait quidam“, woraus sich aber nichts dafür folgern läßt, daß er nicht der Verfasser desselben sei. In dem Briefe an Salonius (ep. 9) nennt er sich zwar nicht ausdrücklich als Verfasser, gibt sich aber deutlich genug als solchen zu erkennen, und sagt, er habe das Werk theils aus Bescheidenheit, theils damit nicht die Sache durch den Namen leide, pseudonym erscheinen lassen, und den Namen Timotheus gewählt, weil er es zur Ehre Gottes geschrieben habe. — 2) Einige Jahre später erschien Salvians Hauptwerk, de gubernatione Dei libri 8. Es ist wohl dasselbe, welches Gennadius unter dem Titel de praesenti judicio libri 5 erwähnt; die Eintheilung in acht Bücher scheint demnach spätern Ursprungs zu sein; übrigens fehlt dem Anscheine nach der Schluß des Werkes. Salvianus weist darin zuerst, namentlich durch Beispiele aus der israelitischen Geschichte, nach, daß Gott die Schicksale der Menschen und Völker lenke, und begegnet dann (vom zweiten Buche an) der Einwendung, die man damals vielfach gegen diese Wahrheit erheben mochte, daß ja doch die Christen unglücklicher als die Heiden, die Guten oft unglücklicher als die Bösen seien. Das Unglück der Gegenwart, sagt er, die Stürme und Verheerungen der Völkerwanderung seien ein gerechtes Gericht Gottes über die Sünden der Christen. Er entwirft dabei ein schreckliches Bild von den Lastern, welche unter den Christen ganz allgemein seien, sich unter den Barbaren dagegen in weit geringerm Maaße fänden. Seine Schilderungen beziehen sich auf die Zustände in Gallien, Spanien, Italien und Africa,

und enthalten Vieles, was für die Sittengeschichte jener Zeit von Wichtigkeit ist; indeß bringt es die Tendenz und die rhetorische Haltung des Werkes mit sich, daß dieselben von vielfachen Uebertreibungen und von Einseitigkeit nicht frei sind. Die Schilderungen sind meist kräftig und lebendig, und nicht mit Unrecht hat man den Verfasser den Jeremias seiner Zeit genannt. Die Darstellung ist auch in dieser Schrift klar und die Sprache ziemlich rein; aber auch hier ermüden die vielen Wiederholungen. 3) Außerdem sind uns von Salvianus nur noch neun Briefe erhalten. Gennadius de viris ill. c. 67 zählt außer den genannten noch folgende Schriften Salvians auf, welche jetzt ganz verloren sind: de virginitatis bono ad Marcellum presbyterum libri 3; expositio extremae partis libri Ecclesiastici (oder Ecclesiastis) ad Claudium (oder Claudianum) episc. Siennensem; ein Hexaemeron in Versen; ferner nennt er: „homiliae episcopis factae multae, sacramentorum vero quantas non recordor"; ersteres sind wohl Homilien, welche er für Bischöfe verfaßte und welche von diesen vorgetragen wurden, das letztere ist unverständlich; ebenso unverständlich ist es, wenn er nach dem Werke de praesenti judicio libri 5 sagt: „pro eorum praemio (oder merito) satisfactionis (oder satisfaciendo) ad Salonium, vielleicht ist eine Vertheidigung der Schrift de praes. jud. damit gemeint. — Die Schriften Salvians wurden zuerst einzeln herausgegeben von Richardus (adv. avar. Basel 1528), Brassicanus (de gub. D. Basel 1530) und Pithöus (alle Werke, auch die Briefe, Paris 1580). Die beste Ausgabe ist die von Steph. Baluzius: SS. presbyterorum Salviani Massiliensis et Vincetii Lirinensis Opera. Paris 1663, 1669 und 1684. Die Werke stehen in Gallands Sammlung T. 10 und bei Migne T. 53. — Vergl. Genn. l. c. Du Pin t. 4. Tillemont t. 16 und hist. lit. de la France t. 1 und 2. [Reusch.]

Salve Regina ist eine seit Jahrhunderten in der katholischen Kirche zur Verherrlichung Marias übliche Antiphon. Wer dieselbe verfaßt habe, wird verschieden angegeben. Einige, unter ihnen Durandus, geben als solchen an den Petrus, Bischof von Compostella, aus dem 10. Jahrhundert; Andere, wie Trithemius, dem auch der Cardinal Bona beistimmt, halten den Hermannus Contractus (s. d. A.), einen Benedictiner des eilften Jahrhunderts für den Verfasser. Die Speyerische Chronik (Lib. 12. Chronic. de urbe Spirensi) meldet, daß der hl. Bernard (s. d. A.), da er als apostolischer Delegat in Speyer sich befand, die letzten Worte: o clemens, o pia, o dulcis virgo Maria beigesetzt habe, wodurch diese Antiphon unsere heutige Form erhielt. Papst Gregor IX. hat im J. 1239 dieselbe nach dem Completorium des täglichen Officiums zu beten befohlen. Nach unserm heutigen römischen Ritus wird diese Antiphon vom Dreifaltigkeitssonntage bis zum Advente gebetet; und macht auch einen Theil der gewöhnlichen Abendandacht der Gläubigen, besonders am Samstage aus. In vielen Diöcesen wird nach Anordnung der daselbst gebräuchlichen Rituale das Salve Regina auch nach den Begräbnissen gesungen, um die heiligste Jungfrau um ihre mütterliche Fürbitte für die Seelen im Reinigungsorte anzurufen. Den Inhalt hat der hl. Bernard in seinen Werken unter der Aufschrift: Salve Regina — cantici in ecclesia consueti explicatio (Opera S. Bernardi, Antwerpiae 1616. p. 1756) trefflich erklärt und auseinandergesetzt, indem dieser hl. Kirchenlehrer besonders auf die Barmherzigkeit und Macht Mariens, die hier auf eine rührend anmuthige Weise besungen wird, hinweiset.

Salz. Es ist eine Eigenthümlichkeit der göttlichen Oeconomie, daß jene Dinge, welche schon nach ihrer angeschaffenen natürlichen Wesenheit sich als besonders wohlthätig erweisen, auch als Vehikel einer übernatürlichen göttlichen Wirksamkeit zu dienen haben. So diente das Salz, dessen Werth schon der Heide geistig deutete, wenn er von sermone sale condito, von sermone insulso sprach, schon dem Propheten Elisäus auf Gottes Befehl dazu, daß das Wasser zu Jericho, welches allerhand Krankheiten und insbesondere Fehlgeburte veranlaßte, durch Vermischung mit ein wenig Salz gesund und unschädlich wurde (4 Kön. 2, 19). Insbesondere war

in dem mosaischen Ceremonialgesetze dem Salze seine bedeutungsvolle Stelle angewiesen, denn nach 3 Mos. 2, 13. mußten die Speiseopfer zum Zeichen der Dauerhaftigkeit des Bundes zwischen Gott und seinem Volke mit Salz gewürzt werden, und aus eben diesem Grunde wird 4 Mos. 18, 19. und 2 Paralipp. 13, 5. ein fester, unverbrüchlicher Bund ein Salzbund genannt. Der Sohn Gottes selbst knüpft an das vom Salze hergenommene Bild einige seiner ernstesten Wahrsprüche. So mahnt er bei Matth. 5, 13 seine Apostel in Wort und Wandel das Salz der Erde zu sein, d. h. die Menschen vor der Fäulniß der Sünde zu bewahren und Gott wohlgefällig zu machen, und bei Marc. 9, 49 das Salz, nämlich das Salz der Weisheit in sich zu haben, um, von ihr geleitet, den Frieden bewahren zu können; so wie auch der hl. Apostel Paulus Coloss. 4, 6 die Rede mit dem Salze der Weisheit und Klugheit zu würzen anräth. Durch den mehrfach angedeuteten Gebrauch geheiliget, sollte denn das Salz auch in der kirchlichen Liturgie nicht fehlen, und es erhielt seit dem frühen christlichen Alterthum, worüber die Schriften des hl. Augustin Zeugniß geben, seine Stelle a) bei Ausspendung des Taufsacramentes und b) bei der Wasserweihe. a) Nach den kirchlichen Vorschriften wird zur Taufhandlung das Salz auf eine besondere Weise durch Exorcismus und Gebet einzig nur für diesen Zweck geweiht und jeder anderweitigen Verwendung entzogen, es soll fein gerieben, trocken und rein sein, es kann, einmal eingesegnet, bei mehreren Taufen gebraucht werden, so lange es im trockenen Zustande ist, wird es unbrauchbar, so soll es in das Sacrarium gegeben werden, in keinem Falle darf es an Jemanden geschenkt oder selbst demjenigen zurückgegeben werden, der es verabreicht hat. Von diesem gesegneten Salze werden einige Körnlein in den Mund des Täuflings gegeben, wovon die symbolische Bedeutung in dem dabei zu sprechenden Gebete enthalten ist, nämlich, daß der Täufling, vor der Fäulniß der Sünde bewahrt, ächte christliche Weisheit an den Tag lege und mit himmlischer Speise genährt und durch die kräftigende Gnade gestärkt, für das ewige Leben erhalten werde. b) Das bei der Wasserweihe gebrauchte Salz wird ebenfalls durch Exorcismus und Gebet von jedem andern Gebrauche abgesondert, gesegnet und mit dem hierauf gesegneten Wasser vermischt. Es soll nach der Intention der Kirchengebete das Wasser ebenso, wie einst zu des Elisäus Zeit von Allem, was Menschen und Thieren schädlich werden könnte, reinigen und bewirken, daß die Macht des Satans, der alle Creatur zum Verderben des Menschen sich dienstbar zu machen bemüht ist, gebrochen werde, und daß Alle, die sich des mit diesem geweihten Salze vermischten Wassers bedienen, der Gesundheit des Leibes und der Seele genießen und die Gnade des hl. Geistes erlangen mögen. Nebstdem wird nach den Bestimmungen des katholischen Ritus auch Salz nach einer geschehenen hl. Salbung angewendet, um von Seite des Liturgen die mit dem hl. Oele benetzt gewesenen Finger abzureiben, damit nichts von diesem daran haften bleibe. Dieses Salz bedarf keiner früheren Einsegnung, jedoch soll es, nachdem es der obigen Bestimmung gemäß benützt worden ist, um jeden Mißbrauch zu verhüten, in das Sacrarium gegeben werden. [St. Vater.]

Salzburg (Iuvavum, Iuvavia). Das Gebiet des jetzigen Erzbisthums war in vorrömischer Zeit von den Tauriskern (Kelten) bewohnt, deren reger Verkehr mit den Völkern jenseits der Alpen auf einen gewissen Grad von Cultur und sogar volkreiche Städte zu schließen gestattet. — Schnell gedieh, nach Eroberung des Gebietes durch die Römer und Umwandlung in einen Theil des Noricums, die neue Colonisirung, und der Cultus der Eingebornen verschmolz seiner Natur nach mit jenem der Eroberer. Die blühendste und wichtigste Colonialstadt war Juvavo (Iuvavium) am Flusse Igonta (Ivarus). Hadrian, Septimius Severus, Caracalla, Antoninus Pius und Constantius begünstigten selbe vorzüglich, und nach ersterem wurde sie auch Colonia Hadriana genannt. — Gar bald fand die Lehre des Kreuzes einen günstigen Boden; und wenn auch bis ins dritte Jahrhundert sichere Angaben

darüber fehlen, so finden wir doch bald nachher verläßlichere Nachrichten über das Bisthum Lorch (Laureacum) im heutigen Oberöstreich, und den hl. Valentin, der von Batavum (Passau) vertrieben, durch Noricum in das südliche Rhätien wanderte (um 470). Fast gleichzeitig war der hl. Severin (454—482) von Pannonien hergekommen und hatte von Batavum aus die Spuren Valentins verfolgend, auch Juvavum und dessen Umgebung besucht, wo er bereits blühende Christengemeinden mit wohlgeordnetem Gottesdienste und andern kirchlichen Einrichtungen, ja sogar ein Vorwiegen des Christenthumes über das Heidenthum antraf. Die Gemeinden von Juvavum, Figunä, Cucullä (Vigane, Kuchl) werden als die bedeutendsten ausdrücklich genannt. — Beim Rückzuge der römischen Legionen über die Alpen scheint Juvavum in Folge der Völkerwanderung von den Colonisten und zum Theil auch von den Eingebornen verlassen, mehrmals von wandernden Horden überfallen und verwüstet worden zu sein. Darum zog sich der christliche Priester Maximus mit einer kleinen Schaar in die vom Walde geborgenen Höhlen des Bergrückens am linken Salzachufer zurück (476), hoffend, sich vor dem Ueberfalle zu sichern. Wohl warnte ihn der hl. Severin, welcher trotz seines persönlichen Ansehens bei Odoacer, die christliche Gemeinde endlich nicht länger mehr zu schützen vermochte, und rieth zur Flucht. Maximus aber zögerte, wurde überfallen und sammt seinem Christenhäuflein getödtet; die Einwohner aber flüchteten nach Verwüstung der Stadt auf die waldigen Höhen, so wie in die unzugänglichen Thäler und Schluchten (477). Die Gauen der Igonta verödeten, Moor und Sumpf und dichter Wald deckten bald das Land; das Volk und der Name der Taurisker verschwand im Gewirre der sich drängenden Völker, selbst die Kunde von der römischen Colonialstadt ging verloren, und nach einem Jahrhundert wußte man kaum mehr ihre Stelle zu bezeichnen. — Erst nach dieser Frist dämmerte es wieder in diesen Gauen. Rupertus, welcher um 580 nach Bojoarien gekommen (s. d. Art. Bayern, nur mit nöthiger Berichtigung der Chronologie), und um einen tauglichen Ort zur Gründung eines bischöflichen Sitzes zu wählen, die Donau hinab gen Pannonien und von dort auf der verlassenen Römerstraße heraufgewandert war, baute zuerst an dem Ufer eines anmuthigen See's, wo er noch alte Bewohner (Wallen) antraf, dem hl. Petrus zu Ehren ein Kirchlein (Seekirchen am Wallersee), bezog aber auf erhaltene Kunde, unfern am Ivarusflusse bei den Trümmern Juvavums dieselben Berghöhlen, welche einst Maximus bewohnt hatte (582). — Zu den Siedlern, welche dem hl. Rupert wahrscheinlich vom Wallersee hieher gefolgt waren, gesellten sich bald auch Anwohner der Höhlen und Thäler, bei welchen die Christuslehre wenigstens noch in dunkler Erinnerung geblieben sein mochte. Bei wachsender Zahl derselben holte Rupert aus Franken noch 12 Mitarbeiter und seine Nichte Ehrentrudis herbei, baute nahe an den Höhlen ein Kirchlein zu Ehren des hl. Amandus, seines Vorfahren in Worms, und für sich und seine Mitarbeiter Zellen längs des Bergrückens hin, bis später ein geräumigeres Klostergebäude sammt Kirche aufgeführt wurde. Seiner Nichte Ehrentrud aber baute er auf dem Vorsprunge des anstoßenden Kalkfelsens Kirche und Kloster als Zufluchts- und Unterrichtsstätte für Jungfrauen. Ebenso schnell erstand aus den Trümmern des alten Juvavums eine neue Stadt, welche der hl. Rupertus Salzburg, so wie den Fluß Salzaha nannte. Die Freigebigkeit seines fürstlichen Täuflings Theodo stattete den neuen Bischofssitz mit dem Besitze eines ausgedehnten Bezirkes von 2 Meilen in die Länge und Breite aus, und dem Beispiele des frommen Herzogs folgten die Edlen mit Schenkungen an Land und Leuten. — Den Spaten in der einen, das Kreuz in der andern Hand drang Rupert nach jeder Richtung in die Wildnisse des rauhen Gaues vor: an den Fuß der Alpen und durch den Engpaß (Luez), aus welchem die Salzache hervorbricht, in den Pongau, wo er eine Zelle und Kirche errichtete und dem Andenken des hl. Maximilian, Bischofs von Lorch, weihte (die Maximilianszelle heute Bischofshofen). Auch diese beschenkten Herzog Theodo und dessen Sohn Theodobert mit Gütern. Gleichzeitig waren

Ruperts Schüler von Salzquellen zu Halle den Saalfluß hinan bis in den Pinzgau und zu den Quellen der Salzache, andererseits zu dem Ursprunge der Enns im hintern Pongau, bis an den Tauern gelangt, während auch abwärts der Salzache und an die im Otterguae liegenden See'n Glaubensboten entsendet wurden. Diesen glücklichen Erfolg ermöglichte die Erziehung der heimischen Jugend an der Rupertus-Schule zu Salzburg, welche schnell großen Ruf erlangte. — Bald nach des hl. Ruperts Tod (623) drangen die Slaven durch die Thäler der Enns, Muhr und Drau nicht ohne Kampf auch in den salzb. Sprengel ein, und siedelten sich an, verloren sich aber bald wieder unter den Eingebornen. Kirchen, welche slavischen Heiligen geweiht sind, bezeichnen die Endpuncte ihres Vordringens. Die Wiederherstellung der Maximilianszelle, welche selbe zerstört hatten, mag den hl. Vital veranlaßt haben, die apostolischen Wanderungen auch in die tiefern Gauen fortzusetzen, sowie über die Salzache bis an den Inn weiter in das Bojoarenland hinaus den Saamen zu streuen, welcher unter seinen Nachfolgern Ansologus, Savolus, Ezzius freudigst gedieh, während dagegen in jenem Theile Bojoariens, wo einst Rupert gewirkt hatte, Irrglauben, Sittenverderbniß und Mißbräuche überhand nahmen; welchen jedoch der hl. Winfried (Bonifacius) steuerte, der auch der wiederholt verwaiseten Kirche von Salzburg seinen bisherigen Begleiter Johannes I. als Bischof bestellte, zugleich aber auch dessen Sprengel nach N. und W. abgrenzte (erster eigentlicher Diöcesanbischof vom J. 738—754). Deßhalb richtete sein Nachfolger Virgilius auch nach O. und S. sein vorzügliches Augenmerk. (S. den Art. Virgilius.) Für die in Salzburg selbst und dessen Umgebung anwachsende Gemeinde baute er eine Cathedrale (777), bestellte für den Chiemgau seinen Weihbischof Dabdon, erneuerte die Maximilianszelle und nahm die alten Erzgruben im Gebirge wieder auf, bei welcher Gelegenheit die Heilquellen in Gastein entdeckt worden zu sein scheinen. — Die Folgen der von Carl dem Großen über Bojoarien verhängten Maßregeln wendete Arno (s. d. A.), ein Zögling Alcuins, von Salzburg ab, auf dessen Sitz er 785 erhoben wurde. Auf der Kirchenversammlung zu Reisbach in Niederbayern (799) sorgte dieser für Kirchenzucht, und durch Einführung der Grodegang'schen Regel an seinem Domstifte für Bildung des Clerus, durch den Bau mehrerer Kirchen für die Bedürfnisse der Gläubigen; als königl. Commissär über Bojoarien ordnete er die verwirrten Angelegenheiten dieses Landes, und durch Carls schriftl. Bestätigung aller von der Kirche Salzburgs bereits erworbenen Güter sicherte er diese vor möglicher Gefährdung (um 803) bei dem bevorstehenden Zuge gegen die Avaren (s. d. A.); in Folge dessen er durch Bekehrung der unterworfenen Völker, besonders an der untern Donau, seinen Sprengel erweiterte, und seinen Eifer durch Erhebung Salzburgs zum Erzbisthume, mit Unterordnung von Sabiona (Seben, nachher Brixen), Freysing, Passau, Regensburg und Neuburg an der Donau belohnt fand. Südwärts begrenzte er dagegen seinen Sprengel durch die Ufer der Donau (810). — Gleiche Gunst genoß er bei Ludwig dem Frommen, welcher das Erzstift unter seinen besondern Schutz stellte (816). Die Bedenken des römischen Stuhles wegen der Hoheitsrechte, welche Carl und Ludwig über Salzburg übten, wurden durch letzteren selbst, und ein Streit mit Passau wegen Diöcesangrenzen durch Vertrag ausgeglichen. Luipram, welchen die Mönche von St. Peter wählten, bereisete Pannonien, schickte dorthin zum Kirchenbau in Fünfkirchen salzburgische Werkleute, Baumeister und Maler (853), und erfreute sich der Achtung und des kräftigen Schutzes Ludwig's des Teutschen. — Die schnell sich folgende dreimalige Verwaisung des Erzstifts machte es möglich, daß in Folge des Auftretens der Glaubensprediger Cyrill und Methodius in Pannonien, Mähren und Bulgarien der salzburgische Sprengel gegen Osten beschränkt wurde (873), und wenn auch Diethmar I. (874—907), der auf Zuthun Ludwig's des Teutschen den Sitz des hl. Rupert einnahm, durch Bereisung Pannoniens und Erwerbung vieler Güter dortselbst, sowie in Slavonien, Horobra im Isengau, vorzüglich aber durch kräftiges Auftreten gegen

den Bischof Wieching von Passau, und die dortselbst erwachten Gelüste nach Losreißung von Salzburg und nach dem Pallium, das Ansehen seines Erzstiftes möglichst wieder zu heben und zu erstarken suchte, so litt doch dasselbe nach seinem Tode in der unglücklichen Schlacht bei Preßburg gegen die Hungarn (907) durch die Verheerungen dieser immer weiter heraufrückenden Horden unsäglichen Schaden, besonders an Kirchengütern; und den Werth der Schankungen Ludwig des Kindes und Conradin's (908), sowie mancher zeitgemäßer Einrichtungen schmälerte die von Heinrich dem Vogler an den bayerischen Herzog Arnulph übertragene Oberherrlichkeit über Salzburg. Die Vorkehrungen aber, welche Erzbischof Adalbert II. auf der Kirchenversammlung zu Regensburg und bei der Berathung zu Dingolfingen (902) traf, machte sein schneller Tod, des Erzbischofs Egilolfs Muthlosigkeit und der erneuerte und nun wirklich gelungene Versuch Passaus (937), das Pallium zu erlangen, völlig fruchtlos. Denn dadurch wurde Bayern in zwei Diöcesen zerrissen und der salzburgische Erzbischof Herold, ein Graf von Scheuern, sogar bei längerem Widerspruche selbst mit dem Verluste seiner Würde bedroht. — Bei Gerhard's baldigem Tode, und da dessen Nachfolger auf die erzbischöfliche Würde wieder verzichtete, so hätte Salzburg eben noch nicht so viel eingebüßt, wenn nicht jetzt Herold selbst, dem römischen Hofe und dem Kaiser zugleich grollend, durch Arnulph von Bayern zur Untreue und Verschwörung verleitet, die Hungarn als Bundesgenossen herbeigerufen, und um diese zu besolden, die Schätze seiner Cathedrale geplündert hätte (954). — Herold wurde zwar entsetzt, und die Hungarn erlitten auf dem Lechfelde 955 eine totale Niederlage, allein Passau gelüstete wieder nach dem Pallium; da glich der Tod beider Kirchenfürsten den Handel aus. — Die durch solche Erlebnisse nothwendig leidenden kirchlichen Verhältnisse gaben Erzbischof Friedrich I. (958) Veranlassung, fortan die Würde eines Abtes von S. Peter fahren zu lassen; wohl in der Absicht leichterer Verwaltung, aber wie der Erfolg zeigte, zu beiderseitigem Nachtheile. Doch sah Salzburg unter diesem und Erzbischof Hartwich (991) glückliche Tage; zumal des letzteren freundliches Verhältniß zum hl. Wolfgang, sowie zu Kaiser Heinrich II. und dessen frommen Gemahlin Kunegund, durch Verleihung eines öffentlichen Marktes, Zoll- und Münzrechtes, Wiederherstellung des baufälligen Klosters nebst Kirche auf dem Nonnberge (1002), und reiche Beiträge zum Ausbaue der Domkirche, ferner Bestellung zweier tüchtiger Nachfolger: Günther's 1023 und Diethmar's II., außerdem noch die Erhebung des salzburger Erzbischofs zum apostolischen Legaten, und die Gunst der Kaiser Conrad I. und Heinrich III., auch noch Heinrich IV., dem Erzstifte zu Gute kam, so daß fortan der Erzbischof von Salzburg den mächtigsten Vasallen des Kaisers gleichgestellt, und es dem Markgrafen von Oestreich als Auszeichnung angerechnet wurde, Schirm- und Kastenvogt Salzburgs zu sein (1058). Kein Wunder, wenn jetzt Papst und Kaiser um die Gunst dieses Erzstiftes warben. Jener durch Erhebung Gebhard's zum Primas von Deutschland, 1062, und durch bleibende Unterordnung des von selbem für Kärnthen und Pannonien gegründeten Bisthumes Gurk unter Salzburg, und durch das ausschließliche Ernennungsrecht; dieser aber durch Ernennung zum kaiserlichen Erzkapellan, welche Würde jedoch Gebhard ablehnte, weil er nicht zwei Herren dienen wollte. — Wie hoch Kaiser Heinrich IV. diesen Freimuth anschlug, zeigte er durch thätige Mithilfe bei der Gründung der Stifter Michaelbayern, Höglwerth und Admont (1072), ungeachtet daß Gebhard gerade gegen die am kaiserlichen Hofe besonders gepflegte Simonie kräftigst auftrat. — Bei dem Ausbruche des Investitur-Streites aber unterlag Gebhard als Anhänger des römischen Stuhles und Theilnehmer an der Wahl Rudolph's von Schwaben, der kaiserlichen Partei, und irrte 9 Jahre als Flüchtling in Schwaben, Franken, Sachsen, zuletzt sogar in Dänemark herum, indeß zu Salzburg der aufgedrungene Bernhard von Moosburg auf die empörendste Art schaltete, bis er von dem bayerischen Welf I. verjagt und nach Gebhard's Tod der Abt Thiemo von S. Peter zum Erzbischof erkieset wurde (1090).

Auch dieser, in der Schule zu Niederalteich erzogen und besonders in der Bildnerei wohl erfahren, erbte die Verfolgungen des After-Erzbischofs Berthold; und als er in der Schlacht bei Saaldorf unweit Salzburg 1095 unterlag, fand er nach mehrjähriger Gefangenschaft und unstätem Herumirren bei dem Kreuzzuge des Herzogs Welf I. als Gefangener unter den Mohammedanern einen martervollen Tod. — Nachdrucksamer bekämpfte Conrad I., ein Graf von Abensberg (1106) die Partei Berthold's, und benützte die ruhigeren Tage zum Baue einer neuen Residenz (1110), sowie zur Theilnahme am Concil zu Guastalla; den Ausgleichungsversuch zwischen Kaiser Heinrich IV. und dem Papst Pascal II. verhinderte er aber durch sein starres Auftreten, und erbitterte zugleich die Ritterschaft und Geistlichkeit in Salzburg, so daß er endlich sogar flüchten mußte. Doch verfocht er selbst in der ärgsten Bedrängniß die Sache des Papstes gegen den Kaiser (Concil zu Mainz 1116 und zu Cöln 1119). — Nach seiner Wiedereinsetzung 1121 sorgte er für Herstellung kirchlicher Zucht und Ordnung, führte am Dome den Regularorden ein und die Canonissinnen des hl. Augustin, und erwarb wieder die der Kirche entrissenen Güter. Jedenfalls war es sein Verdienst, während des Investitur-Streites den teutschen Stiftern ihre Wahlfreiheit errungen, das kaiserliche Ernennungsrecht völlig beseitiget und Eingriffe der Fürsten nachdrucksamst abgewehrt zu haben. Sein Ruf hielt selbst die Ungarn von den Grenzen des Erzstiftes zurück und bewog deren König Stephan zum Wiederaufbaue der zerstörten Klöster und Kirchen Salzburgs beizusteuern. Durch väterliche Sorge für sein Domcapitel und Beschenkung des von demselben gegründeten Spitales für Pilgrime (1143) erwarb er sich überdieß ein dankbares Andenken († 1147), seinem Nachfolger Eberhard I. aber ein kostbares Erbe und Vorbild. Denn die zwiespaltige Wahl nach Papst Hadrian IV. brachte neue Wirren auch über das Erzstift, welches zu Alexander III. hielt. — Aber auch Eberhard bewährte sich als unerschrockenen und siegreichen Vertheidiger des römischen Stuhles und einsichtsvollen Vermittler zwischen Kaiser und Papst. Letzterer lohnte ihn mit der Erneuerung der Würde eines römischen Legaten von Teutschland, und die allgemeine Achtung der teutschen Fürsten und das erworbene Ansehen machte Salzburg fortan zum Angelpuncte aller folgenden Händel. Noch fühlte aber das Erzstift des Kaisers eisernen Arm, weil daselbst nach Eberhard's Tod, 1164, durch die Wahl des Bischofs Conrad von Passau, die Einsetzung eines schismatischen Bischofes vereitelt worden war. Die Verleihung aller erzstiftlicher Güter an Laien, Aechtung aller Klöster und Verwüstung des Erzstiftes durch den Herzog von Kärnthen und die Grafen von Plain 1167; Conrad's Flucht und Tod 1168; der Abfall der weltlichen Stände von dessen Nachfolger Adalbert, einem Sohne des Königs Ladislaus von Böhmen: Alles dieß waren tiefe Wunden, welche Barbarossa dem Erzstifte schlug. Wohl fügte es die Vorsehung, daß der Kaiser selbst nach Adalbert's Entsetzung 1174 für Salzburg den Propst Heinrich von Berchtesgaden erkiesete, in dessen Ländchen die Bedrängten, Geistliche wie Laien, in jenen unheilvollen Tagen Aufnahme und Schutz gefunden hatten. Allein nach der persönlichen Zusammenkunft des Papstes mit dem Kaiser zu Venedig 1177 sah sich auch Heinrich, gleich Adalbert, bewogen, abzudanken, und dem aus Mainz vertriebenen Erzbischof Conrad von Wittelsbach Platz zu machen. Wie viel aber Salzburg gelitten hatte, mag daraus abzunehmen sein, weil der neue Herr aus Abgang einer schicklichen Unterkunft zu Friesach in Kärnthen empfangen werden mußte. Auf der Synode zu Hohenau 1178 sorgte er nicht nur für Abhilfe gegen eingerissene Mißbräuche und Mängel, sondern versöhnte auch die Gemüther der Art, daß die erbittertsten Feinde des Erzstiftes jetzt dessen großmüthigste Wohlthäter wurden, und um das Maß der Gerechtigkeit voll zu machen, erhob er den biedern Heinrich von Berchtesgaden auf den bischöflichen Sitz von Brixen, und da gleichzeitig Conrad III. auf den erledigten Sitz von Mainz zurückkehrte, machte er dem Erzbischof Adalbert Platz; welcher aber durch Eigenmachtigkeit und Nepotismus das geschenkte Vertrauen schlecht lohnte durch die

hinterlistige Ueberrumpelung und Einäscherung Rauhenhalls, dafür aber mit 14tägiger Haft auf der Veste Werfen büßte, worauf der Tod einem gänzlichen Umschlag der Volksgunst zuvorkam. Doch schien sein Schicksal für Eberhard II. keine Warnung gewesen zu sein, der durch Parteigängerei das erzbischöfliche Ansehen der Art beeinträchtigte, daß die Domherren zu Gurk diesen Sitz eigenmächtig besetzten, und die Gefangenhaltung des Erzbischofes selbst nicht geringe Verwirrung angerichtet haben würde, wenn nicht die Ermordung des Kaisers durch Otto von Wittelsbach die Lage der Dinge ganz verändert hätte. — Als Ergebnisse der günstigen Verhältnisse finden wir die Gründung des Bisthums Seckau und des Stiftes St. Andreas im Lavant-Thale, welches bald darauf ebenfalls zu einem bischöflichen Sitz erhoben wurde, 1224, und die von Salzburg aus besorgte Wiederbesetzung des Bisthums Chiemsee, desgleichen ein zahlreich besuchtes Provincial-Concil zu Salzburg und andere geeignete Maßregeln. Während so Eberhard II. das tief gesunkene Ansehen wieder herstellte und beide Parteien aussöhnte, steuerte er zugleich durch entschiedenes Auftreten dem Mißbräuche des päpstlichen Bannstrahles, und sicherte die Unabhängigkeit der teutschen Bischöfe vor kaiserlichen Uebergriffen. — Nach der Absetzung Friedrich's III. lehnte er aber eben so entschieden die von Rom angebotene Churwürde ab, ja er mißbilligte sogar dieses Vorgehen, selbst auf die Gefahr hin, excommunicirt zu werden, was seine letzten Tage noch verbitterte (1246). — Da jetzt die Domherren Philipp, einen Bruder des Herzogs Bernhard von Kärnthen, erwählten (1246), der Papst aber, entweder absichtlich, oder doch nur aus Unkenntniß der Verhältnisse, einen Burchard von Ziegenhayn zum Erzbischof von Salzburg bestellte, kam zwar der Tod des Letzteren drohenden Zerwürfnissen zuvor; Philipp aber versah es durch zu große Bereitwilligkeit in Bestätigung alter Privilegien, wodurch er sich zwar willfährige Vasallen, aber in diesen auch seinem Nachfolger halsstörrige und ungenügsame Ministerialen erzog, überdieß durch den kecken Versuch, die Steyermark an sich zu reißen, so wie durch Zweideutigkeit und Unredlichkeit, Böhmen und Ungarn gegenüber, endlich durch Verschwendung und hartnäckige Mißachtung aller Warnungen nur Feinde weckte und einen Nothschrei durchs ganze Land wachrief. — Die Entsetzung Philipp's durch Papst Alexander IV. und die Bestellung des Bischofes Ulrich von Seckau zum Nachfolger 1256 führte zur Verheerung des Erzstiftes durch den beiderseitigen Anhang und zum Einfall Heinrich's von Bayern, welcher den rechtseitigen Stadttheil verheerte; denn daß Ulrich, mit dem Banne belegt, Philipp zur Haft gebracht wurde, änderte wenig, da beide Parteien den Versuch, das Erzstift an sich zu reißen, eher nicht aufgaben, als bis endlich Ulrich freiwillig abdankte 1264 und Philipp allen Ansprüchen und selbst dem geistlichen Stande entsagte. — Nun hatte aber Ladislaus, ein schlesischer Prinz, und bisher Bischof von Passau, der jetzt nach dem Wunsche des Capitels das Erzstift antrat, viel hoffen lassen; allein er starb bald 1270 an Gift; dafür erhielt das Erzstift an Friedrich von Walchen, einem Salzburger, einen kräftigen Herrn, der den Frieden aufrecht erhielt und die unzufriedenen und raubsüchtigen Ministerialen bändigte. Als Anhänger Rudolph's von Habsburg gegen Ottocar, der das Erzstift hart bedrängte, bahnte er dem neuen Kaiser den Weg zur Erwerbung von Steyermark, Kärnthen und der windischen Mark und legte durch Ueberlassung der östreichischen Lehen in Oestreich an Rudolph's Söhne den Grund zur Erwerbung dieses östreichischen Stammlandes, nahm sogar persönlichen Antheil an dem Zuge gegen Ottocar 1278, nach dessen Niederlage und Tod er die bekannte Wechselheirath vermittelte, und durch Erhebung der Bischöfe von Chiemsee und Seckau in den Fürstenstand sorgte er für den Glanz seines Erzstiftes. — Leider ging der ganze Gewinn an Ansehen durch Rudolph's von Hoheneck (1284) Leichtfertigkeit und Händelsucht, besonders mit dem ränkesüchtigen Abte Heinrich von Admont, bald wieder verloren, und es gehörte die Persönlichkeit seines Nachfolgers Conrad IV. dazu, dem Erzstifte völlige Erholung und nöthige Kräftigung wieder möglich zu machen. Er führte

gutes Regiment, stellte die Befugnisse des Capitels fest, dem er die Ernennung des jeweiligen Propstes von Högelwörth anheimstellte, und trat in Bayern, Oestreich, Kärnthen und Steyermark als glücklicher Schiedsrichter auf. — Hierin glich ihm auch Weichard von Pollheim während seiner kurzen Regierungszeit (1312—15); dagegen aber brachte Friedrich III. von Leibnitz (1315—38), der in dem Streite Friedrich's des Schönen von Oestreich mit Ludwig dem Bayer für ersteren Partei und an der Schlacht bei Ampfing persönlichen Antheil nahm, viel Leid über das Erzstift, sühnte jedoch den Schaden durch Gründung des Bürgerspitales und durch den Eifer, die Wohlfahrt des Landes möglichst zu fördern. Hierin folgten ihm Heinrich und Ortholph, welche aller politischen Händel sich begebend, der Hebung des Bergbaues und des Handels desto größere Sorgfalt schenkten, ohne jedoch zu verhindern, daß die Juden und mit ihnen Wucher und schlechte Münzsorten in's Land kamen. Daher denn beim Ausbruche der Pest 1349 diese der Wuth des Volkes anheimfielen. — Ungeachtet der erlittenen Verluste schienen doch die Einkünfte des Erzstiftes den römischen Hof zur Besetzung dieser Pfründe verleiten zu wollen. Erzbischof Pilgram II. wendete indeß diesen Eingriff durch eine reiche Spende noch glücklich ab, bevor er durch Begehrlichkeit nach dem Besitze Berchtesgadens mit Bayern in blutigen Streit und sogar in Gefangenschaft gerieth. — Friedensliebender, aber doch festen Sinnes, war Gregor (Schenk von Osterwitz, 1396—1403), der sich das Pallium nicht mehr selbst holte, sondern schicken ließ; durch Verträge gute Nachbarschaft hielt und durch kluge Regierungsmaßregeln ein gesegnetes Andenken hinterließ. — Da aber viele dieser Anordnungen die Interessen der Stände, besonders der Ritter und Städte gar empfindlich berührten, so verabredeten sich diese zur Verweigerung der Huldigung, bevor der neue Herr Abhilfe zugesichert hätte. Von den vielen Siegeln, womit die von ihnen abgefaßte Beschwerdeschrift versehen war, erhielten diese den Namen des Igelbundes. — Eberhard III. von Neuhaus ging diese (erste) Wahlcapitulation allerdings ein, schwächte aber ihre Kraft durch Forderung strengsten Gehorsams und zwar mit günstigem Erfolg. Denn die eben wieder erneuerten Versuche des Vaticans gegen die Rechte und Freiheiten des Erzstiftes scheiterten jetzt am festen Zusammenhalten des Erzbischofes und seiner Stände; ja Berchtesgaden unterwarf sich sogar freiwillig der Oberherrlichkeit Salzburgs, und auch die kaiserliche Bevormundung wurde auf ein gerechtes Maß zurückgeführt. — Eine so günstige Gestaltung der innern Verhältnisse und der lebhafte Handel zwischen Deutschland und Italien hoben das Erzstift, unterstützt durch die geographische Lage, zum mächtigsten und angesehensten Reichsstifte. — Allein gerade durch den lebhaften Verkehr hatten sich fremde Sitten und bedenkliche Religionsansichten, besonders die der böhmischen Calixtiner, in's Erzstift eingeschlichen, und theils die lange dauernde Kirchenspaltung und der wieder auftauchende Plan, Passau zum Erzbisthum zu erheben, theils Eberhard's Duldsamkeit selbst, und namentlich seine Theilnahme für Hieronymus von Prag, hatten die Hussiten zu ihren Gunsten auszubeuten gewußt, so daß das Provincial-Concil zu Salzburg 1418 ihrem Unwesen kaum mehr zu steuern vermochte und Eberhard IV. den Versuch der wuchernden Saat der Ketzerei auszurotten, sogar mit dem Tode büßte, 1429, was indeß Johannes II. und Friedrich IV. nicht abschrecken konnte, bei dem Zwiespalte wegen der Wahl Eugen's zum Papste, der dem Erzstifte drohenden Gefahr kräftigst zu begegnen. Rom lohnte die dabei beobachtete Neutralität Salzburgs durch Bestätigung des Ernennungsrechtes für Seckau, Chiemsee und Lavant, so wie bald darauf die Parteinahme gegen Mathias Corvinus und ernstes Auftreten bezüglich des mit Papst Nicolaus abgeschlossenen Concordates durch Schmückung des salzburgischen Abgeordneten zum Concil von Mantua, Burckard von Weißbriach, mit dem Purpur. Diese Auszeichnung aber verleitete die Domherren nach Sigmund II. diesen Burckard zu wählen, dessen Prachtliebe, planlose Baulust, Gewaltthätigkeit und Verschwendung gefährliche Gährung, ja selbst offenen Aufstand hervorrief,

zudem seine feindseligen Schritte gegen das Stift St. Peter ihm auch noch Hohn und Verachtung seitens der Bürgerschaft zuzog. — Was Burckard noch nicht verdorben hatte, that Bernhard von Rohr, dessen Wankelmuth das Erzstift den Türkeneinfällen Preis gab, und durch das Versprechen der Abdankung zu Gunsten des habsüchtigen Erzbischofs Johannes von Gran das Erzstift in neue Zerwürfnisse und beim Kaiser in völlige Mißachtung brachte. — Diesen Gebrechen, welche bei den zunächst folgenden Erzbischöfen Friedrich V. von Schaumburg und Sigmond II. nur zu sehr sich kund gaben, hätte der friedliebende kluge, aber auch auf seine Rechte eifersüchtige Leonhard von Keutschach Abhilfe bringen können; und die Strenge, mit welcher er verderbliche Elemente aus dem Erzstifte entfernte, der Wohlstand, welcher getragen von einem fast fabelhaften Bergsegen, sich bald im ganzen Erzstifte bemerklich machte, würde zu den kühnsten Hoffnungen berechtigt haben, wenn ihm nicht der ränkesüchtige Bischof von Lavant, Cardinal Matthaeus Lang (s. d. A.), durch Bewirkung der Säcularisation des Capitels zum Coadjutor aufgedrungen und dazu noch bei dem religiösen Zustande des Erzstiftes sein Blick in die Zukunft getrübt worden wäre. Denn Unwissenheit und in ihrem Gefolge Sittenlosigkeit, nicht bloß der Laien, sondern auch des Clerus, hatten ein fruchtbares Feld für Luther's Lehre bereitet, gegen welche Matth. Lang in der Berufung des Augustiner-Provincials, Joh. Staupitzius nach Salzburg, durch Ernennung desselben zum Domprediger und Erhebung zum Abte von St. Peter, umsonst eine Abhilfe suchte, da die neue Lehre selbst bei Hofe und unter dem Adel bereits Anhänger hatte. Im Gegentheile wuchs die Gährung in der Stadt und auf dem Lande der Art, daß eine völlige Losreißung der Unterthanen von der weltlichen Macht des Erzbischofes zu befürchten stand. — Wohl warb Cardinal Lang in Tyrol heimlich ziemlich viel Kriegsvolk und hielt an dessen Spitze mit allen Abzeichen eines Kriegsmannes einen drohenden Einzug in der überraschten Stadt, hob alle Freiheiten der Bürger und des Adels, alle Gewohnheiten und Gebräuche auf, und steigerte so das Rachegefühl der tief gedemüthigten und gekränkten Stände, welche diesen Feldzug des Erzbischofes gegen seine eigenen Unterthanen, davon der gemeine Mann doch das Warum? und Wozu? nicht begriff, spottweise den lateinischen Krieg nannten. — Harte Maßregeln gegen das Lutherthum, um zu Rom den Verdacht der Nachgiebigkeit zu beheben, und endlich die Enthauptung eines Bauernburschen, auf dessen Anstiften ein zum Kerker verurtheilter ketzerischer Priester befreit worden war, brachten in allen Gauen den Aufruhr zum Ausbruch. An der Spitze der Bauern stand Mathias Stöckl, der Bruder des Enthaupteten. Schnell drangen die Rebellen aus dem Gebirge hervor, besetzten die Stadt und belagerten den Erzbischof in seiner Veste Hohensalzburg 14 Wochen lang, während welcher Zeit sie an Burgen und Aemtern allen Frevel übten, den öftreichischen Hilfstruppen bei Schladning eine totale Niederlage beibrachten und den Führer desselben, Graf Dietrichstein, selbst gefangen nahmen, während der schwäbische Bund weder Zeit noch Willen hatte, dem Nothrufe des bedrängten Erzbischofes Folge zu leisten. Als dieser endlich durch Herzog Ludwig von Bayern glücklich entsetzt worden war und die Rebellen zur Unterwerfung sich genöthigt sahen, schien zwar die schonende Behandlung dieser die Gemüther zu beruhigen, allein das ungemessene Verfahren gegen die Bürger von Schladning entzündete den Aufruhr von Neuem, woran sich aber gerade die namhaftesten Führer des vorigen Zuges nicht mehr betheiligten. — Zwar wurde die Hauptstadt abermals bedroht, doch wurde der Aufruhr bald wieder gedämpft, und schloß mit der Hinrichtung von 27 Rädelsführern und Einkerkerung vieler anderer. Das Ende vom Liede war, daß die Bauern nichts gewannen, der Erzbischof aber viel eingebüßt, seine Kasse erschöpft, die Unterthanen sich ganz entfremdet hatte, und nun die ungeheuren Forderungen Bayerns und Oestreichs durch Verpfändung der einträglichsten Herrschaften, ja sogar der Kirchengeräthe und Paramente befriedigt, überdies die Stifter in's Mitleid gezogen werden mußten. — Unbekümmert sah indeß der Cardinal die Verwirrung durch die immer

zahlreicher werdenden Wiedertäufer (Wicklefiten), die Protestation auf dem Reichstage zu Regensburg 1529 und die Belagerung Wiens durch die Türken, und erst als nach seinem Tode 1540 Ernest, ein Herzog von Bayern, seinen Einzug hielt, konnten die Salzburger auf bessere Zeiten rechnen. — So eifrig dieser sein Land von der Secte der Wiedertäufer säuberte, so entschieden lehnte er, der innern Ruhe halber, und weil ohnedieß das Concil von Trient bevorstand, jede kirchliche Reformation und die dazumalen beliebten Colloquien zurück. Für die Hemmnisse, welche der erneuerte Immunitätsstreit der höheren Ausbildung seines Clerus entgegensetzte, leistete die Hebung der beiden Klosterschulen zu St. Peter wirklichen Ersatz. Weil aber er selbst sich nicht weihen lassen wollte, so suchte man ihm den Cardinal Christian von Madruz als Coadjutor aufzudringen, weßhalb er lieber seine geistliche und weltliche Macht in die Hände des Capitels niederlegte 1554. — Seiner freundlichen Mahnung folgend, wählte dieses, unbeirrt von dem Drängen mehrerer Candidaten, den Michael Graf von Khüenburg, welcher sich als einsichtsvollen, thätigen Oberhirten zeigte, dem zur innern Wohlfahrt des Landes nichts fehlte, als ein tüchtiger gebildeter Clerus und längere Dauer seiner Regierung († 1560). Denn seinen Nachfolger Joh. Jac. v. Khuen-Belasi trifft der Vorwurf des Wankelmuthes und Vernachlässigung des Landadels. Der Unzufriedenheit und innern Gährung und dem kecken Treiben der Calixtiner konnte die Provincial-Synode 1569, zu welcher Johann Jacob sich von Rom erst die Erlaubniß erbat, eben so wenig, als die Errichtung eines Knaben-Seminariums dem augenblicklichen Mangel eines tüchtigen Clerus steuern; und das Drängen des Papstes Pius II. und die Neckereien des Kaisers führten zu schaarenweiser Vertreibung der Sectirer, und ein offener Aufstand in Werfen und im Lungaue zu blutiger Ahndung. Bereits leidend, erließen er und sein Coadjutor Georg von Khüenburg noch strenge Mandate gegen das durch oberöstreichische Gemeinden genährte und begünstigte Lutherthum, und versuchten es durch Abrufung salzburgischer Jünglinge von akatholischen Universitäten und durch die Franciscaner 1586 dem Uebel einen Damm zu setzen. Dabei blieb es aber mit den Beschwerden der Ritterschaft beim Alten. — Auf Wolf Dietrich von Raitenau 1587, einen noch jungen, feingebildeten, leutseligen Herrn waren daher Aller Hoffnungen gerichtet, da er sich durch strenge Rechtspflege, Freigebigkeit und Baulust, die Brod gewährte, empfahl, und selbst den Eindruck der zahlreichen Auswanderungen in Folge der unnachsichtlichen Ausführung der Religionsmandate, durch die Sorgfalt für Unterrichts- und Bildungsanstalten, vorzüglich durch Hebung der hiesigen Lehranstalt, milderte. — Die Vermehrung der Steuern und Abgaben aber, sein leichter Lebenswandel, die Aufhebung der Landschaft und der Verdacht, die Einäscherung der Domkirche veranlaßt zu haben, riefen bereits große Verstimmung hervor; seine Händel mit Bayern wegen Berchtesgaden und ein muthwilliger Einfall in dieses Ländchen verwickelten ihn in Krieg mit dem Churfürsten Maximilian, bei dessen Einrücken in das Erzstift Wolf Dietrich sich flüchtete, jedoch auf kärnthnerischem Gebiete von bayerischen Soldaten ergriffen, unter Mißhandlungen als Gefangener nach Werfen, dann nach Hohensalzburg geführt wurde 1611, wo man ihn, trotz der Abdankung, deren Bedingungen unerfüllt blieben, halb als bayerischen, halb als päpstlichen Gefangenen bis an sein Lebensende 1617 in schmählichem Kerker zurückhielt. — Marcus Sitticus, Graf von Hohenems, des Wolf Dietrich Blutsverwandter, wahrte wohl Salzburgs Unabhängigkeit gegen die Uebergriffe der kathol. Liga, begann die Domkirche wieder aufzubauen, und traf manche kluge Einrichtung, wodurch er sich Zutrauen erwarb. Besonderes Verdienst erwarb er sich aber durch Wiederherstellung der alten Rupertus-Schule, Erhebung derselben zu einer höheren Lehranstalt, zu deren Besetzung mit tüchtigen Lehrern Abt Joachim von St. Peter die bayerischen Benedictiner-Aebte zu gewinnen wußte 1618. Weniger gelang ihm die Einführung der barmherzigen Brüder, welche alsbald wieder abzogen; und durch die unbillige Strenge gegen den unglücklichen Vorfahrer, sowie durch erzwungene

massenhafte Auswanderung lutherischer Unterthanen, als Vorspiel der berüchtigt gewordenen salzburgischen Emigration, schmälerte er das erworbene Verdienst. — Paris Lodron (1619) hielt endlich die Wahlcapitulation ein, berief die Landstände ein, war gegen die Liga zurückhaltend und benahm sich gegen das Lutherthum mit Rücksicht auf die schwierige Lage des Erzstiftes. — In der Kriegskunde der erste seiner Zeitgenossen, sorgte er für Sicherheit und Befestigung seiner Hauptstadt und für wohlgeübtes Kriegsvolk, und beschützte so das Land vor unmittelbarer Bedrängniß des Schwedenkrieges. Ja er gewährte sogar den Flüchtigen nach der Schlacht bei Leipzig 1631, darunter selbst seinem Rivalen, dem Churfürsten Maximilian von Bayern, ein sicheres Asyl. Seine Mitwirkung verschaffte Bayern die Churwürde und bewahrte zu Münster und Osnabrück die Rechte der Bischöfe und die Integrität der katholischen Kirche. Das Gymnasium erhob er 1620 zur Academie, zwei Jahre darauf zur Universität, und brachte zur Besetzung derselben die Conföderation der bayerischen und östreichischen Benedictinerklöster zu Stande (1624). Das von den barmherzigen Brüdern verlassene Kloster zum hl. Marcus richtete er zu einem Seminarium ein, ließ den jungen Clerus auf der Universität ausbilden, förderte auch die Gründung der Capuciner-Nonnen zu Loretto 1636, und gründete für die Studirenden zur Anerkennung ihrer während der Schwedengefahr wacker geleisteten Wachtdienste das rupertinische und marianische Collegium. Trotz der schweren Kriegszeiten setzte er den Ausbau der Domkirche rasch fort und weihte sie 1628 ein; überließ den salzburger Hof zu Regensburg zu einem Seminarium, stiftete die gräflich Lodronische Primo- und Secundo-Genitur und hinterließ bei seinem Tode 1653 die Finanzen in erfreulichem Stande. Das dankbare Erzstift nannte ihn wahrhaft seinen „Landesvater“. — Guidobald, Graf von Thun, trat mit Nachlaß aller Steuern und Forderungen an die Landschaft seine Regierung an und spendete trotz prachtvoller Bauten (Reitschule, Hofbrunnen ꝛc.) reiche Beisteuer zum Türkenkriege 1664. — Max Gandolph, Graf von Khüenburg, erneuert die Stiftung der Universität, sichert ihr Bestehen durch reiche Ausstattung und hebt sie zu seltener Berühmtheit; er vollendet die Domkirche, baut und dotirt die Wallfahrtskirche Maria Plain, 1674, widmet sie der Universität und nach dieser St. Peter. Sein mildes Herz und wohlthätigen Sinn bewährte er durch Oeffnung der Speicher während der Theurung und durch väterliche Fürsorge beim schrecklichen Bergsturz am Mönchsberge (1669). Er gedachte zuerst an eine zeitgemäße Bibliothek (1672 gegründet, 1801 von den Franzosen geplündert, ihr Rest 1807 mit der Universitätsbibliothek vereinigt), und konnte durch seine Anordnungen selbst vielen Zeitgenossen als Vorbild dienen. — Die Kriegsunruhen und besonders die Belagerung Wiens hatten die Ketzer völlig vergessen lassen, oder der Ruhe halber selbe geschont. Der nun neu aufwachende Eifer gegen selbe, wie besonders die Capuciner ihn zeigten, führte auf's Neue zu Auswanderungen, aber auch zu vielem Gezänke mit den protestantischen Ständen und dem Kaiser; jedoch hatte er das Gute, daß in den abgelegenern Gebirgsthälern Seelsorgsstationen errichtet wurden, wobei Johann Ernst, Graf von Thun, nach denselben Maximen verfuhr. Obgleich leidenschaftlicher Jäger und nicht ohne Grausamkeit in Bestrafung der Forstfrevel, sühnte er solche Mißgriffe doch durch Stiftung und Erbauung des St. Johannes-Spitales, durch Gründung eines Alumnats statt des nothdürftig besorgten Seminariums, und hinterließ im Wahrzeichen der Stadt, dem Glockenspiel, eine Erinnerung an die damals weitverbreiteten Handelsverbindungen der salzburgischen Kaufleute. — So strenge Franz Anton, Graf von Harrach, des vorigen Coadjutor und Nachfolger (1702—27) in Verfechtung und Wahrung der Kirchenfreiheit, so milde und schonend war er gegen seine lutherischen Unterthanen, ohne aber Uebergriffe u. dgl. aufkommen zu lassen. Besonders besorgt für die Universität, hob er ihren Ruf durch Herbeiziehung ausgezeichneter Lehrer. Seinem Bemühen verdankte Hannover die neunte Churwürde mit dem, dortselbst eine katholische Kirche zu bauen, zu welcher er selbst reichlich

beisteuerte. Dagegen gab die kleinliche Eitelkeit des Domcapitels, welches die Ahnenprobe zur Aufnahmsbedingung machte, dem Kaiser Carl VI., gegen dessen zahlreiche Adelsverleihung sie gerichtet war, Veranlassung, das Erzstift Salzburg durch Errichtung des Erzbisthums zu Wien 1720 mit dem Suffraganbisthum Wiener-Neustadt zu beeinträchtigen, sowie durch den gleichen Plan für Mölk und Göttweih, und solche andere Gegenstrebungen des Erzstiftes Glanz noch weiter, wenn möglich, zu verdunkeln. — Leopold, Graf von Firmian, dankte für die eilige Bestätigung und Uebersendung des Palliums dem heil. Stuhle durch großen Eifer in Reinhaltung der katholischen Religion in seiner Diöcese, und das strenge Vorgehen gegen die Renitenten war das Signal, aus dem die Lutherischgesinnten Gefahr ahnten. Sie fanden zwar am Corpus Evangelicorum zu Regensburg Schutz, dessen hin und her reisende Boten die salzburgischen Gebirgsbewohner durch falsche Aussagen und übertriebene Berichte täuschten, und jede Verständigung unmöglich machten. Den verschärften Verordnungen folgten offene Klagen beim Kaiser; die Herbeiziehung kaiserlichen Militärs und eigener Commissare veranlaßte Bauernrottirungen, es folgten öffentliche Andachten und größere Versammlungen, darunter die wichtigsten im Gasthause zu Schwarzach, wo sie als eidliche Bekräftigung vom Salze genossen (Salzlecker). — Indeß stellte sich heraus, daß die Leute mehr gegen die Beamten und die Geistlichen aufgebracht, in der Religion selbst mangelhaft unterrichtet und dabei in der Mehrzahl nichts weniger als lutherisch gesinnt und mit diesen Grundsätzen gut bekannt, sondern nur aufgereizt waren und pochend auf den „großen Rath zu Regensburg“ (Corpus Evangelicorum) freie Religionsübung nach ihrem Sinne fordern zu dürfen glaubten. Sie selbst nannten sich Evangeliker, auch Apostolische, erst später Lutheraner, schmähten aber doch, wenn ihnen von den Pfarrern die Sacramente und das katholische Begräbniß versagt wurden. Ihre Begriffsverwirrung erklärt sich, da meistens Schmiede, Wirthe, mitunter selbst gemeine Bauern das Amt der Prediger übernahmen und die Bibel auslegten. — Bei all' dieser Gefahr des Erzstiftes zauderte doch der Kaiser und der Churfürst von Bayern mit Hülfe, während die Zusicherung des Königs von Preußen, einige Tausend Salzburger in seine Staaten aufzunehmen, Oel in's Feuer goß, so daß die weltliche Macht des Erzbischofs nun ernstlich bedroht, und freche Proselytenmacherei neben raffinirter Verstellungskunst sogar Verdächtigung des Katholicismus des Erzbischofs selbst an der Tagesordnung war. Kein Wunder, wenn man in Salzburg solcher Unterthanen los zu werden verlangte. — Nach geschehener allgemeiner Entwaffnung 1731 erschien das Emigrations-Edict, was die Akatholiken auswandern hieß; die kürzeren Termine sind durch das aufrührerische Benehmen der Bauern zu erklären, und wo es billig erschien, sind sie auch verlängert worden. Zwar erwuchsen dem Erzstifte daraus bedeutende Nachtheile — die Verschleppung der Capitalien (über vier Millionen) war nicht der geringste — doch galt dem Erzbischofe die Ruhe des Landes mehr, und die Wunde konnte die Zeit heilen. — Die Auswanderer, die wegen eigensinniger Zögerung endlich durch militärische Gewalt genöthigt werden mußten, fanden auf erzstiftlichem Gebiete freundliche und sorgliche Behandlung, nicht so in Tyrol und Bayern, wo sogar die Gewinnsucht diese Unglücklichen auszubeuten suchte. Das preußische Patent von 1732 förderte endlich diese Angelegenheit und die lockenden Bedingungen nebst dem Anerbieten, das entvölkerte Lithauen zu besetzen, zog die meisten Emigranten dorthin, wo sie aber arg getäuscht wurden. Kleinere Abtheilungen siedelten sich in Würtemberg, Hannover, Holland (Insel Cadsand), viele aber auch in America, in Georgien, an, wo zu Ebenezer und Salzburg sich dermalen noch Nachkömmlinge befinden. Im Ganzen wanderten nahe an 20,000 aus. Ihren Abgang ersetzten Tyroler, Bayern, Schwarzwälder, und Berchtesgadner traten statt den Knappen am Dürenberg ein. — Trotz der Opfer Salzburgs zu Gunsten der pragmatischen Sanction baute der Erzbischof doch die Leopoldskrone als ein bedeutendes Fideicommiß für seine Familie; dagegen gerieth

die Universität in Schulden und büßte durch das Gezänke der s. g. Illuminaten und Sycophanten ihren Ruhm ein. Sein Nachfolger Jacob Ernest, Graf von Liechtenstein 1745 setzte seiner nur 2jährigen Regierung durch Gründung und Ausstattung des städtischen Leihhauses ein unvergeßliches Denkmal; und eben so mild und sanft wie dieser war Andreas Jacob, Graf von Dietrichstein 1747—1753, der vom Kaiser Franz I. den Titel „Primas von Teutschland" erhielt. — Der zu großen Milde und Nachsicht beider folgte unter Sigmund, Graf von Schrattenbach, strenge kirchliche Ordnung, besonders gegen die Domherren, aber auch alle Sorgfalt für die Seelsorge und das religiöse Leben überhaupt. Der Fürst selbst leuchtete mit eigenem Beispiel voran. Ihm verdankt die Stadt 2 Waisenhäuser und in dem Tunnel des Neuen- oder Sigmunds-Thores durch den Felsenrücken des Mönchsberges eine seltene Zierde. Noch mehrere solche Herren hätten die Schäden des Erzstifts geheilt. Allein seine letzte Stunde nahte bereits. Des Erzbischofs Hieronymus, Graf von Colloredo (1772—1812), Sparsamkeit verletzte doch häufig andere Interessen, und verstieß gar oft gegen die Anhänglichkeit an Althergebrachtes; seine Theilnahme an der Zusammenkunft mehrerer Bischöfe zu Ems (s. Emser Congreß) machte er nur in etwas durch unterwürfigen Empfang des Papstes Pius VI. zu Alt-Oetting gut; denn bei der Annäherung der französischen Heere bekräftigte er schon den Argwohn, daß er fremden Einflüssen verfallen sei; er floh im Decbr. 1800 und überließ es den Ständen und Bürgern, in der ärgsten Epoche feindlicher Invasion für das Land Rath zu schaffen. — Durch seine Resignation zu Wien 1803 ward das Erzstift ein weltliches Fürstenthum, und erlitt im selben Jahre mit Berchtesgaden und Eichstädt als Churfürstenthum, 1805 im östreichischen Besitz, 1809 unter den Franzosen, 1810 als bayerischer Kreis, und seit 1816 wieder als östreichisches Besitzthum, einen nachtheiligen Herrenwechsel. Dazu kam 1810 die Verwandlung der Universität in ein Lyceum, 1818 eine verheerende Feuersbrunst. — Die bischöfliche Obsicht übernahm der Bischof Graf Zeil von Chiemsee, nach ihm Bischof Graf Gaisruck von Passau; und als nach dessen Beförderung die übrigen Bischöfe sich weigerten, die salzburgischen Cleriker zu weihen, wurde erst 1818 vom Papste Pius VII. der Erzbischöf von Wien, Graf Firmian, Administrator der Erzdiöcese Salzburg. Das schon bei der Säcularisation aufgelöste Domcapitel wurde erst wieder bei der Wiederherstellung des Erzbisthums und Ernennung des Bischofs Augustin Gruber von Laibach zum Erzbischofe von Salzburg 1824 reorganisirt. Nach Augustin's Hingang 1835 trat dasselbe in sein Wahlrecht ein und gab der Erzdiöcese in Friedrich Fürst von Schwarzenberg einen jungen eifrigen thatkräftigen Oberhirten, als welchen er sich durch oftmalige und sorgfältige Bereisung seines Sprengels und durch unermüdete Sorgfalt für Bildung seines jungen Clerus bewies, zu welchem Zwecke er ein Seminarium puerorum gründete. Doch auch er mußte es erleben, daß aus dem Zillerthale salzb. Diöcesan-Antheiles, eine namhafte Zahl der Bewohner des Glaubens wegen (die s. g. Manharter) auswanderte, um abermals in Preußen eine neue Heimath zu suchen. — Seinen Eifer lohnte Papst Gregor XVI. mit dem Purpur, und Pius IX. versetzte ihn auf Bitten der Böhmen auf den erzbischöflichen Stuhl von Prag 1850, worauf die Wahl des Capitels auf Maximilian von Tarnoczy fiel, von dessen Einsicht und Kraft die Diöcese das Beste zu erwarten hat. — (Vorzügliche Quellen: Des Diacon Eugippius, Vita S. Severini; Breves notitiae et Congestum Arnonis; Hansiz German. sacr.; Kleinmaier, Juvavia, Chronic. noviss.; Zauner's Chronik, fortges. v. Gärtner; Muchar's Noricum; Koch-Sternfeld, Beiträge; Mich. Filz, Abhandl. über das Bisthum Lorch; Abhandl. über das wahre Zeitalter des hl. Rupert und desselben Chronik von Michaelbeuern.) — Vergl. hiezu die Artikel: Kärnthen, Leo VII., Passau, Bayern, Mähren, Regensburg, Pannonien, Magyaren, Bulgaren. [J. E. Gries.]

Samaria, Stadt und Landschaft in Mittelpalästina. Die Stadt, שֹׁמְרוֹן

chald. שָׁמְרַיִן (Esr. 4, 10. 17), Σαμάρεια, lag im Stammgebiete von Ephraim, auf einem Berge gleichen Namens, den er von seinem früheren Besitzer Schemer, שֶׁמֶר, führte. Der israelitische König Omri hatte den Berg angekauft, die Stadt darauf angelegt und darnach benannt, und sie zur Residenz erhoben um 930 v. Chr., was sie bis zur Wegführung der zehn Stämme geblieben (1 Kön. 16, 24 ff. 20, 1. 2. 43. 2 Kön. 17, 15 f. 18, 9). Omri's Sohn und Nachfolger, Ahab, errichtete darin einen Baalstempel (1 Kön. 16, 31. 32. vgl. 18, 19 ff.), den der israelitische König Jehu, welcher Ahab's Geschlecht ausrottete, wieder zerstörte (2 Kön. 10, 18 ff.). Unter dem letzten Könige in Israel, Hoseas, wurde Samaria von dem assyrischen Könige Salmanassar drei Jahre lang belagert und endlich um 721 v. Chr. erobert, jedoch nicht zerstört, und sofort nach Wegführung der Bewohner wie die anderen israelitischen Städte mit Colonisten aus assyrischen Provinzen bevölkert (2 Kön. 17, 5 f. 18, 9 f. 17, 24 f. Esr. 4, 10). Im maccabäischen Zeitalter erscheint Samaria als eine stark befestigte Stadt, die dem Angriffe des Johann Hyrcan lange Widerstand leistete; aber nach einer einjährigen Belagerung fiel sie in Trümmer, 110 v. Chr. (Joseph. Antt. XIII. 10, 2. 3. Bell. jud. I. 2, 7). Bald nachher muß Samaria zum Theile wieder hergestellt worden sein, denn unter dem jüdischen Könige Alexander Jannäus nach 104 v. Chr. wird es als eine zum jüdischen Gebiete gehörige Stadt aufgeführt (Joseph. Antt. XIII. 15, 4). Der vollständige Wiederaufbau und die Befestigung wurde dann durch den römischen Feldherrn Gabinius bewerkstelligt (das. XIV. 5, 4). Augustus schenkte es Herodes d. Gr. (Joseph. bell. jud. I. 20, 3), welcher es verschönerte und noch stärker befestigte, und zu Ehren des Kaisers Σεβαστή (Augusta) benannte (Antt. XV. 8, 5); doch hat sich auch noch der ältere Name erhalten (Apg. 8, 5. 14). Die spätere Geschichte dieser Stadt ist unbekannt; heut zu Tage befindet sich an ihrer Stelle ein kleines Dorf Sebustieh mit einigen Ruinen. Vergl. Robinson Palästina III. 1. S. 365 ff. 374 ff. — In den Büchern der Könige begegnet der Name Samaria, שֹׁמְרוֹן, auch als Bezeichnung des Reiches Israel (1 Kön. 13, 32. 2 Kön. 17, 24. 26. 23, 18. 19), während der Prophet Obadias (V. 19) eine Landschaft Samaria, שְׂדֵה שֹׁמְרוֹן, im engern Begriffe erwähnt. Unter den syrischen Königen erscheint der westliche Landstrich von Palästina in drei Provinzen, νομοί s. τοπαρχίαι, eingetheilt, von welchen die mittlere Σαμαρεῖτις, Σαμαρίς und Σαμάρεια heißt (1 Macc. 10, 23. 11, 28. Joseph. Antt. XIII. 2, 3). Ueber die Provinz Samaria zur Zeit Christi s. d. Art. Palästina. [Ad. Maier.]

Samaritaner, Σαμαρεῖται, Σαμαρεῖς, thalmud. כותים, Χουθαῖοι (Joseph. Antt. IX. 14, 3), die Bewohner der Provinz Samaria. Sie waren ein Mischvolk, das sich aus den Ueberresten der Bürger des aufgelösten Reiches Israel und den dahin verpflanzten assyrischen Colonisten aus Babel, Cutha, Avva, Hamath und Sepharvajim gebildet (2 Kön. 17, 24). Die fremden Ankömmlinge hatten im neuen Vaterlande den heimathlichen Götzendienst beibehalten; die Babylonier machten sich Bilder der Göttin Succoth-Benoth (wahrscheinlich Mylitta), die Cuthäer von dem Gotte Nergal (dem Planeten Mars), die aus Hamath verehrten den Asima (wahrscheinlich die phönicische Gottheit Esmun oder Smun-Aesculap), die Avväer den Nibchas (vielleicht Mercur) und Tharthak (LXX. Θαρθάκ, vielleicht die Atergatis, auch Derketo genannt, eine philistäische Fischgottheit), Sepharvajim den Adrammelech und Anammelech (Moloch) (2 Kön. 17, 30 ff.). Als sich nun in dem dürftig bevölkerten Lande die reißenden Thiere vermehrten (Joseph. macht Antt. IX. 14, 3 aus dieser Plage eine Pest), worin sie eine Strafe wegen Vernachläßigung der Landesgottheit fanden, so wollten sie, um Schutz zu erhalten, auch dieser ihre Verehrung zollen, und auf ihr Ansuchen schenkte der König von Assyrien ihnen einen von den weggeführten Priestern, der sie zum Jehovacult anleitete (2 Kön. 17, 25 ff.), wozu ihnen ingleichen die zurückgebliebenen

Israeliten Anregung gegeben haben dürften. Die herkömmliche Neigung der letztern zum Götzendienste zog aber diese auch zum Cult ihrer neuen Mitbürger hin, und so entstand mit der allmähligen nationalen Vermischung zugleich gegenseitig eine religiöse, eine Vermengung von Judenthum und Heidenthum. Zwar bemühte sich der König von Juda Josia, sowie in seinem eigenen Gebiete, so auch im Nachbarlande den Götzendienst auszurotten, und es gelang ihm, dort die Abkömmlinge Israels zur Theilnahme am Tempeldienste zu Jerusalem zu bewegen, worin sie jedoch nur bis zu seinem Tode verharrten (2 Kön. 23. 2 Chron. 34). Inzwischen wurde auch das Reich Juda aufgelöst und die Bevölkerung nach Babel abgeführt. Als nachmals zufolge der von Cyrus im ersten Jahre seiner Regierung 535 v. Chr. gegebenen Erlaubniß eine Caravane Juden unter Serubabel und Josua aus dem Exil in das Vaterland zurückgekehrt war und der Wiederaufbau des Nationalheiligthums begann, so verlangten die Samaritaner, weil auch sie Jehovaverehrer wären, zur Gemeinschaft des Baues zugelassen zu werden; die Juden wiesen sie aber als Götzendiener zurück (Esr. 4, 1 ff.). Damit nahm die Feindseligkeit zwischen beiden Völkern ihren Anfang. Die Samaritaner rächten sich durch Verläumdungen am persischen Hofe gegen die Juden und wußten die Vollendung des Tempelbaues bis zum Regierungsantritte des Darius Hystaspis zu verhindern (das. Cap. 5 u. 6). Die Trennung wurde auf immer befestigt, als der persische Satrape in Samarien Saneballat mit Erlaubniß des persischen Hofes um 408 auf dem Berge Garizim bei Sichem den Samaritanern einen eigenen Jehovatempel erbaute und ein eigenes Hohespriesterthum errichtete, das er seinem Schwiegersohne Manasse, dem Sohne des Hohenpriesters Jojada, erblich übertrug. Diesen hatte Nehemias, weil er seine ausländische Frau nicht entlassen wollte, von den priesterlichen Verrichtungen ausgeschlossen, was seinen Schwiegervater zu solchen Neuerungen veranlaßte (Neh. 13, 28 f. Joseph. Antt. XI. 8, 2), welcher letzterer aber diesen Vorgang, statt in die Zeit des Darius Nothus, unrichtig in die Periode des Darius Codomannus und Alexander d. Gr. versetzt, und den Manasse zu einem Bruder des Hohenpriesters Jaddus macht; vgl. zur Rechtfertigung der Zeitbestimmung Nehemias Jahn, Arch. II. 1. S. 272 ff. und das Königsberg. Programm: Prolusio de tempore Schismatis ecclesiastici Judaeos inter et Samaritanos oborti. 1828). Mit Manasse waren noch viele andere Juden, welche mit ausländischen Frauen Ehen eingegangen, darunter auch nicht wenige Priester, zu den Samaritanern übergetreten, angelockt durch allerlei Vortheile, welche ihnen Saneballat anbot (Joseph. l. c.). Wahrscheinlich hat damals bei den Samaritanern eine Läuterung der Religion stattgefunden, denn in dem Tempel auf Garizim, welcher dem jerusalemitischen gegenüber der religiöse Mittelpunct des ganzen Volkes und die ausschließliche Cultusstätte geworden ist (Joh. 4, 20), wurde Jehova allein verehrt. Doch ist später darin eine Unterbrechung eingetreten, indem die Samaritaner, um den Mißhandlungen zu entgehen, welche Antiochus Epiphanes bereits in Jerusalem ausgeübt hatte, ihren Tempel um 167 v. Chr. freiwillig dem Jupiter Hellenias weihten (Joseph. Antt. XII. 5, 5); nach dem Tode dieses Königs kehrten sie aber wieder zum Jehovacult zurück. Johann Hyrcan hat im J. 129 v. Chr. nach der Eroberung Sichems, der nunmehrigen Hauptstadt der Samaritaner (Ibid. XI. 8, 6), den Tempel zerstört (Ibid. XIII. 9, 1); dessenungeachtet blieb der Berg Garizim ihnen eine hl. Stätte der Anbetung (Joh. 4, 20. Epiphan. Haeres. IX. 3), und noch bis auf den heutigen Tag richten sie beim Gebete ihr Gesicht dahin und ziehen jährlich viermal hinauf, um Gottesdienst zu halten (Robinson, Palästina III. S. 317 ff.). Die Samaritaner wollten jedesmal als Stammverwandte der Juden anerkannt sein, wenn ihnen der israelitische Ursprung einen Vortheil in Aussicht stellte; im entgegengesetzten Falle aber verläugneten sie die jüdische Verwandtschaft (Joseph. Antt. XII. 8, 6. XIII. 5, 5). Ihre Feindschaft gegen die Juden erhielt sich seit den Zeiten Nehemias und Manasses fortwährend und sie wurde auf alle mögliche Weise bethätigt. Unter

der Regierung des Ptolemäus Philadelphus machten sie Raubzüge in das jüdische Land, verwüsteten die Felder und führten Gefangene hinweg (Ibid. XII. 4, 1). Häufig machten sie den durch ihr Land zu den Festen in Jerusalem ziehenden Juden Schwierigkeiten (Luc. 9, 52 f.), und einmal, zur Zeit des Kaisers Claudius, überfielen sie sogar eine Festcaravane von Galiläern und tödteten viele derselben (Joseph. Antt. XX. 6, 1. Bell. jud. II. 12, 3). Gegen das Heiligthum in Jerusalem legten sie die größte Verachtung an den Tag, wovon aus der Zeit der Procuratur des Coponius über Judäa und Samaria ein auffallendes Beispiel berichtet wird. Am Pascha im J. 14 n. Chr. schlichen sich nämlich einige Samaritaner in den Tempel, welcher an diesem Feste nach herkömmlicher Sitte von den Priestern um Mitternacht geöffnet wurde, und streuten überall Todtengebeine aus, um das Heiligthum zu verunreinigen und es dadurch den Juden unzugänglich zu machen (Joseph. Antt. XVIII. 2, 2). Deßhalb galt der Name Samaritan den Juden so viel als Erbfeind, in welchem Sinne ihn die Pharisäer auch als Schimpfwort gegen Jesus gebrauchten, als er sie als Teufelskinder bezeichnet hatte (Joh. 8, 48). Die Juden sind aber ihrerseits in Gehässigkeiten nicht hinter den Samaritanern zurückgeblieben. Schon zur Zeit des Tempelbaues auf Garizim sollen sie den Bann über die Samaritaner ausgesprochen haben, womit jede nähere Gemeinschaft mit ihnen verboten worden sei (Pirke R. Elièser 38). Diese vermieden sie auch noch zur Zeit Jesu (Joh. 4, 9), und der Thalmud enthält darüber die strengsten Grundsätze (Sanhedr. fol. 104, 1: Si quis Cuthaeum in domum suam recipit, ille causa est, ut filii ipsius in exilium abire cogantur. Tanchuma fol. 43, 1: Ne quis comedat ex Israele buccellam Samaritani (nam quicumque comedit buccellum Sam., est ac si comedat carnem porcinam). Wahrscheinlich ist der Name Sychar, welcher statt Sichem unter den Juden üblich war (Joh. 4, 5) eine spöttische, den Vorwurf des Götzendienstes involvirende Verdrehung nach dem hebr. שֶׁקֶר, Lüge (vgl. Sir. 50, 26: ὁ λαὸς μωρὸς ὁ κατοικῶν ἐν Σικίμοις). Alexander d. Gr. nahm ein samaritanisches Heer mit sich nach Aegypten und ließ es in der Thebais sich ansiedeln (Joseph. Antt. XI. 8, 6); nachmals führte Ptolemäus Lagi wieder viele Samaritaner dahin (Ibid. XII. 1, 1), und zur Zeit Johann Hircans sind ihnen andere freiwillig nachgefolgt, um sich dort niederzulassen (Ibid. XIII. 9, 13). Von diesen Colonisten haben sich in Aegypten bis heute einige Ueberreste erhalten, welche zu Cairo eine kleine Gemeinde bilden. Im Mutterlande besteht noch eine samaritanische Gemeinde von etwa 130 Seelen zu Sichem, jetzt Nabulus (نابلس), bei der sich der alte Haß gegen die Juden unverändert fortgepflanzt hat (Robinson, Palästina III. S. 327 f. 360). Im vierten und fünften Jahrhundert n. Chr. waren die Samaritaner auch in den Occident verbreitet und hatten zur Zeit des Theodorich in Rom selbst eine Synagoge (Cassiodor. epp. III. 45. vgl. Cellarius Collectan. Hist. Samar. I. 7. p. 16 sqq.). — Die Samaritaner erkannten von den alttestamentlichen Büchern immer nur den Pentateuch als hl. Schrift an (s. d. Art. Samarit. Pentateuch), und mit den übrigen Bestandtheilen des Canons haben sie auch die pharisäische Tradition verworfen. Die heutigen Samaritaner gebrauchen noch einige andere Bücher, wie namentlich ein Buch Josua in 47 Capiteln, eine Chronik, welche von Adam bis auf das J. 898 der Hedschra reicht, und ein Psalmbuch, kirchliche Hymnen (Carmina Samaritana e codd. Lond. et Gothanis illustr. G. Gesenius, in Anecdot. Orient. Fasc. I. Lips. 1824), ohne diesen jedoch ein besonderes Ansehen einzuräumen. Auf Grund des Pentateuchs waren sie seit Manasse's Zeit und mit der angegebenen Unterbrechung einem reinen Monotheismus ergeben. Jesus macht ihnen Joh. 4, 21 keinen Götzendienst zum Vorwurf, sondern bezeichnet ihren religiösen Cult nur als einen unvollkommenen und führt die Unvollkommenheit auf eine mangelhafte Erkenntniß Gottes zurück, worin sie hinter den Juden zurückstünden; in der Gotteserkenntniß waren sie aber hinter den Juden zurückgeblieben, weil sie die Propheten und Hagiographen, welche die Offenbarung Gottes fortsetzen und entwickeln,

nicht angenommen. Der Vorwurf der Idololatrie im Thalmud (Avoda Zarah f. 44, 4) erscheint hiernach als ungegründet, und wenn den Samaritanern insbesondere zur Schuld gelegt wird, daß sie noch in später Zeit eine Taube abgöttisch verehrt hätten (Cholin f. 6), so scheint dieß auf einem Mißverständniß zu beruhen, da ihnen die Taube wahrscheinlich als ein religiöses Symbol gegolten, als welches sie auch im N. T. vorkommt. Schon der Glaube der alten Samaritaner schloß die Erwartung eines Messias ein, den sie sich in Gemäßheit der Stelle 5 Mos. 18, 15 als einen großen Propheten dachten, welcher ihnen alle Wahrheit offenbaren würde (Joh. 4, 25. 29). In späteren Quellen ist er als „der Bekehrer", הַשָּׁהֵב oder הַתָּהֵב, bezeichnet (Gesenius, de Samarit. theol. ex fontibus inedit. Hal. 1823. p. 41 sq.), womit die practische Seite des prophetischen Berufes hervorgehoben wird. Aus dieser Messiasvorstellung, welche der ächten Idee viel näher ist als die gemeinjüdische, erklärt sich die günstige Aufnahme des Herrn bei den Samaritanern (Joh. 4, 30 ff.), und der nachmalige gedeihliche Fortgang des Christenthums bei diesem Volke (Apg. 8, 5 ff.). Die späteren Quellen constatiren auch den Glauben an eine Engel- und Geisterwelt, an die Unsterblichkeit der Seele und Auferstehung (Gesenius, l. c. p. 21 sq.). Sie beobachteten schon in alter Zeit die mosaischen Satzungen über den Sabbath, das Erlaß- und Jubeljahr (Joseph. Antt. XII. 5, 5. XI. 8, 6), über Aussatz und Reinigung (Luc. 17, 16) u. s. w., und in allen Beziehungen des äußern Lebens halten sie sich noch heutzutage streng an die Vorschriften des Gesetzes. Vergl. außer den angef. Schriften noch: Reland de Samaritanis, in s. Dissert. miscell. II. 1 sqq. Schwarz, Dissert. de Samaria et Samaritanis. Viteb. 1753. de Sacy, Memoire sur l'état actuel de Samaritains C. Paris 1812 (teutsch Frankf. a. M. 1814, vermehrt und mit der Correspondance de Samaritains bereichert in den Notices et Extraits des Mss. XII. Paris 1831). Knobel, Zur Geschichte der Samaritaner, in den Denkschriften der Gießener Gesellschaft für Wissenschaft und Kunst. Gieß. 1847. Lutterbeck, Neutestamentl. Lehrbegriffe 2c. Mainz 1852. I. S. 253 ff. [Ad. Maier.]

Samaritanischer Pentateuch. Unter diesem verstehen wir hier nicht die Uebersetzung des Pentateuchs im samaritanischen Dialect (s. Bibelübersetzungen I. 936 f.), sondern den hebräischen Pentateuch selbst, wie er bei den Samaritanern in ihrer eigenen alten Schrift und mit manchen Abweichungen vom masoretisch-hebräischen Pentateuch vorhanden ist. Im Abendlande wurde derselbe erst im zweiten Decennium des 17. Jahrhunderts durch Petrus a Valle bekannt, welcher den Samaritanern zu Damascus im J. 1616 eine vollständige Abschrift desselben abkaufte, die dann einige Zeit nachher in die Bibliothek des Oratoriums zu Paris kam. Hier beschäftigte sich sogleich der gelehrte Oratorianer Joh. Morinus mit dem Buche und veröffentlichte schon im J. 1631 seine Exercitationes ecclesiasticae in utrumque Samaritanorum Pentateuchum, in Folge welcher sich an den samaritanischen Pentateuch zunächst eine hitzige Controverse über die angebliche Verdorbenheit der alttestamentlichen Urtexte anknüpfte. Während nämlich Morinus den hebräischen Text der Samaritaner überall dem masorethischen vorzog und bei vorkommenden Verschiedenheiten den letzteren für fehlerhaft und verfälscht erklärte, womit er zugleich auch das damalige Großthun der Protestanten mit den biblischen Urtexten etwas herabstimmen wollte, und dabei nicht ohne mehrseitigen Beifall blieb, behaupteten andere, Simon de Muis und Hottinger an der Spitze, gerade das Gegentheil, und gaben dem masorethischen Texte vor jenem der Samaritaner unbedingt den Vorzug (vergl. Herbst, Einleitung I. 102 ff.). In neuerer Zeit hat sich eine weitere Controverse in Betreff der Frage nach der Aechtheit des Pentateuchs an den samaritanischen Pentateuch geknüpft. Viele mitunter angesehene Bibelkritiker betrachteten schon das bloße Vorhandensein des letzteren als ein Zeichen mosaischer Abfassung des Pentateuchs. Sie meinten nämlich, zu den Samaritanern könne der Pentateuch

nur von den Angehörigen des ehemaligen Reiches Israel gekommen sein, haben ihn aber diese gehabt, so müssen sie ihn schon vor der Trennung des Reiches gehabt haben, weil sie ihn später nicht mehr angenommen hätten, mithin müsse schon vor jener Trennung bei den Israeliten die Ueberzeugung allgemein gewesen sein, daß der Pentateuch von Moses herrühre (vgl. Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung in's A. T. II. 1 ff.). Jene erstere Controverse beruht beiderseits auf einseitigem Parteiinteresse, und es verdient, wie sich unten zeigen wird, weder der samaritanische Pentateuch vor dem masorethischen, noch dieser vor jenem unbedingt den Vorzug. Bei der zweiten aber ist theils das Verhältniß des Pentateuchs zu den Israeliten vom Anfang an, theils der Volkscharakter der Samaritaner nicht gehörig beachtet. Der Pentateuch war anfänglich allen Israeliten in gleicher Weise gegeben, er war Gemeingut derselben und blieb es fortan; und die Trennung des Reiches nach Salomos Tode änderte hierin nichts, soweit nicht etwa die Angehörigen des Reiches Israel vom Pentateuch sich lossagten. Die Samaritaner aber waren ausländische heidnische Pflanzvölker, die als solche zunächst kein Bedürfniß nach dem Pentateuch haben konnten, und ihn daher sicherlich auch in der ersten Zeit ihres Aufenthaltes im ehemaligen Gebiete des Reiches Israel nicht erhielten. Ihr Pentateuch muß sich daher jedenfalls aus einer späteren Zeit herschreiben und kann eben darum bei der Frage nach der Aechtheit des Pentateuchs überhaupt gar nicht in Betracht kommen. Dagegen ist derselbe ein wichtiges Document zur Aufhellung der Geschichte des hebräischen Bibeltextes. Hier aber handelt es sich um zwei Hauptfragen, nämlich 1) um die Frage, zu welcher Zeit der Pentateuch zu den Samaritanern gekommen sei, und für welche also das Urtheil gelte, das sich etwa aus ihm über den hebräischen Bibeltext ableiten lasse, und 2) um die Frage nach der Beschaffenheit seines Textes im Verhältniß zum masoretisch-hebräischen Texte, und der etwaigen Wichtigkeit seiner Abweichungen von letzterem. In Betreff der Zeit fallen nach dem vorhin Bemerkten diejenigen Ansichten im Voraus weg, welche den samaritanischen Pentateuch aus irgend einer Zeit vor dem Untergange des Reiches Israel herleiten wollen. Aber auch aus der Zeit zwischen dem Untergange dieses Reiches und der Zerstörung Jerusalems durch die Chaldäer kann er nicht herrühren. Man hat zwar drei Vorkömmnisse in diesem Zeitraume als Anlässe bezeichnet, bei welchen der Pentateuch zu den Samaritanern gekommen sein möge; nämlich die 2 Kön. 17, 28 erwähnte Zurücksendung eines weggeführten israelitischen Priesters, damit er die Samaritaner unterweise, wie sie den Gott des Landes zu verehren haben, dann die Cultusreform unter König Hiskia (2 Chron. 30, 1 bis 31, 5), und endlich die Cultusreform unter König Josia (2 Kön. 23, 4 ff. 2 Chron. 34, 33). Allein beim erstgenannten Anlasse haben die Samaritaner den Pentateuch nicht erhalten; denn jener Priester kann nur ein solcher gewesen sein, der vor der Wegführung im Reiche Israel Priesterdienste versehen hatte; dann aber ist er Priester bei dem gesetzwidrigen Bilder- und Kälberdienste gewesen, der das pentateuchische Gesetz verachtete und darum begreiflich den Pentateuch zum Behufe jener Unterweisung nicht benützte. In der That wurde auch von den Samaritanern nach Empfang jener Unterweisung der Höhen-, Bilder- und Götzendienst allgemein geübt (2 Kön. 17, 29—31). Auch bei Gelegenheit der Cultusreformen von Hiskia und Josia kann der Pentateuch nicht zu den Samaritanern gekommen sein. Es wird zwar in Betreff beider berichtet, daß sie auch auf die Bewohner des israelitischen Gebietes wenigstens theilweise sich erstreckt haben. Allein wenn bei den dießfallsigen Feierlichkeiten zu Jerusalem auch einzelne Theilnehmer aus dem samaritanischen Gebiete sich einfanden, der Pentateuch kam darum noch nicht zu den Samaritanern. Denn der Unterricht im Gesetze bestund nicht darin, daß man Exemplare desselben unter das Volk austheilte, sondern daß man dem Volke das Gesetz vorlas und erklärte. Und daß die Samaritaner bei diesen Gelegenheiten den Pentateuch wirklich nicht erhalten haben, ergibt sich auch daraus, daß in ihren religiösen Ueberzeu-

gungen und gottesdienstlichen Uebungen in Folge jener Reformen gar keine Aenderung eintrat. Jetzt sind wir schon in die nachexilische Zeit gewiesen; denn während des Exils konnte bei den Samaritanern, wenn sie den Pentateuch nicht vorher schon sich verschafft hatten, nicht einmal irgend ein Verlangen nach demselben entstehen. Aus der nachexilischen Zeit aber ist kein Vorkommniß bekannt, bei welchem der Pentateuch eher zu den Samaritanern gekommen sein könnte, als die Errichtung eines besonderen Heiligthums für die Samaritaner im Gegensatz zum jerusalemischen Tempel, und die Erhebung eines jüdischen Priesters zum Hohenpriester dieses neuen Heiligthums. Weil hier Heiligthum und Priesterthum mit dem jerusalemischen sollte rivalisiren können, so mußte man sich dabei nach den pentateuchischen Vorschriften richten und hatte den Pentateuch nöthig; und diesen muß auch jener Priester, da er der Sohn des jüdischen Hohenpriesters Jojada war, sich auf die leichteste Weise haben verschaffen können. Demnach wäre die letzte Zeit der Wirksamkeit des Nehemias in Palästina (s. Hebräer IV. 913) die Zeit, aus welcher der samaritanische Pentateuch herrührt, und für welche die etwaigen Aufschlüsse gelten, die sich aus ihm über die Beschaffenheit des hebräischen Bibeltextes entnehmen lassen. Hier aber entsteht die zweite Hauptfrage in Betreff dieses Pentateuchs, nämlich die Frage, wie sein Text zum masoretisch-hebräischen sich verhalte, und welcher von beiden bei vorkommenden Verschiedenheiten den Vorzug verdiene. Diese Frage ist nach den neueren gründlichen Untersuchungen über den samaritischen Pentateuch, namentlich von Gesenius, nicht mehr schwer zu beantworten. Die Abweichungen seines Textes vom masorethisch-hebräischen sind zwar sehr zahlreich, aber es ist augenfällig, daß sie sich großentheils nicht schon in dem Texte gefunden haben, welchen die Samaritaner von den Juden erhielten, sondern erst durch die Samaritaner selbst in denselben gekommen sind. Dahin gehören unzweifelhaft alle jene Abweichungen, wobei sich die Absicht verräth, dem Text irgendwie nachzuhelfen, ihn irgendwie zu berichtigen oder zu ergänzen, und wobei keine von den alten Uebersetzungen dem Samaritaner zur Seite steht. Von dieser Art sind 1) die vielen grammatischen Abweichungen, in denen sich das Bestreben verräth, den Text möglichst genau nach den Regeln der hebräischen Grammatik einzurichten, wie z. B. היא für הִוא, נערת für נַעַר, המה für הֵם, האלה für הָאֵל u. a., namentlich die sog. scriptio plena statt der defectiva, z. B. אלוהם für אֱלֹהִם, ותגיד für וַתַּגֵּד, וימות für וַיָּמֹת u. a., und die Weglassung der paragogischen Buchstaben, z. B. שכן für שֹׁכְנִי, חית für חַיְתוֹ, אימה für אֵימָתָה, auch Aenderung der Construction namentlich beim Infinit. absol., z. B. וישובו הלכו ושׁבו für וַיָּשֻׁבוּ הָלוֹךְ וָשׁוֹב oder תידע כדע für הֲיָדוֹעַ נֵדַע u. a. 2) Die öftere Annäherung der hebräischen Orthographie und Wortform zum samaritanischen Dialect, z. B. שבע für שְׁבָת, בעי für בְּאִי, חפוּ für אֵפוֹא, אבליהם für הבליהם, צחקתי für צָחַקְתְּ, ידעתין für יְדַעְתֶּן u. a. 3) Die Conformationen der Parallelstellen, z. B. לא אשחית für לֹא אֶעֱשֶׂה Genes. 18, 29. 30 mit Rücksicht auf V. 28, 31, 32, oder בניו für אֶחָיו Genes. 37, 4 mit Rücksicht auf V. 3; namentlich die Ergänzung und Erweiterung der kürzeren Stelle aus der ausführlicheren, z. B. Genes. 42, 16., wo an die Forderung Josephs, den jüngsten Bruder zu bringen, gleich die Erwiederung aus C. 44, 22 angeschlossen wird, derselbe könne seinen Vater nicht verlassen, sonst würde dieser sterben; oder Exod. 6, 9., wo an den Bericht, daß die Israeliten auf das Zureden Moses nicht haben achten wollen, gleich aus C. 14, 12 ihre Erwiederung angeschlossen wird: „Laß doch ab von uns, daß wir den Aegyptiern dienen, denn es ist besser ꝛc." 4) Die Aenderung von Ausdrucksweisen, welche die Würde der Gottheit zu beeinträchtigen schienen, wie z. B. an vier pentateuchischen Stellen die Vertauschung der zu אלהים gehörenden Mehrzahl mit der Einzahl (Genes. 20, 13. 31, 53. 35, 7. Exod. 22, 9), dann bei Beschreibung von Theophanien die Ver-

tauschung des einfachen אלהים oder יהוה mit מלך אלהים (Engel Gottes) oder מלך יהוה (Engel Jehovas), weil es die Samaritaner Gottes unwürdig erachteten, selbst zu erscheinen, endlich die Milderung starker Anthropomorphismen, und z. B. Vertauschung des יֶעְשַׁן אַף יְהֹוָה mit dem häufigeren וחר אף יהוה (Deut. 29, 19), oder des צוּר מְחֹלֶלְךָ mit צור מהללך (Deut. 32, 18). Außer solchen Abweichungen jedoch, und einigen anderen, die in Versehen und Mißverständnissen ihren Grund haben mögen, kommen auch noch andere vor, die schon in dem Exemplar, das die Samaritaner erhielten, sich befunden haben müssen, weil sie auch von alten Uebersetzungen ausgedrückt werden, die vom samaritanischen Pentateuch unabhängig sind. So hat z. B. der samaritanische Text Genes. 2, 24: היה משניהם לבשר אחד statt des masorethisch-hebr. וְהָיוּ לְבָשָׂר אֶחָד, aber das משניהם drücken auch die Septuag., die Peschito, Hieronymus und Pseudojonathan aus. Genes. 4, 8 hat jener Text nach ויאמר קין אל הבל אחיו den Zusatz נלכה השדה, diesen drücken aber auch die Septuag., die Peschito und Hieronymus aus. Genes. 7, 3 hat der Samaritaner מעוף השמים הטהור statt des masorethisch-hebr. מֵעוֹף הַשָּׁמַיִם, aber das הטהור drücken auch die Septuag. und die Peschito aus. Genes. 24, 45 hat der Sam. השקיני נא מעט מים מכדך statt des masoreth. הַשְׁקִינִי־נָא. Stellen dieser Art kommen nun im sam. Pentateuch noch gar viele vor, und es wäre eine vollständige Zusammenstellung derselben wünschenswerth. Wir haben somit in diesem Pentateuch zweierlei Abweichungen vom masorethisch-hebräischen Texte. Die Einen rühren von den Samaritanern selbst her und können darum bei der Frage nach der damaligen Beschaffenheit des hebräischen Bibeltextes nicht in Betracht kommen. Die Andern sind auch in alten Uebersetzungen ausgedrückt und müssen sich daher schon in dem Exemplare befunden haben, welches die Samaritaner von den Juden erhalten haben. Diese letzteren nun sind geeignet, über die Beschaffenheit des damaligen hebräischen Bibeltextes Licht zu verbreiten; und es wird aus ihnen jedenfalls so viel ersichtlich, daß jener Text, wenigstens in vielen Exemplaren, von unserm jetzigen masorethisch-hebräischen Texte mehrfach abwich. Eine andere Frage jedoch, und sofern es sich um kritischen und exegetischen Gebrauch des sam. Pentateuchs handelt, die Hauptfrage ist, was von diesen Abweichungen zu halten sei. Und hier wäre sicher eine unbedingte Verwerfung derselben ebenso verkehrt als eine unbedingte Bevorzugung vor dem masorethisch-hebräischen Texte. So wird, um bei den wenigen angeführten Beispielen stehen zu bleiben, jenes נלכה השדה durch den Zusammenhang gefordert und ist wahrscheinlich als ursprünglich anzusehen; ebenso das הטהור als nähere Bestimmung des עוף Genes. 7, 3 (vgl. Pentateuch *VIII. 288*). Dagegen ist der Zusatz מעט מים מכדך Genes. 24, 45 augenfällig nur eine willkürliche Conformation aus V. 43. desselben Cap. Diese wenigen Andeutungen zeigen schon hinlänglich, daß der samar. Pentateuch auch für die pentateuchische Kritik und Exegese von nicht geringer Wichtigkeit ist. Vergl. Herbst, Einleitung in's A. T. I. 102 ff. Gesenius, de Pentateuchi Samaritani etc. und die daselbst angeführten Schriften über den samaritanischen Pentateuch. [Welte.]

Sambuga. J. M. Sailer hat diesem seinem würdigen Freunde ein würdiges Denkmal gesetzt in der Schrift: Sambuga, wie er war. Parteilosen Kennern nacherzählt. München 1816, wovon ein Auszug im Felder'schen Gelehrten- und Schriftsteller-Lexikon II. Bd. S. 244—262 gegeben ist. — Sambuga, Joseph Anton Franz Maria wurde am 2. Juni 1752 zu Welldorf bei Heidelberg geboren aus einer frommen Familie, die aus der Nähe von Como stammte. Frühe verlor er die Mutter und mit 16 Jahren auch den Vater. Der Wunsch der sel. Mutter, daß er Priester werden sollte, war ihm heilig und eine Reise nach Italien half diesen Wunsch ausführen, wo lebendige Muster der Frömmigkeit einen tiefen Eindruck auf den Jüngling von kaum 18 Jahren machten. Am 2. April 1774 ward er in Italien zum Priester geweiht und las in Como seine erste Messe, worauf ihm

die Seelsorge bei den Teutschen im Spitale übertragen wurde. 1775 nach Teutschland zurückgekehrt, wurde er Kaplan bei seinem würdigen Oheim, dem Pfarrer Grossi in Helmsheim, welcher die Abtödtungslust des Junglings weise mäßigte. 1787 wurde er auf die Stadtkaplanei nach Mannheim berufen, wo ihm auch noch die Hofpredigerstelle übertragen wurde. 1785 erhielt er von der freiherrlichen Familie von Dalberg die Pfarrei Herrnsheim, wo er voll Eifer, Fleiß und Umsicht wirkte. Die Pfalzgräfin am Rheine übertrug ihm 1797 die Hofmeisterstelle für ihren Prinzen, den künftigen Kronprinzen von Bayern, Ludwig, und Sambuga ließ nun seine Pfarrei durch einen Vicar versehen. Liebe zur katholischen Religion und Kirche und Liebe zu Volk und Vaterland in dem Prinzen heranzubilden, war des Hofmeisters Hauptaufgabe, die er sich setzte. — Als man ihn in den Illuminaten-Orden hineinziehen wollte, sprach er: „ich bin schon in zwei großen öffentlichen Orden, denen mein ganzes Leben angehört: einer heißt Staat, der andere Kirche". Der Tod zweier Schwestersöhne, der 1813 beide so rasch nacheinander in der Blüthe der Jahre hinwegnahm, hoffnungsvoller junger Männer, die Sambuga ganz erzogen hatte, und der Tod ihres Vaters im nämlichen Jahre erschütterten heftig Sambuga's Körper und Geist. Er starb am 5. Jan. 1815 und ruht auf dem Gottesacker zu Neuhausen. — Außer mehreren Predigten, Gebetbüchern und Arbeiten für Zeitschriften erschienen von ihm folgende Werke: 1) Kurze Geschichte des Lebens und der Tugenden des hl. Vincenz von Paula, aus dem Französ. übersetzt 1782. 2) Schutzrede für den ehelosen Stand der Geistlichen, 1782. 3) Prüfung der Einleitung zur Schrift: Neue Erde, neuer Himmel, Regensb. 1801. 4) Ueber den Philosophismus, welcher unser Zeitalter bedroht, München 1805. 5) Des Götterboten des neuen teutschen Mercurs auffallende Menschlichkeiten, beurkundet durch einen vorgeblichen Brief aus München, 1805. 6) Ueber unverhältnißmäßige Bevölkerung der Hauptstädte, 1806. 7) Ueber die Nothwendigkeit der Besserung, als Rücksprache mit seinem Zeitalter. 2 Thl. München 1807. 8) Untersuchung über das Wesen der Kirche, Linz und München 1809. 9) Der Teufel, ein Neujahrsgeschenk, oder Prüfung des Glaubens an höllische Geister, München 1810. 10) Der Priester am Altare. Eine Neujahrsgabe für sich und seine Mitbrüder, München 1815 (3. Aufl. 1819). Einige Schriften aus seinem Nachlasse gab Stapf heraus. — Bei aller Orthodoxie bewahrte Sambuga Liebe zu allen Menschen; denn Religiosität war der Grundzug seines Wesens. Daher sein Sanftmuth, Zartgefühl, seine Lauterkeit und Berufstreue. [Haas.]

Samland, Bisthum in Preußen. Die Gründung und Vorgeschichte des Bisthums Samland wird in den Art. „Christian von Oliva", „Hermann von Salza", und besonders „Preußen" erzählt. Das Bisthum Samland nahm nach der heutigen Geographie den nordöstlichen kleinen Theil des R.-Bezirkes Königsberg, sowie den größeren Theil des R.-Bezirkes Gumbinnen ein. Im Anfang des J. 1255 unterwarf König Ottocar von Böhmen Samland, und an dem von ihm bezeichneten Orte bauten die Teutschordensritter im Frühling 1255 die Burg Königsberg, neben welcher sich die Stadt erhob. Das Bisthum Samland, das jetzt in's Leben trat, war umschlossen im Westen von der Ostsee, im Süden vom frischen Haff und dem Flusse Pregel, im Norden vom Flusse Niemen (Memel), und lief östlich bis an die Grenze von Litthauen. — Schon am 10. Febr. 1255 erscheint Heinrich von Strittberg als (1.) Bischof von Samland. Bei der Theilung des Landes zwischen dem Orden und dem Bischofe (1258) wählte sich dieser den süd- und nordwestlichen Theil. In dem großen Aufstand der Preußen vom J. 1261 wurden auch alle Priester in Samland, welche in die Hand des Feindes fielen, grausam ermordet; Bischof Heinrich konnte entfliehen. Seit dem J. 1264 gründete er sich einen neuen Bischofssitz, Schönewick, woraus später Bischofshausen, und endlich Fischhausen, am frischen Haff gelegen, entstand. Heinrich starb, nicht nach dem J. 1274, vermuthlich in Teutschland. Ihm folgte (2.) Christian von Mühlhausen. Er wohnte

auf der Burg Schönewick, wo er auch vorläufig seine Cathedrale gründete. Am 1. Januar 1285 setzte er das Domcapitel von Samland ein, das aus sechs Domherren von den Brüdern des Teutschordens bestand. Sein (3.) Nachfolger, Sigfried von Reinstein, seit 1296, erlebte ruhigere Zeiten. Im J. 1302 wurde die alte Domkirche in Königsberg vollendet und zu Ehren des hl. Adalbert geweiht. Die Domherren wohnten nun in Königsberg. Nach Sigfried (1318) regierte (4.) Bischof Johannes I., „der wie ein Stern erster Größe hervortritt, der sich hoch emporhob über alle, die vor ihm in Samland gewirkt, der seinen Weg in Segen vollbrachte“ (Gebser, Geschichte des Bisthums Samland, S. 65). Er begann im J. 1333 den Bau der neuen Cathedrale in Königsberg, in der er selbst begraben wurde (1344). Schon im J. 1335 war der Hochmeister Luther von Braunschweig in derselben Kirche beigesetzt worden. Der Dom war geweiht der Jungfrau Maria und dem hl. Adalbert; das Bisthum Samland aber hatte zu Patronen den hl. Adalbert und die hl. Elisabeth. Auf Johannes I. folgte der (5.) Bischof Jacobus, der gleichfalls eine rühmliche Regierung führte (1358). Bartholomäus war sein (6.) würdiger Nachfolger (1378). Der Bischof (7.) Dieterich I. Tylo wurde im J. 1379 von Bischof Johannes von Pomesanien und zwei andern geweiht (1386). Es folgte ihm (8.) Heinrich II. Kubal, welcher im J. 1395 seinem Amte entsagt zu haben scheint, zu Gunsten seines Nachfolgers (9.) Heinrich III. von Seefeld. Heinrich III. lebte zur Zeit der größten Blüthe des Teutschordens und Preußens, und erlebte zugleich die für den Orden so unglückliche Schlacht von Tannenberg (1410); er selbst starb im J. 1414. Heinrich IV. von Schauenburg (10.) regierte nur ein Jahr (1415—1416). Von nun an waren die Bischofswahlen willkürlicher und hingen mehr von Rücksichten ab, indem der Teutschorden ihm angenehme Männer durchzusetzen wußte. So hatte Heinrich IV. bei seinem Tode die Priesterweihe noch nicht empfangen. Das Capitel wählte nach ihm den (11.) Johannes II. von Saalfeld, bis 1423; er war „der Kunst und der Sitten, der Nutzsamkeit und aller Redlichkeit ein fromm beständig Mann“. Der (12.) Bischof, Michael Junge, regierte bis zum J. 1441. Im J. 1426 suchten sich die vier preußischen Bischöfe vom Metropolitanverband mit Riga loszutrennen, doch ohne Erfolg. Nicolaus I. von Schöneck wurde im J. 1442 (13.) Bischof. In seine Regierung fiel der für den Orden so unglückliche Friede von Thorn mit Polen (s. d. A.) vom J. 1466, in welchem der Teutschorden fast alle seine westlichen Gebiete, selbst Marienburg, verlor. Königsberg wurde nun der Sitz des Hochmeisters. Im J. 1462 wurde die bischöfliche Stadt Fischhausen angezündet und verbrannt. Nicolaus regierte bis zum J. 1470, und führte in trauriger Zeit eine gute Regierung. Der (14.) Bischof Dieterich II. von Cuba wurde mit Beseitigung des vom Capitel erwählten Michael Schönwald eingesetzt. Obgleich dem Orden genehm, kam Dieterich doch im J. 1473 wegen einer päpstlichen Ablaßbulle in Todtfeindschaft mit dem Hochmeister H. Reffle von Richtenburg. Weil der Bischof von dem, was nach unserer Meinung sein Recht war, nicht abließ, so ließ der Hochmeister ihn am 17. Februar 1474 an seiner Tafel aufheben, und als Gefangenen nach Tapiau bringen; das eingezogene Ablaßgeld des Bischofs ließ er in Beschlag nehmen. Da der Gefangene zu entfliehen suchte, wurde er in ein finsteres Gewölbe eingeschlossen. „Mit Händen und Füßen an die Wand gefesselt, gaben zwei Ordensbrüder, die allein um sein Schicksal wußten, ihn für krank aus, während er des grausamen Hungertodes starb. Indem er in seiner jammervollen Lage die Glocken während der Aufhebung der Hostie in der Kirche hörte, soll er miserere, miserere mei deus ausgerufen haben, so laut, daß es selbst vom Volke in der Kirche gehört wurde, welches jedoch hier nicht den Bischof vermuthete. Auch soll er das Fleisch von seinen beiden Achseln, so weit er es erreichen konnte, abgebissen und verzehrt haben. Die Leiche wurde nach Königsberg gebracht, und im bischöflichen Ornat mit allen Ehren im Dom beerdigt“ (Gebser, a. a. O. S. 210). Die schwarze Missethat konnte der Teutschorden

weder weglängnen noch wegheucheln. Die Schuldigen thaten auch nicht, was einst Heinrich II. von England bei dem Tode des Thomas Becket gethan hatte. Vielmehr schrieben sie: „darum wir ihn zu unserer Verwahrung hatten genommen und mit aller Notdurft und Herlichkeit als einen Bischoff ziemet mit Essen und Trinken lassen versorgen. Nu aber — hat ihn die Gnade Gottes und der natürliche Tod — von dieser Welt genommen“. Unter den folgenden Bischöfen (15) Johannes III., Rehwinkel (1474—1497); (16) Nicolaus II. Kreuder (1497—1503); (17) Paul von Wath (1503—1505) und (18) Günther von Bünau (1505—1518) konnte sich die Kirche von Preußen und das Bisthum Samland nicht mehr erholen. Georg von Polentz war der (29) letzte katholische Bischof von Samland (1518—1528). Die Einführung der „Reformation“ in Samland und des Polentz traurigen Antheil daran s. unter „Preußen“. — Die katholische Religion im Herzogthum Preußen war völlig verschwunden; die alte Anhänglichkeit an sie wurde mit grausamer Strenge unterdrückt. Die heilige Linde, ein viel besuchter Wallfahrtsort, wurde zerstört, und der Besuch der Ruine dem Volke, unter Strafe des Stranges verboten; eine Strafe, die wirklich an einigen angewendet wurde, „Andern zum Schrecken“. Ueber diese „Linda Mariana“ sind bei E. M. Oettinger „Iconographia Mariana“ (1852) 3 Schriften angeführt, wozu Petzholdt in seinem Anzeiger für Bibliographie eine vierte Schrift angezeigt hat mit dem Titel: „Gnadenbrunnen auf dem Marianischen Paradies der zartgrünenden Linde entsprossen“ u. s. w. Braunsberg 1733 (Jahrgang 1852. 1. Heft). — Ueber Samland s. „Geschichte der Domkirche zu Königsberg und des Bisthums Samland, mit einer ausf. Darstellung der Reformation im Herzogthum Preußen“, von Gebser, Superint. und Professor der Theologie in Königsberg (1835). „Geschichte Preußens“, von Voigt, 9 Bde. Handbuch der Gesch. Preußens, von Voigt, 3 Bde. 2 Aufl. 1850. Gebser, Conciones sacrae G. Polentis (Regiom. 1843). — Das alte Herzogthum Preußen fällt so ziemlich mit der heutigen Provinz Ostpreußen zusammen, zu welcher indeß das Bisthum Ermeland von dem ehemaligen Königreiche Polen hinzugekommen ist. In Folge dessen zählt Ostpreußen heutzutage 180,122 Katholiken; davon kommen auf den Regierungsbezirk Königsberg, in welchem das Bisthum Ermeland (s. d. A.) liegt: 170,713 Seelen; auf den Regierungsbezirk Gumbinnen, in dem der größere Theil des alten Bisthums Samland liegt, nur 9,409 Katholiken neben 601,016 Protestanten, so daß das Verhältniß wie 1 : 65 ist. Dieser Bezirk Gumbinnen zerfällt in 16 Kreise, deren Katholiken meist nirgends eingepfarrt sind, und in der Verlassenheit leben. In den Kreisen Johannisburg, Lyck und Oletzko leben je 450, 1529 und 537 Katholiken, welchen, so wie den Katholiken des Kreises Goldapp zweimal jährlich ein Geistlicher aus Ermeland zugesendet wird, auf Kosten des Hochw. Bischofs. In dem Kreise Sensburg gibt es 1123 Katholiken ohne Kirche und Geistlichen; ebenso entbehren in den Kreisen Lötzen, Angerburg; Darkehmen und Gumbinnen die Katholiken aller religiösen Pflege. Für die Kreise Insterburg, Pilkallen mit 880 Kath., Ragnit mit 516, Stallupöhnen mit 377 Kath. wird zweimal jährlich Gottesdienst gehalten. Die Katholiken der Kreise Niederung und Heidekrug haben einen Geistlichen, einen Lehrer und zwei Kirchen. Die Katholiken in Tilsit haben durch milde Beiträge eine Kirche gebaut, wofür sich namentlich der Dompropst Allioli in Augsburg bemüht, der „Predigten für den Tilsiter Kirchenbau“ herausgab. Dieß über die zerstreuten Katholiken in den 16 Kreisen des R.-Bezirkes Gumbinnen. Der R.-Bezirk Königsberg hat 19, resp. 20 Kreise. Die Katholiken des Bezirks Ermeland wohnen in den 4 Kreisen: Braunsberg, Heilsberg, Rössel und Allenstein. Das Bisthum Ermeland hatte am Ende des J. 1850: 112 Pfarrkirchen, 31 Filialen, 9 Capellen, 4 Dom- und Wallfahrtskirchen; 101 Pfarrer, 71 Kapläne, 17 Beneficiaten, 29 Canoniker, Erzpriester und Professoren, und 141,818 Communicanten, welche unter dem hochw. Bischofe Dr. Geritz stehen. Die übrigen 16 Kreise haben nur zerstreute Katholiken. Im Kreise Ortelsburg leben

3312 Katholiken, ohne Kirche, ohne Geistliche, ohne Lehrer. Erst im J. 1851 hat der hochw. Dr. Geritz mit einem Aufwande von 10,000 Thalern aus eigenen Mitteln einen Geistlichen in Gr. Leschinen angestellt. In dem Kreise Rastenburg ist eine Kirche, zu der die Katholiken von 12 Stunden her eingepfarrt sind. Die Katholiken im Kreise Eylau haben keine Seelsorge. Die Katholiken in den Kreisen Gerdauen, Friedland und Labiau sind ohne alle Seelsorge. Für die Katholiken der Kreise Tapiau und Wehlau wird zweimal jährlich Gottesdienst gehalten. Für die 400 Katholiken des Kreises Heiligenbeil wird monatlich Gottesdienst von Geistlichen aus Braunsberg gehalten; für die 881 Katholiken des Kreises Pr. Holland alle zwei Monate von Elbing aus. Für die 773 Katholiken des Kreises Mohrungen wird nur in Saalfeld zweimal im Jahre Gottesdienst gehalten; nicht mehr geschieht für den Kreis Fischhausen, innerhalb dessen der hl. Adalbert sein Leben für den katholischen Glauben hingab. Die in den Kreisen Neidenburg lebenden etwa 5000 Katholiken, welche zu dem Bisthume Culm gehören, haben 3 Pfarreien; Bialutten mit 1314, Tharau mit 187, und Lenck mit 762 Seelen. Die übrigen etwa 3000 Katholiken, worunter 180 in Neidenburg selbst, sind ohne alle religiöse Pflege. Die 3621 Katholiken des Kreises Rosenberg, und die 3854 des Kreises Osterode, die noch keiner Diöcese zugetheilt sind, befinden sich in dem Zustande völliger Verlassenheit. Kein Wunder denn, daß bei solchen Zuständen die Zahl der Katholiken bis jetzt abgenommen hat. Man zählte in der ganzen Provinz Ostpreußen, mit Ausschluß der 4 Kreise des Bisthums Ermeland, im J. 1822 Protestanten: 944,515; im J. 1837 dagegen: 1,127,564; Katholiken im J. 1822: 24,914; im J. 1837: 24,619. Die Zahl der Letzteren war also in 15 Jahren um einige Hunderte gesunken. Man zählte im R.-Bezirke Gumbinnen im J. 1843 Katholiken: 10,834; jetzt zählt man: 9,409; Abnahme in nicht 10 Jahren: 1,423 Seelen. — Man täusche sich nicht, diese Abnahme wird zunehmen, wenn nicht eine große Zahl von Seelsorgestationen für die zerstreuten Katholiken als Sammel- und Anhaltspuncte gegründet werden. — Das Bisthum Culm in Westpreußen zählt 416,438 Seelen mit 220 Pfarrkirchen, 117 Filialen und 10 Capellen, und im Ganzen nur etwa 290 Priestern. — Vergl. „Teutsche Volkshalle“ Nr. 253; 259 und Nr. 82 der „Zugabe“ vom J. 1851; sowie Nr. 35 (13. Febr.) 1852. Histor.-polit. Blätter Bd. 25 (1850—1851) „Ueber das Schulwesen von Ost- und Westpreußen“ S. 596. — „Katholisches Sonntagsblatt für Ost- und Westpreußen“, Danzig bei Weber. [Gams.]

Samogitien, s. Jagello.

Samos (Σάμος Apg. 27, 7. 1 Macc. 15, 23., Sisam der Türken) eine kleine Insel des ägeischen Meeres etwa halb so groß als Chios, mit griechischer Bevölkerung 12,000 an der Zahl, überaus fruchtbar an Wein, Oel und Seide. Paulus landete daselbst, ohne sich indeß aufzuhalten. Ihr Besuch ist für den Archäologen von Wichtigkeit wegen der prachtvollen Ueberreste eines Tempels der Juno.

Samosata, s. Paulus von Samosata.

Samothrace, Insel im ägeischen Meere, 38 röm. Meilen von der Küste Thraciens entfernt (Plin. 7, 23), welche der hl. Paulus auf der ersten apostolischen Reise nach Europa berührte (Apg. 16, 11). Sie führt noch jetzt denselben Namen Samotraki oder Samandrachi. In alten Zeiten war die Insel durch ihre heidnischen Heiligthümer weithin berühmt, die bis auf die ersten Wanderungen der Völker zwischen Europa und Asien zurückgeführt werden. Die Dardaner (ihr König Dardanus) sollen von dort aus Troja gegründet haben, ja die Insel selbst hieß vordem Dardania (Dion. Hal. I, 61. Virgil. Aen. III. 167. Diod. IV. 75. V. 48). Dann pflegten auch die in den Pontus segelnden Schiffer sich dort um den Schutz der mächtigen Götter-Kabiren gegen Sturm und Unglück zu bewerben; Axieros, Axiokersa, Kadmilos, Jasion werden als daselbst thronend genannt. Wann und auf welche Weise an die Stelle dieses Götzendienstes der Cult der christlichen Wahrheit getreten, fehlen alle historischen Nachrichten.

Samson, im Hebr. שִׁמְשׁוֹן (der Verwüster) LXX. Σαμψών, Vulg. Samson; war einer der letzten Richter Israels aus dem Stamme Dan, durch seine ungewöhnliche Körperstärke ausgezeichnet und daher auch von Jos. Flav. V. 8. 4 ὁ ἰσχυρός genannt (dem Sinne nach richtige Uebersetzung des hebr. שִׁמְשׁוֹן vgl. Bertheau, Buch der Richter S. 169). Seine Geschichte ist enthalten in Cap. 13—16 Jud. Nach göttlicher Verheißung ward er von einer unfruchtbaren Mutter gleich Isaac, Samuel und Johann Baptist zu Saraa (צָרְעָה, heute صرعة onom. Σααρά) geboren, einer Stadt, welche 10 röm. Meilen von Eleutheropolis gegen Nicopolis zu, 6 Stunden im Westen von Jerusalem auf einem hohen Berge nördlich vom Wâdi Surâr noch heute gelegen ist (Robinson, Palästina II. 595). Im Mutterleibe schon als Nasiräer für sein ganzes Leben geheiligt, war er bestimmt vom Herrn, die Befreiung der Israeliten vom Joche der Philister einzuleiten, das schon zu des Richters Samgars Zeiten auf ihnen lastete und erst in den Zeiten Davids abgeschüttelt werden konnte (Sir. 47, 7 ff.). Seine hohe Bestimmung und sein näheres Verhältniß zu Jehova wurde schon darin angedeutet, daß seine Mutter während der Zeit ihrer Schwangerschaft sich nicht bloß von allem Unreinen enthalten, sondern auch alles das beobachten sollte, wozu sonst nur die israelitischen Priester verpflichtet waren, vgl. Jud. 13, 4. mit Lev. 10, 9. Herangewachsen und etwa 20 Jahre alt, beginnt er Proben seiner übermenschlichen Stärke, mit der ihn Jehova in Folge seines Gelübdes und seiner Absichten mit ihm ausgerüstet hatte, an Tag zu legen, deren Ziel dem Plane Gottes gemäß die Philister gewesen sind. Zwölf Thaten werden von ihm berichtet, die ihrem Principe nach und auch äußerlich (siehe die ausdrückliche Abtheilung im Cap. 15, 20) in zwei Gruppen zerfallen, von denen die eine sieben, die andere fünf Thaten umfaßt. Jene reihen sich an seine Liebe zu seinem philistäischen Weibe aus Thimnatha, wahrscheinlich dem heutigen Thibne südwestlich von صرعة, etwa eine Stunde entfernt (Robinson, a. a. O. II. 599). Auf seinem Hingange, um sich der Hand des Mädchens zu versichern, zerreißt er einen jungen Löwen ohne irgend eine Waffe, wie man ein Böcklein zerreißt (Cap. 14, 6). Bei seiner Hochzeit gibt er den dreißig Landsleuten seiner Braut ein Räthsel auf, das von seiner ersten Heldenthat genommen war, gegen eine Wette von dreißig Unter- und dreißig Oberkleidern. Durch Vermittlung seines jungen Weibes erfahren die Philister die Lösung des Räthsels, und Samson geht hin gen Askalon, erschlägt dreißig Askaloniter, nimmt ihnen ihre Kleider ab und bezahlt die Wette (V. 8—20). Aber erzürnt über die lieblose Hinterlist seines Weibes, verläßt er es auf einige Zeit. Ihr Vater, an seiner Rückkehr verzweifelnd, gibt sie einem andern zum Weibe. Samson kommt zurück und findet seine Frau in den Armen eines Philisters; aus Rache fängt er 300 Schakale zusammen, bindet je zwei an den Schweifen zusammen, befestigt zwischen die Schweife einen Brand und jagt sie in die Saatfelder und Oelgärten der Philister, wo sie eine große Verwüstung anrichteten (Cap. 15, 1—6. vgl. Art. Schakal). Die Philister, sich rächend, verbrennen das Haus seines Schwiegervaters, wobei dieser und auch sein Weib umkommen; Samson aber ruht nicht und richtet eine große Niederlage unter den Philistern an (Cap. 15, 6—8). Hierauf begibt er sich in das höhlenreiche Gebirge Juda, wo er sich in einer Höhle Namens Etham mit zwei neuen Stricken von den Judäern binden und in das Lager der Philister nach Lechi führen läßt; hier aber angelangt, zerreißt er die Stricke wie Flachs, der im Feuer verbrannt ist (V. 9—14) und schlägt mit einem frischen Eselskinnbacken tausend Philister zu Boden (V. 15—17). Aber der Schlachtenheld wird auch zum Helden des Gebetes. In Folge der großen Anstrengung in einer wasserarmen Gegend vom Durste geplagt und dem Verschmachten nahe, richtet er sein vertrauensvolles Gebet zum Herrn und siehe da Jehova läßt aus dem Gebiß am Kinnbacken eine Quelle hervorrieseln, die den Müden erquickt (V. 18 und 19). Hieronymus erwähnt schon, wiewohl zu

unbestimmt, der Quelle Samsons ep. 86. ad Eustochium und im epitaph. Paulae, die sie auf ihrer Reise von Jerusalem oder Bethlehem über Socho nach Aegypten gefunden haben soll. Bestimmter ist schon Anton. Mart. in ihrer Angabe und verlegt sie in die Nähe von Eleutheropolis (Itin. 30, 32). Dann wird sie erst im 12. oder 13. Jahrhundert erwähnt. So berichtet Glykas, daß Samsons Quelle zu seiner Zeit in den Vorstädten von Eleutheropolis zu sehen war. Doch ist auf diese Angaben nicht viel zu geben, da die Topographie Palästinas damals sehr ungenügend war. Nach Marinus Sanutus, der wohl der Quelle, aber nicht der Stadt Erwähnung thut, wäre sie wenigstens zehn röm. Meilen von Eleutheropolis entfernt gewesen. Siehe überhaupt Robinson, a. a. O. II. 687—690. Die andere Gruppe, fünf Thaten umfassend, schließt sich an die sündhafte weil unreine Liebe Samsons zu zwei Buhldirnen, die ihm auch den Untergang bereitet. Die achte That steht außer allem Zusammenhange allein da. Samson besucht eine Buhlerin in Gaza, die Philister erfahren dieß und lauern auf ihn die ganze Nacht am Stadtthore. Während sie sich jedoch, theils auf das geschlossene Thor vertrauend, theils meinend, Samson werde vor Tagesanbruch seine Buhle nicht verlassen, dem Schlafe hingeben, steht Samson um Mitternacht auf, reißt die Thorflügel sammt den Pfosten und Riegeln heraus und tragt sie auf eine Anhöhe in der Richtung gegen Hebron (Cap. 16, 1—3). Jacotin hat auf seiner Karte den Simsonsberg verzeichnet; es ist ein vereinzelter Berg, der den höchsten Punct einer Hügelreihe bildet, die sich im Osten von Gaza hinzieht, etwa eine halbe Stunde südöstlich von der Stadt. Ebenso Berghaus, von Raumer, Paläst. 3. Aufl. S. 174. Büsching Bd. XI. S. 451. und schon Quaresmius II. 926. Die Einwohner haben jedoch über diese Höhe keine Tradition. Robinson, a. a. O. II. 639. vgl. mit Bertheau, a. a. O. Die Stadt Gaza gleicht gegenwärtig einem offenen Dorfe, doch sind die Stellen früherer Thore zu sehen; auf der Südostseite soll sich das in der Geschichte Samsons erwähnte Thor befunden haben. Die vier letzten Heldenthaten reihen sich an seine Liebe zur Delila (die zarte) im Sorek-Thale nicht weit von Saraa (vgl. Reland, Palaest. p. 288). Die Philister nehmen sich alle erdenkliche Mühe, das Geheimniß seiner Körperkraft durch Delila zu erfahren, dreimal täuscht er sie, zerreißt die frischen Darmsaiten, mit denen er sich binden läßt, wie ein Bund Werg, wenn Feuer es anhaucht (V. 4—9); ebenso verfahrt er mit den neuen Stricken (V. 10 bis 12) und reißt auch das Gewebe, in das sein Haar verflochten war, sammt dem Webepflocke aus (V. 13 und 14). Delila aber hört nicht auf zu drängen, bis daß ungeduldig ward seine Seele zum Sterben und er ihr das Geheimniß seiner Kraft verrieth (V. 17). Delila schläfert Samson auf ihrem Schooße ein, scheert sein Haupt kahl und ruft die Philister herbei; Samson erwacht und erfährt, daß mit der Nasirweihe auch seine Körperkraft von ihm gewichen ist; er wird gefangen genommen, geblendet und in Gaza zum Mühlsclaven gemacht. Doch sein Haar wuchs wieder und mit seinem Glauben wuchs auch seine Kraft. Bei einem Dagonsfeste soll er in seiner Blindheit die Philister im Tempel des Götzen belustigen; er läßt sich, Ermüdung vorwendend, an die beiden Säulen, die wahrscheinlich in der Mitte des Tempels denselben stützten, führen und nachdem er den Herrn um Beistand zu seiner letzten That angerufen, umfaßte er die beiden Säulen und an ihnen rüttelnd, zerbrach er sie mit den Worten: „So sterbe denn meine Seele mit den Philistern!" und begrub sich und die Zuschauer unter den Trümmern des zusammenstürzenden Tempels. Seine Verwandten sorgten dafür, daß er nicht im Lande der Fremdlinge blieb, sondern unter den Seinigen bei seinem Vater Manue zwischen Saraa und Esthaol begraben wurde (V. 15—31). Alle diese Thaten verrichtete Samson nicht so sehr im Interesse seiner gedrückten Landsleute, als in seinem eigenen, und wiewohl von ihm ausgesagt wird (15, 20. und 16, 31), er habe Israel durch 20 Jahre gerichtet, so erscheint er dennoch nie an der Spitze des ganzen Volkes oder einzelner Stämme; dessenungeachtet heißt es aber wiederholt, daß der Geist Gottes ihn getrieben, sie

zu richten (14, 6. 19. 16, 28). Er sollte vielmehr als Repräsentant von ganz Israel den Philistern zeigen, daß Israel ihnen überlegen sein könne und auch werde, sobald es Gottes Wille geworden; daher es auch von seiner Bestimmung heißt: er sollte den Anfang der Befreiung machen, die gänzliche Befreiung nur vorbereiten. Die Israeliten aber sollte er durch seine Erscheinung belehren, daß es nur durch und in Jehova stark sei, aber fällt, sobald das Oel der Einweihung von seinem Haupte geschwunden, wenn das königl. Priestervolk vor Baal und Astarte und andern canaanitischen Götzen seine Kniee beugt; vgl. die schöne Durchführung dieser Parallele bei Kalkar, bibl. Gesch. I. S. 163. Die Zeit, wie lange Samson Israel richtete, findet sich in dem Abschnitt zweimal angegeben 15, 20. und 16, 31. nämlich 20 Jahre, wenn sie nicht etwa, wie Bertheau vermuthet (a. a. O. Einleitung S. 16 f., zusammengenommen werden sollen. Noch schwieriger aber ist anzugeben, wann er gerichtet hat. So wie die Chronologie des Buches Richter überhaupt dunkel ist, so die der einzelnen Richter umsomehr. Mögen wir Samson als unmittelbaren Vorgänger von Heli und Samuel (Bertheau, a. a. O. Tiele, Chronol. des A. T. S. 39—57. Gehringer, über die bibl. Aera S. 35—53) oder als nach Heli gleichzeitig mit Samuel (Keil, chronolog. Untersuchg. in den dorpat. Beiträgen zu den theol. Wissensch. II. Bd. S. 303 ff. und nach ihm Hengstenberg, Auth. des Pent. II. S. 22 f.) Israel richten lassen, immer fällt er in die letzte Zeit der Richterperiode etwa 1100 v. Chr., in die Zeiten also kurz vor dem trojan. Kriege. Ueber den moralischen Charakter Samsons und über seine Berechtigung, ein Heiliger des A. T. zu sein, wurde aus Veranlassung Hebr. 11, 32. viel geschrieben. So hat sich schon der hl. Bernhard, de praecepto et dispens. cap. 3 Mühe gegeben, ihn zu rechtfertigen; ebenso der hl. Augustin de civ. D. I. cap. 21. 26. und l. II. contra Gaudentium. Ferner Tostat, in Jud. cap. 16. quaest. 54. Less, l. II. de justitia cap. 9. Serrarius, quaest. 31. 32. franc. Victoria de homicid. sub. finem. und Bonfrerius sagt in Jud. cap. 16: „Quaecunque tandem sit hujus viri excusandi ratio in censu profecto Sanctorum certo adscribendus est, quod in numero virorum, quorum fidem et acceptum pro ea praemium apostolus celebrat, cooptetur. Hebr. 11, 32." Soviel ist sicher, Samson war ein ächt theocratischer Held principiell verschieden von den Helden des Heidenthums, er ist des Geistes Gottes theilhaftig, aber freilich nur soweit dessen seine Zeit bedurfte und in diesem Geiste verrichtet er die Großthaten; und eben dieß, daß er bei all seinen Schwächen und Verirrungen das Bewußtsein behielt, daß seine Stärke nicht sein Eigenthum, sondern Jehovas Gabe sei, diese Ueberzeugung ließ ihn das Zeichen der verheißenen Gnade behalten und hat ihm einen Platz erworben unter den Glaubenshelden (Hebr. 11, 32). Aber seine Körperkraft erscheint zugleich vom ächt theocratischen Standpuncte an sein Nasiräergelübde, d. i. an sein innigeres Verhältniß zu Jehova gebunden; sobald er dieses stört, die Innigkeit seines Glaubens also nachläßt, verläßt auch die Kraft ihn. Er repräsentirt Israel nach zwei Seiten hin, vermöge seiner menschlichen sittlichen Schwäche ist er Repräsentant des Israel κατα σαρκα, nach dem göttlichen Einschlag aber repräsentirt er Israel κατα πνευμα, Israel wie es sein und werden soll. Daß er nach dieser zweiten Seite hin auch Vorbild des Israel κατ᾽ ἐξοχην bei Jes. 49, 3. geworden, ähnlich dem Propheten Jonas, wer möchte das bezweifeln; so wie auch dieß innigere Verhältniß des Befreiers vom Philisterjoche zum Befreier von Sündendruck und Sündenelend auch schon seine außerordentliche Geburt aus einer unfruchtbaren Mutter gleich Sara deutlich hinweist. Aber gefehlt ist es, ohne Hervorhebung des eigentlichen Principes der alttestamentlichen Typen, das da ist der Geist Jehovas und die eigenthümliche Stellung in der Heilsöconomie, an bloßen Aeußerlichkeiten kleben zu bleiben oder gar solche künstlich aus dem Texte herauszulesen, wie dieß bei unserm Helden von Calmet geschehen ist ad. cap. 16. Jud. im II. Bd. seines alttestamentl. Comment. Den typischen Charakter Samsons haben übrigens auch die hl. Väter in ihrer Weise

erkannt; so der hl. Aug. in sermone 364. de tempore. der hl. Ambros. ep. 19. 1. cl. nov. ed., der hl. Paulinus ep. 40., der hl. Ephräms orat. in mulieres improbas. Wie ganz vergriffen und kritiklos auf der andern Seite die Zusammenstellung Samsons mit Heracles namentlich dem der Griechen ist, lehrt schon der flüchtige Blick in Winers bibl. Realler. Art. Simson. 2. Aufl. Abgesehen davon, daß Samson auf rein geschichtl. Boden steht, ist ja der Heracles der Aegyptier, Phönicier, Griechen, Perser, Inder und anderer Völker dem Boden der Naturreligion dieser Völker entwachsen, denn er ist ursprünglich nichts anderes als eine Personification der elementaren Lichtkraft, die sich in der Sonne concentrirt, und wurde erst im mythologischen Zeitalter der Griechen zum Heros. vgl. Porphyr. apud Euseb. praep. evang. III. 11. Macrobius Saturnal. I. 20. sagt ganz richtig: „Sed nec Hercules a substantia solis alienus est. Quippe Hercules ea est solis potestas, quae humano generi virtutem ad similitudinem praestat deorum." Und Creuzer bemerkt hiezu: „Es war Verkörperung einer Grundidee des alten Sabäismus. Das Licht aus Gott in's Fleisch geboren, sollte in der Sterblichkeit den Gott abstrahlen." Man sehe überhaupt die trefflichen Bemerkungen über die Heracleen in dessen Symbolik und Mythol. 3. Aufl. I. 90—105. II. 604—659. [Petr.]

Samson, Bernardin, s. Zwingli.

Samstag als Abstinenztag, s. Stationsfasttage.

Samuel, der letzte unter den israelitischen Richtern, gehört zu den hervorragendsten Persönlichkeiten in der jüdischen Geschichte. Sein Vater Elcana war ein Levit (1 Paral. 6, 26—28) zu Rama (Ramathaim) im Stamme Benjamin; seine Mutter Hanna (s. d. A.) empfing ihn nach langer Unfruchtbarkeit in Folge eines inbrünstigen Gebetes und des Gelübdes, ihn als Nasiräer dem Herrn zu weihen, — daher der Name שְׁמוּאֵל, „denn von Gott habe ich ihn erbeten," (1 Sam. 1, 20) von שָׁמַע erhören und אֵל. — Diesem Gelübde gemäß wurde er schon als Kind zu dem Hohenpriester Heli nach Silo gebracht, wo damals die Stiftshütte war, und „diente dort vor dem Angesichte des Herrn und wuchs und war wohlgefällig vor Gott und den Menschen." Schon in seiner Jugend wurde er der ersten göttlichen Offenbarung gewürdigt; Gott verkündete durch ihn dem Heli die Verwerfung seines Hauses. Von nun an offenbarte sich ihm der Herr fortwährend und er wurde in ganz Israel als Prophet anerkannt (1 Sam. 3). Nach dem Tode Heli's verband er mit der prophetischen Würde zugleich die richterliche (nicht auch die hohepriesterliche, s. Calmet dict. bibl. s. v. Samuel). Seine Thätigkeit als Richter war nicht, wie die mehrerer seiner Vorgänger, eine vorwiegend kriegerische, sondern hauptsächlich auf die innere Verwaltung und das Rechtsprechen gerichtet. Er vertilgte den Götzendienst (1 Sam. 7, 3) und zog, nachdem den Angriffen der Philister ein Ziel gesetzt war, alljährlich im Lande umher, um zu Bethel, Galgal und Mizpa und in seinem Wohnorte Rama Recht zu sprechen (l. c. 7, 15). In seinen spätern Jahren nahm er seine zwei Söhne als Gehilfen im Richteramte an; ihre Ungerechtigkeit und Bestechlichkeit veranlaßte das Verlangen des Volks nach einem Könige (l. c. 8). Er erhielt von Gott den Befehl, dem Wunsche des Volks zu willfahren und den Saul zum Könige zu salben (s. die Art. Königthum bei den Hebräern und Saul). Nach der allgemeinen Anerkennung Sauls legte Samuel sein Richteramt feierlich nieder und erhielt von dem versammelten Volke das Zeugniß: „Du hast uns kein Unrecht noch Gewalt angethan, noch von jemands Hand etwas genommen" (l. c. 12). Seine prophetische Thätigkeit dagegen dauerte noch fort (er lebte als Vorsteher der Prophetenschule zu Rama 1 Sam. 19, 20) und er hatte als Prophet im Namen Gottes dem von ihm gesalbten Könige seine Verwerfung anzukündigen (s. d. Art. Saul. „Und Samuel ging gen Rama und sah den Saul nicht mehr bis zum Tage seines Todes und er weinte um Saul, weil es den Herrn reute, daß er ihn zum Könige gesetzt über Israel" 1 Sam. 15, 34) und den David zu seinem Nach-

folger zu salben (1 Sam. 16). Er starb, ehe David den Thron bestieg, wahrscheinlich 2 Jahre vor Saul, von ganz Israel beweint. Als Saul bei der Zauberin von Endor war, wurde Samuel gesandt, ihm seinen nahen Tod zu verkünden (1 Sam. 28; vgl. Sirach 46, 23). — Nach einer jüdischen Tradition, gegen die sich nichts Erhebliches einwenden läßt, ist Samuel der Verfasser des Buchs der Richter (s. d. Art. Richter, das Buch der). Ueber die sogenannten Bücher Samuels s. d. Art. Regum libri. Vgl. auch den Art. Prophetenschulen.

Samum, s. Arabien.

Sämund der Weise, s. Island.

San-Jago di Compostella, s. Compostella.

Sanballat, s. Hebräer, Bd. IV. S. 913 und Nehemias, Bd. VII. S. 501.

Sanchez, Thomas, berühmter spanischer Jesuit, war geboren 1550 zu Cordova und entstammte einem edlen Hause. Von christlichen Eltern zu aller Frömmigkeit erzogen hegte der junge Sanchez bald keinen sehnlichern Wunsch als den, in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Oefters schon wegen eines organischen Fehlers von den Obern abgewiesen, begab sich — so wird erzählt — der fromme Jüngling eines Tages, nachdem er wieder Solches erfahren, in ein der heiligsten Jungfrau gewidmetes Gotteshaus seiner Vaterstadt, warf sich vor dem Bilde der Gottesmutter auf die Knie und bat sie mit kindlichem Vertrauen, durch ihre mächtige Fürbitte ihm Befreiung von seinem Uebel zu erwirken, versichernd, nicht eher werde er von dannen gehen, als bis er durch die Fürbitte der Seligsten Erhörung gefunden. Um was er vertrauensvoll gebeten, erhielt er auch alsbald und es blieb, wie zur Erinnerung an die empfangene Wohlthat ihm nur mehr ein sehr geringes Hinderniß im Gebrauch seiner Zunge zurück. So seines Wunsches theilhaftig geworden und — 16 Jahre alt — in die Gesellschaft aufgenommen, durchlief Sanchez alsbald freudigen Muthes und mit starken Schritten die Bahn christlicher Vollkommenheit. Wie überall so verfuhr er auch in diesem seinem hl. Streben nach Plan und Ordnung, mit jener eisernen Festigkeit und strengen Consequenz, welche auch das wissenschaftliche Thun des Mannes charakterisirt. Nichts konnte ihn abhalten, die Ordensregel in ihrer ganzen Strenge und mit aller Vollkommenheit zu beobachten, nichts, seinen einmal gefaßten Vorsatz zu brechen. — Wer immer auch mit ihm sich unterhalten mochte, wenn die Stunde schlug, die zu irgend einem Geschäfte oder zum Gebete rief, brach er freundlich zwar, aber schnell ab, der Regel zu genügen. Täglich schrieb er sich, wie man nach seinem Tode fand, des Morgens Plan und Aufgabe des ganzen Tags, welche Tugenden er üben, welche Opfer er sich auferlegen wolle und darüber stellte er mit sich von Zeit zu Zeit die strengste Prüfung an. Es ist fast über menschliche Kräfte, was er an Entbehrung und Arbeit sich auferlegte, und wie streng er diesen seinen einmal gefaßten Vorsätzen nachkam. Täglich studirte er — ganz nüchtern — auf's Angestrengteste 10, ja noch mehr Stunden und nahm erst gegen die Nacht hin Speise zu sich, und nur so wenig, daß es kaum zur Erhaltung des Lebens hinreichte. Niemals erlaubte er sich's, irgend ein Gewürz zu seinem Mahle zu nehmen, oder von seinen frühern Lieblingsspeisen zu genießen, an einer Blume zu riechen oder einen neuangekommenen Ordensbruder nach Neuigkeiten zu fragen. Viermal in der Woche, und die ganze Advent- und Fastenzeit hindurch begnügte er sich mit Brod und Gemüse, an den Tagen vor den Festen des Herrn und der heiligsten Jungfrau fastete er mit Wasser und Brod. Dabei war er die Bescheidenheit selbst, nahm gern, wenn dieß unbemerkt geschehen konnte, den letzten Platz unter den Seinigen ein und freute sich, wenn er irgendwo vernachlässigt oder übergangen wurde. Vor allen andern Vorzügen bemerkten die Ordensbrüder seine Taubeneinfalt, seine große Liebe zur Armuth, seine stets unbefleckte Reinigkeit, eine Tugend, die selbst nur wenige seiner spätern Gegner und auch diese nur mit leicht-

fertigen Vermuthungen anzugreifen wagten. Je mehr indeß Sanchez die Gaben der Natur und Gnade an sich verbarg, um so mehr wurden sie von Andern anerkannt. Nicht bloß die Seinen, auch das Volk verehrte ihn hoch wegen der Heiligkeit seines Wandels. Er war das Orakel der Theologen und Rechtsgelehrten seines Landes, selbst Bischöfe und Fürsten fremder Länder erholten sich Raths bei ihm. Endlich durch Arbeit und Abtödtung erschöpft unterlag Sanchez in wenigen Tagen einer Krankheit, die ihn ergriffen, zu Granada im 60ten Jahre seines Lebens. Kaum hatte sich die Kunde von seinem Tod in der Stadt verbreitet, so strömte Alles zur Leiche des gemeinsamen Vaters. Denn so nannte ihn das Volk. Es kam der Erzbischof der Stadt, der königliche Rath, die Geistlichkeit aller Orden, der Adel und eine große Menge Volks, das sich herzudrängte, den Leichnam des frommen Priesters zu küssen, mit Rosenkränzen zu berühren, mit Blumen zu bestreuen u. dgl. So eine hohe Meinung von seiner Tugend hatte er zurückgelassen. — Seinen Ruf als Theolog und Canonist begründete Sanchez durch sein berühmt gewordenes Werk: Disputationum de sancto Matrimonii sacramento tomi III. zuerst 1592 in Genua gedruckt, später oftmals an verschiedenen Orten (die gesuchteste Ausgabe Antverpiae bei Martin Nutius 1617 mit Nachrichten von seinem Leben) aufgelegt und auch in Compendien gebracht. Es ist dieses das bedeutendste Werk über die Ehe, das wir besitzen, das bedeutendste, durch seine Ausführlichkeit, durch die Gründlichkeit und Klarheit, mit welcher es alle einschlagenden Fragen behandelt. Dieses anerkannte auch Clemens VIII., früher selbst Lehrer des canonischen Rechts, der sich das Buch hatte vorlegen lassen, um über einige bei der Curie verhandelten Fälle sich zu instruiren. Er äußerte noch niemals mit solcher Befriedigung ein Werk über einen Gegenstand der Moral gelesen zu haben wie dieses. So ausführlich und gründlich wie dieses sei über die betreffende Materie bisher kein Buch in der Kirche ausgearbeitet worden. Auch bei Rechtsgelehrten und besonders bei den geistlichen Gerichtshöfen kam das Werk in hohes Ansehen und erlangte einen gewissen Grad von Auctorität. Aber bald mußte es, besonders von Seite der Jansenisten und Protestanten harte Anfechtung erfahren. Unter den Jansenisten (s. d. A.) war es der Abt von St. Cyran, Arnauld, der zuerst und aufs Heftigste dieses Buch als ein anstößiges und gefährliches angriff (in seiner unter dem Namen Petrus Aurelius herausgegebenen Schrift Vindiciae censurae facultatis Paris. vgl. Bayle dictionnaire hist. critique s. v. Sanchez). Man warf dem Verfasser vor, er habe in seinem Werke, besonders im IX. Buche, welches de debito conjugali handelt, alle erdenklichen Obscönitäten gesammelt und in völliger Nacktheit hingestellt. Man lese bei ihm von unnatürlichen Lastern, welche kaum so in der Wirklichkeit vorkämen. Wie beleidigend sei solches für keusche Ohren! Welch große Gefahr, wenn das in's Publicum käme! Man scheute sich nicht, selbst auf das Andenken des Sanchez einen Schatten zu werfen. Ein Mann, der so lange mit Schmutz umgegangen, könne nicht ganz unbefleckt davon geblieben sein. Auf diesen letzteren Vorwurf wurde es den Vertheidigern des Sanchez, seinen Ordensbrüdern, am leichtesten zu antworten. Warum sollte es einem Manne, der zu den Füßen des Kreuzes sein Werk geschrieben und seine Arbeiten immer mit Andachtsübungen durchwirkt, der das strengste Bußleben geführt hatte, warum sollte es einem Solchen nicht möglich gewesen sein, sich auch in der Beschäftigung mit diesem Schmutze unbefleckt zu erhalten! Wer wollte die Kraft unterschätzen, welche eine reine Intention demjenigen mittheilt, der sich zum Heil seiner Brüder einer auch gefährlichen Arbeit unterzieht! Von Niemanden kann die Frömmigkeit des Verfassers geläugnet werden; eine ganze Stadt, und nicht bloß das Volk, sondern auch die Geistlichkeit, deren Vieler er Beichtvater war, zeugt durch ihre Verehrung gegen ihn für die Reinheit seines Lebens. Man hat außer bloßen willkürlichen Vermuthungen nichts dagegen vorzubringen. So weit aber der Vorwurf gegen das Werk ging, antworteten die Jesuiten, auch die hl. Väter hätten und nicht bloß in gelehrten Werken, sondern sogar in Reden an das Volk Obscönitäten

der Zeitgenossen oder der Irrlehrer offen erzählt, um sie zu rügen. So der hl. Chrysostomus (homil. 37 in I. ad Corinth., homil. 5 in I. Thessalon. und Epiphanius (haeres. 26) und Cyrillus von Jerusalem (Cateches. 6 sub fin.). Und in der That bleibt besonders, was Epiphanius über die Laster der Gnostiker erzählt, kaum hinter dem zurück, was Sanchez von unnatürlichen Lastern anführt, in der Absicht, die Schwere der Schuld für denjenigen zu bestimmen, der sich solchen hingibt. Zwar macht Bayle geltend, ein Andres sei dem Historiker erlaubt, der juridisch constatirte oder sonst bekannte Thatsachen anführe, ein Andres dem Beichtvater, der solche Dinge nur durch die Ohrenbeicht erfahre. Und Petrus Aurelius will sogar, man soll nicht einmal zum Unterrichte der Beichtväter dergleichen Werke schreiben, in welchen alle die verschiedenen Arten unnatürlicher Laster und Verunehrungen des Ehebettes angeführt und behandelt würden. Es sei besser und zur Vermeidung des Scandals nothwendig, den Unterricht hierüber mündlich fortzupflanzen, vorkommendenfalls könne man sich ja bei dem lebendigen Munde der Doctoren Raths erholen. Eine solche Abhandlung aber, wie die des Sanchez, die so eingänglich über diese Fragen handle, sei bisher in der Kirche nicht erschienen. Offenbar ist eine solche Forderung, wie sie Petrus Aurelius stellt, ganz unausführbar. Denn nicht überall und in jedem einzelnen Falle kann man sich aus dem lebendigen Munde der Doctoren Raths erholen. So gut als in Sachen der leiblichen Medicin, auch wo sie in unreine Dinge eingeht, so sehr ist auch in Sachen der geistlichen Heilkunst ausführliche und schriftliche Instruction nothwendig selbst für Fälle, die nur selten vorkommen. Sanchez konnte seinen Gegnern hier mit Cyrillus antworten: „die Kirche sagt und offenbart dir dieses, sie berührt jenen Schmutz, damit du nicht befleckt, sie zeigt dir die Wunden, damit du nicht verwundet werdest“ (Cateches. 6. sub fin.). Und Sanchez hatte ja das nur zum Wohl der Beichtkinder niedergeschrieben, aber nicht als Lectüre für sie, sondern als Instruction für diejenigen, welche die Wunden zu heilen haben, für die Beichtväter. Einem unberufenen Publicum war und ist ja das Werk immer unzugänglich, wegen der Sprache und scholastischen Form, in der es geschrieben ist. Wer aber darauf ausgeht, Schmutz zu suchen, der wird ihn gewiß an andern Orten suchen und finden als hier. Auch ist zu bedenken, daß in manchen Fällen, wo es sich, wie z. B. de impotentia, geradezu um Gültigkeit der Ehe handelt, eingängliche Untersuchungen ganz unerläßlich waren, wenn das Werk für Beisitzer geistlicher Gerichte brauchbar sein sollte. Dennoch muß man wünschen, es möchten manche Fragen ganz übergangen, in der Beantwortung anderer mit mehr Zurückhaltung und Einschränkung gesprochen worden sein. Sanchez selbst aber, wenn er hie und da zu weit gegangen in Besprechung der berührten Gegenstände, verdient keinen Vorwurf. Ueber seine gute Absicht ist kein Zweifel, auch hat er — was man gewöhnlich nicht bedenkt — kaum eine Frage in sein Werk aufgenommen, die nicht vorher schon von Andern aufgeworfen worden. Selbst in den Stellen, die am meisten angefochten wurden, citirt er seine Gewährsmänner und darunter solche, auf welche ein Verdacht wegen unreiner Motive gar nicht fallen kann, z. B. den Alexander von Hales, den hl. Thomas, Gerson, Cajetan, Soto u. A. Es war aber Sitte der scholastischen Schriftsteller und konnte dieser Sitte zu Folge in einem so umfangreichen Werke nicht leicht vermieden werden, alle von früheren Authoren in der betreffenden Materie aufgeworfenen Fragen wieder aufzunehmen und selbstständig zu behandeln. Sanchez durfte aber überdieß — und das mit Recht — auf das alte Testament sich berufen (Leviticus u. A.), wo dergleichen Dinge, wie er sie im IX. Buche seines Werks und sonst besprochen, ebenfalls vorkommen und besprochen werden. — Außer seinem Werk de matrimonio hat Sanchez noch geschrieben Consilia seu opuscula moralia. Voll. II. Lugduni 1634 u. 1635 und einen Commentar zum Decalog: Operis moralis in praecepta Decalogi. Voll. II. Matriti 1613, Lugduni 1623, vgl. Antonii, Biblioth. hispana t. II. s. v. Alegambe, Biblioth. scriptor. Soc. Jesu. s. v. Crombecii, de studio perfect. l. II. c. XXXII.

Raynaudi, Theophil. critica sacra in s. Opp. t. XI. f. 230. Maynard, Les provinciales de Pascal et leur refutation. Paris 1851. t. II. p. 467. [Kerker.]

Sanction, pragmatische, s. Pragmatische Sanction.

Sanctissimum, s. Hochwürdigstes Gut.

Sanctus, s. Messe.

Sanctus, s. Pothinus.

Sanhedrin, s. Synedrium.

Sanherib, s. Sennacherib.

Santes (auch Sanctes oder Xantes) **Pagninus**, einer der gelehrtesten Kenner der hebräischen Sprache und der rabbinischen Literatur in seiner Zeit, wurde geboren um 1470 zu Lucca; 16 Jahre alt trat er in den Orden der Dominicaner im Kloster Fiesoli, wo unter Anderen Savonarola (s. d. A.) sein Lehrer war. Durch Fleiß und hervorragende Gelehrsamkeit zog er schon hier die Aufmerksamkeit des Cardinals von Medicis auf sich; nachdem dieser als Leo X. den päpstlichen Stuhl bestiegen hatte, berief er Pagnino nach Rom an die von ihm neu errichtete Schule für orientalische Sprachen. Nach Leo's Tod (1521) verließ Pagnino Rom und begleitete den Cardinallegaten nach Avignon, er blieb nur drei Jahre da und ließ sich hierauf ständig in Lyon nieder. Um diese Stadt machte er sich in mehrfacher Weise öffentlich verdient, so z. B. durch Gründung eines Hospitals für Pestkranke; namentlich hatte sein kirchlicher Eifer und seine glänzende Beredtsamkeit auch das Eindringen der Reformation in Lyon verhütet; die Stadt zeigte sich dankbar durch Verleihung des (damals mit vielen Privilegien verbundenen) Bürgerrechtes; Pagnino starb den 24. August 1541 und wurde in der Kirche seines Ordens in Lyon begraben. — Als Schriftsteller hat er sich eine bleibende Stelle in der Geschichte der hebräischen Sprachkunde sowie der neueren Bibelübersetzung und Exegese errungen. Die dahin gehörenden Werke sind: 1) Veteris et Novi Testamenti nova translatio; es ist dieß die erste Uebersetzung der ganzen hl. Schrift aus dem Urtext seit Hieronymus, Pagnino arbeitete 30 Jahre daran, sein Hauptbestreben war, den Originaltext in jeder Beziehung möglichst treu wieder zu geben; im Ganzen hat er dieses Ziel auch erreicht und seine Arbeit wird dießfalls stets ihr Verdienst behaupten, gründliche und strenge Kenner wie z. B. Burtorf zollen ihren ganzen Beifall; mit der rabbinischen Schultradition vertraut, hatte er bei der Uebertragung dieselbe fleißig berücksichtigt, in der Art „ut ejus editionem peritissimi Hebraeorum Rabbini omnibus, quae nunc extant translationibus, praeferant, multis eam laudibus attollentes," wie sein Ordensbruder Sixtus von Siena berichtet (cfr. bibliotheca sancta, lib. IV. s. v.). Es sind aber bei allen Vorzügen auch die Mängel nicht zu verkennen, sein Bestreben: treu zu übersetzen, verleitete ihn vielfach zu ängstlicher, ja sclavischer Genauigkeit; geht es noch an, wenn er um die hebr. Verbalformen (Conjugationen) genau auszudrücken z. B. so übersetzt: Gen. 1, 20: repere faciant aquae reptile animae viventis. 2, 21: et cadere facit Deus soporem super Adam. oder 2, 23: et vocabitur Virissa, quia ex viro sumta est; so wird er an andern Stellen geradezu dunkel und unlateinisch, z. B. Gen. 6, 3: non erit ut in vagina spiritus meus in homine in saeculum, eo quod sit etiam caro. 18, 4: numquid abscondetur a Domino quicquam. Ps. 16, 10: nec permittes misericordem tuum, ut videat corruptionem. Die biblischen Namen gibt er nach hebräischer Aussprache, z. B. Chavvah (Eva), Jahacob, Jeudah etc., im N. T. z. B. Jesuah, qui dicitur Massiach, Zechariah, al. Es fehlte daher jeder Zeit nicht an strengen Kritikern dieser Uebersetzung, beachtenswerth ist namentlich das, freilich oft zu harte Urtheil Richard Simons, dieser sagt unter Anderm: Pagnino a trop négligé les anciens interprètes de l'Ecriture, pour s'attacher aux sentiments des rabbins. .... Bien loin d'exprimer son original dans la même pureté qu'il est écrit, il le défigure et le dépouille de tous ses ornements. Ueber das Verhältniß zur Vulgata: Bien loin qu'on doive réformer la Vulgate sur la

version de Pagnino, il serait beaucoup mieux de reformer la version de Pagnino sur la Vulgate — (Cfr. hist. crit. du V. T. l. II. c. 20. hist. crit. des versions du N. T. c. 23). Schon unter den nächsten Zeitgenossen fand die Arbeit Gegner, welche sogar die Veröffentlichung derselben zu verhindern suchten, allein Papst Leo ertheilte die Zustimmung und ordnete auf eigene Kosten den Druck des Werkes an, leider starb der hohe Gönner während dessen, und die Ausführung wurde erst später möglich, indem zwei Verwandte des Verfassers die Mittel zuschossen; die erste Ausgabe erschien, Clemens VII. dedicirt, Lyon 1528, in 4. In der Folge wurde sie oft wieder gedruckt, so von Rob. Stephanus, 1557, von Arias Montanus besorgt in der Antwerpner Polyglotte und daraus auch einzeln. Auch der Calvinist Michael Servet gab sie heraus unter dem Namen Mich. Villanovanus: Biblia sacra ex Sanctis Pagnini tralatione, sed ad hebraicae linguae amussim novissime ita recognita et scholiis illustrata, ut plane nova videri possit. Lugd. 1542. Die beigegebenen Anmerkungen, namentlich jene zu den messianischen Stellen erweckten dem Verfasser vielfache Opposition bei seinen Glaubensgenossen. — 2) Das zweite Hauptwerk des Pagnino ist: Thesaurus linguae sanctae, s. Lexicon Hebraicum, in quo Judaeos, speciatimque Kimchium in libro radicum secutus est, etc. Lugd. 1529; ein wahrer Schatz für seine Zeit, ausgerüstet mit dem Besten der rabbin. Sprachforschung, die verschiedenen Bedeutungen und Formen der hebr. Wörter sind auf's genaueste untersucht, die bibl. Stellen sorgfältig nach Capp. und Versen citirt u. s. w. Dieses Werk wurde sehr häufig wieder edirt und in verschiedener Gestalt; so von Rob. Stephanus: Thesaurus l. s. etc. contractior et emendatior, Par. 1548; pars prima; dieser wurde aus dem Nachlaß des S. Pagnino angefügt eine pars secunda, quae exhibet phrases hebr. V. T. ex commentariis Hebraeorum aliisque doctiss. virorum scriptis. ibid. 1558; Joh. Mercerus, A. Cevallerius und Bonav. Corn. Bertram besorgten gleichfalls verbesserte Ausgaben, Lyon 1575 und Genf 1614; eine epitome thesauri Pagnini erschien in Antwerpen 1616 und noch öfters. 3) Isagoges seu introductionis ad sacras literas liber unicus, zuerst Lyon 1528; eine hermeneutische Schrift, worin namentlich das Tropische des biblischen Styles ausführlich erörtert und durch Beispiele erläutert ist. Hieher gehört auch: Isagoge ad mysticos sacr. script. sensus, in 18 Büchern. 4) Hebraicarum institutionum lib. IV. ex R. David Kimchi priore parte fere transscripti, Lugd. 1526; ein Auszug davon Paris 1546. 5) Grammatica Rabbi David (Kimchi), quae Michlol nuncapatur, in latinum translata eloquium. 6) Catena argentea in Pentateuchum, Lugd. 1536, 6 voll. fol. ebenso catena argent. in Psalterium. 7) Isagoge graeca, Avign. 1525. Außer diesen Hauptschriften hinterließ er noch viele andere. Vgl. Touron, histoire des hommes illustres de l'ordre de St. Dominique, tom. IV. Biographie universelle, tom. 32. pag. 372 sqq. [König.]

Sapientiae liber, s. Weisheit, Buch der.

Sapor II. Christenverfolger, s. Persien.

Sara (שָׂרָה; LXX. Σάρα u. Σάῤῥα; Vulg. Sara), 1) Halbschwester (Genes. 20, 12) und Gattin Abrahams. Ihr anfänglicher Name war שָׂרַי (Vulg. Sarai), wurde aber später bei Verheißung eines Sohnes und einer zahlreichen Nachkommenschaft durch denselben in שָׂרָה (Fürstin) umgeändert (Genes. 17, 15). Sie begleitete den Abraham von Ur in Chaldäa nach Harran und von da nach Canaan (Genes. 11, 31. 12, 5), und hier wiederum auf seinen verschiedenen Wanderungen, namentlich nach Aegypten und in's philistäische Gebiet. In Aegypten wurde sie von Pharao (Genes. 12, 10—20), und in Gerar vom philistäischen König Abimelech (Genes. 20, 1—14) dem Abraham, der sie für seine Schwester ausgab, weggenommen, aber in Folge göttlicher Dazwischenkunft bald wieder zurückgegeben. Sie blieb bis in ihr Greisenalter unfruchtbar und ersuchte deßhalb den Abraham, ihre Magd

Hagar zur Nebenfrau zu nehmen, welche sofort den Ismael gebar (s. **Abraham**). Erst in ihrem 90ten Jahre (Genes. 17, 17) erhielt Sara die Verheißung, daß sie einen Sohn gebären werde, und als die Verheißung nach einem Jahre in Erfüllung ging (Genes. 17, 21. 21, 1—3), gab Abraham, dem erhaltenen göttlichen Auftrage gemäß (Genes. 17, 19), seinem Sohne den Namen Isaac und dieser wurde sofort der Träger der theocratischen Verheißungen (s. **Isaac**), weßhalb auch Sara selbst als Stammmutter des theocratischen Volkes erscheint (Jes. 51, 2). Nach Isaacs Geburt lebte Sara noch geraume Zeit und starb erst in einem Alter von 127 Jahren zu Hebron und wurde von Abraham in der Höhle Makphela, die er dem Ephron abgekauft hatte, begraben (Genes. 23). Rabbinische Fabeln über Sara werden berührt in J. H. Othonis Lexicon rabbinico-philologicum s. v. 2) Einzige Tochter Raguels, eines jüdischen Exulanten zu Ecbatana in Medien, die sieben Männer nach einander je in der Brautnacht durch den bösen Geist Asmodäus verlor (Tob. 3, 7 ff.), nachher aber mit dem jüngeren Tobias sich verehelichte, welcher vom Erzengel Raphael belehrt (Tob. 6, 4 ff.), den Dämon durch Gebet und Räucherung vertrieb (Tob. 8, 2 ff.).

Sarabaiten, s. **Rhemoboten**.

Saracenen, (**Verbreitung des Christenthums unter ihnen**), s. **Arabien**, Bd. I. S. 388 und **Homeriten**.

Saragossa, (Çaragoça) lat. Caesarea Augusta oder Caesaraugusta, erzbischöfliche Stadt in Spanien, am Ebro gelegen. Die Saragossaner und mit ihnen die Spanier überhaupt führen die Gründung der christlichen Gemeinde dieser Stadt auf den hl. Apostel Jacobus zurück. Dieser habe, auf seiner Missionsreise durch Spanien begriffen, in Saragossa gepredigt und eine kleine Gemeinde um sich versammelt. Da sei ihm einmal des Nachts, da er eben mit den Seinen sich zur Ruhe begeben, die hl. Jungfrau, die damals annoch zu Jerusalem lebte, erschienen und habe ihn aufgefordert, an diesem Orte, ihr zu Ehren eine Capelle zu erbauen, in welcher der Herr fortan den Gläubigen sich gnädig erzeigen wolle. Niemals, bis zum Ende der Welt nicht, werde die Säule, auf der sie stehe, von ihrem Platze gerückt werden und der christliche Glaube nie aus dieser Stadt entschwinden. Dem Befehle gemäß, den die hl. Jungfrau ihm gegeben, erbaute der hl. Jacobus mit den Seinen alsbald eine Capelle über der Säule (pilar), die wunderbar an diesen Ort war gerückt worden. Dieß die Legende über den Ursprung der hl. Capelle zu S. Maria del Pilar (Nuestra Sennora del Pilar), des weltberühmten Wallfahrtsortes, nach St. Jago di Compostella und Montserrat das dritte im Rang unter den spanischen Nationalheiligthümern. Ueber den Werth dieser jedenfalls alten Tradition sind ihrer Zeit die Verhandlungen unter den Kirchenhistorikern nicht minder lebhaft gewesen, wie über die Missionsthätigkeit des hl. Jacobus in Spanien. Das Nähere s. **Florez**, España sagrada tom. XXX. p. 64. Acta Sanctor. Jul. XXV. ed. Bolland. Es genüge zu bemerken, daß erst nach mehrfachem Andringen im J. 1723 dem Erzbisthum Saragossa von der hl. Congregation der Gebräuche die Erlaubniß ertheilt wurde, in den Lectionen der zweiten Nocturn dieser pia et antiqua tradilio zu gedenken, ein Ereigniß, das in ganz Aragon mit dem ungeheuersten Jubel gefeiert wurde. Sehen wir uns nach historischen Zeugnissen um über das Alterthum der Kirche von Saragossa, so finden wir solche zuerst bei Cyprian, dann in den Martyreracten des hl. Vincentius und bei Aurelius Prudentius. Der hl. Cyprian erwähnt nämlich in einem Antwortschreiben neben mehren spanischen Bischöfen, denen er auf eine an ihn gerichtete Anfrage Antwort gibt, eines gewissen Felix de Cäsaraugusta, den er fidei cultor atque defensor veritatis nennt (ep. 68 ed. Pamel.). Viele führen deßhalb diesen Felix als den ersten uns bekannten Bischof von Saragossa auf, während Andere einen solchen schon in der apostolischen Zeit kennen wollen, indem sie annehmen, der hl. Athanasius, Schüler des hl. Jacobus, habe seinen Stuhl zu Saragossa aufgerichtet. Diese Annahme aber entbehrt, wie der Fortsetzer des Florez

zugibt, allen Grundes und auch jene mehr begründete, welche mit dem hl. Felix
Reihe der Bischöfe von Saragossa beginnt, ist nicht ganz sicher, da Cyprian von
: bischöflichen Würde dieses Mannes nichts erwähnt. In der diocletianischen
olgung begegnet uns der erste Bischof (um 290—315), der den Titel von
agossa trägt, Valerianus, der Bischof des durch die ganze christliche Welt hoch-
erten Martyrers Vincentius, seines Archidiacons, dem er, weil durch seine
ere Zunge gehindert, die Verkündigung des göttlichen Wortes übertragen
inart, acta Martyr. sincera ad a. 304. Acta Sanctor ed. Bolland. Januar.
I.). Aurelius Prudentius (s. d. A.) rühmt deßhalb die Kirche von Saragossa,
Clerus und das bischöfliche Haus, aus welcher ein so großer Blutzeuge hervor-
ngen (Peristephan. hym. 5: inde, Vincenti, tua palma nata est: Clerus hic
im peperit triumphum: hic Sacerdotum domus infulata Valeriorum). Ueber-
t muß nach dem Zeugnisse dieses christlichen Dichters die Kirche von Saragossa
r denen gewesen sein, welche die meisten Martyrer zum Himmel gesendet. Er
t sie (in seinem Hymnus de martyribus Caesaraugustanis) ein Haus der Engel,
keine Erschütterung zu befürchten habe, weil es so herrliche Opfer für Christus
inem Innern berge, kaum die Weltstadt Rom übertreffe sie durch den Reichthum
: hl. Schätze. Kein Sturm habe sich in den Zeiten der Verfolgung erhoben,
nicht auch in dieser Stadt seine Opfer gefordert (Martyrum semper numenus sub
i grandine crevit. Peristeph. Hymn. IV.). Baronius nennt sie deßhalb Metro-
Martyrum. Aus all diesen Zeugnissen geht hervor, daß die Kirche von Sara-
jedenfalls in die älteste Zeit des Christenthums hinaufreicht und daß sie sich
unter der Herrschaft der römischen Kaiser in einem sehr blühenden Zustand
iden hat. Daß Cäsaraugusta eine alte Römercolonie war, macht ohnedieß schon
Gründung einer christlichen Gemeinde in frühester Zeit wahrscheinlich. In der
folgenden Zeit bis zur Maurenherrschaft wurde die Reihenfolge der Bischöfe in
agossa nicht mehr unterbrochen. Es wurden auch mehrere Synoden in der Stadt
ert, die erste im J. 380 gegen die priscillianische Häresie, die zweite im J. 592
r König Reccaret, um die verschiedenen Anstände zu heben, die sich nach Wieder-
inigung der Arianer mit der Kirche ergeben hatten (s. Gothen), die dritte im
691, die sich mit verschiedenen Puncten der Disciplin befaßte. Im J. 714
Saragossa an die Mauren (s. d. A.) über und es begann eine Zeit schwerer
fung für die Kirche daselbst. Doch hörte der christliche Gottesdienst in der Stadt
ials auf, im Gegentheil genossen die unterworfenen Christen hier eines erträg-
ren Looses, als selbst die Christen der übrigen Städte, denen die Mauren die
übung ihrer Religion niemals zu untersagen wagten. Der Grund solcher dem
m widersprechenden Toleranz lag hauptsächlich darin, daß die neuen Eroberer,
zu wenig zahlreich, um selbst das Land zu bevölkern, der alten Einwohner zum
auen des Feldes nothwendig bedurften. So behielten denn auch die christlichen
vohner von Saragossa mehrere Kirchen und darunter das hoch verehrte Heilig-
t S. Maria del Pilar, ihren trostreichen Zufluchtsort während der Zeit der
angenschaft, wohin jetzt auch der bischöfliche Sitz übertragen wurde. Denn auch
r Wohlthat genossen sie noch. Die Existenz von Bischöfen auch in andern unter
rischer Herrschaft stehenden Städten (s. Schäfer, Gesch. v. Spanien II. 116)
e Documente, die im neunten Jahrhundert von einem bischöflichen Stuhl in
agossa wissen, machen es glaubwürdig, daß die Reihenfolge der Bischöfe bis
J. 849 nicht unterbrochen wurde. Noch in diesem Jahre saß auf dem Stuhle
Saragossa und residirte nach dem Zeugniß des hl. Eulogius in der Stadt selbst
ior, ein Mann, von tugendhaftem, exemplarischen Wandel. Die hierauf fol-
e Barbarei hat uns weitere Kunde von Bischöfen in der Stadt abgeschnitten.
J. 890 begegnen wir einem Bischof, Elera mit Namen, der auf der Synode
Oviedo unter den von ihrem Sitze vertriebenen Bischöfen genannt wird, und von
m in dieser letztgenannten Stadt sich aufhielt. Unter König Ramiro II. konnte

der von ihm erwählte Bischof Paternus, der Reformator des spanischen Klosterlebens nach der Regel von Clugny (s. d. A.), wieder ruhig in Saragossa residiren (a. 1040), denn die Macht der Mauren war damals bereits gebrochen und der Fürst von Saragossa dem christlichen König tributpflichtig. Bald kam die völlige Befreiung vom Joch der Moslemen. Im J. 1118 eroberte Alfonso der Schlachtenlieferer die Stadt, der Halbmond fiel, die Hauptmoschee wurde zur Kirche St. Salvador geweiht und der bischöfliche Stuhl wieder aufgerichtet (Stolberg, Gesch. der Religion Jesu Christi fortges. von Brischar. Bd. XLVII. S. 19). Don Pedro Librana war schon vorher vom Könige zum Bischof der Stadt ernannt und nach Frankreich zu Papst Gelasius gesandt worden, um daselbst seine Wahl bestätigen zu lassen. Gelasius bestätigte ihn und ertheilte denen, welche Almosen spenden würden zur Wiederherstellung der Kirche S. Maria del Pilar Ablaß (Ferreras, Allgem. Historie von Spanien. Teutsch von Baumgarten. Halle 1755. Bd. III. §. 505. 506). Petrus errichtete alsbald bei seiner Cathedrale ein Capitel zuerst aus Säcular- nachher aus Regular-Priestern zusammengesetzt. Von nun an konnte die Kirche von Saragossa unter christlichen Königen ungehindert ihre segensreiche Thätigkeit entfalten. Im J. 1318 wurde auf Verlangen des Königs Jaime von Aragon das Bisthum zum Erzbisthum erhoben und demselben die Bisthümer Pampelona, Tarragona, Calahorra, Huesca, Balbastro und Albarracin als Suffraganate unterworfen (Ferreras IV. §. 166). Auf Betreiben Philipps II. wurde im J. 1593 die Verfassung des Cathedralcapitels dahin abgeändert, daß die reguläre Lebensweise aufhörte und die Canoniker Weltgeistliche wurden. Bei dieser Gelegenheit erhielt auch der König von dem Papste (Clemens VIII.) das Ernennungsrecht auf die vornehmsten Dignitäten und Canonicate des Capitels, das noch im vorigen Jahrhundert (und wahrscheinlich bis zur Säcularisation) aus 12 Dignitären, 24 Canonikern, 24 Präbendaten und mehren Kaplänen bestand. Außerdem bestand in der bischöflichen Stadt noch das Collegiatcapitel von S. Maria del Pilar, der am Ufer des Ebro gelegenen, früher außerordentlich reichen Wallfahrtskirche. Die Diöcese umfaßte 347 Pfarreien, 3 Collegiatcapitel und 55 Klöster. Vgl. Colmenar, Annales d'Espagne et de Portugal. II. p. 159. und die oben angef. Werke. [Kerker.]

Sardes (Σαρδεις), die alte Hauptstadt von Lydien und früher Residenz der lydischen Könige, am Flusse Pactolus, unter den Römern eine wenig bedeutende Stadt. Es wurde unter Tiberius durch ein Erdbeben zerstört, aber bald wieder aufgebaut (Plin. 5, 30; Tac. Ann. 2, 47). Nach Jos. Ant. 14, 20. 24. wohnten auch Juden dort. Jetzt steht ein elendes Dorf, Sart, an der Stelle; ausgedehnte Ruinen erinnern noch an die frühere Größe. An den Bischof von Sardes ist das strenge Sendschreiben (Apoc. 3, 1—7) gerichtet; sonst wird die Stadt in der Bibel nicht erwähnt.

Sardica, Synode daselbst. Die beiden Kaiser Constantius im Orient und Constans im Occident beriefen aus Veranlassung der arianischen Streitigkeiten um die Mitte des vierten Jahrhunderts die Bischöfe ihrer Reiche zu einer großen Synode nach Sardica in Illyrien, jetzt Sophia (bulgarisch Triaditza) genannt, das an der Grenze beider Reiche und darum für eine große Synode ganz passend lag. I. Ueber das Jahr, wann diese Versammlung zu Stande kam, herrscht Zwiespalt unter den Gelehrten. Die beiden alten Kirchenhistoriker Socrates (II. 20) und Sozomenus (III. 12) geben ganz ausdrücklich das J. 347 n. Chr. an, aber im vorigen Jahrhundert suchte Mansi (s. d. A.) auf den Grund eines von Maffei aufgefundenen und in Betreff seines Werthes überschätzten Fragmentes nachzuweisen, daß unsere Synode schon im J. 344 abgehalten worden sei. Ihm trat zunächst besonders Mamachi (s. d. A.) entgegen, in neuerer Zeit aber haben der Herausgeber dieses Kirchenlexikons Wetzer (restitutio verae chronol. 1827) und der Unterzeichnete — (in der Tübinger Quartalschrift 1852. Heft 3) wieder für das J. 347 sich entscheiden zu müssen geglaubt. II. Daß die beiden Kaiser die

Synode von Sardica beriefen, sagt diese selbst ausdrücklich in ihrer epistola encycl. bei Athanas. Apologia contra Arianos n. 44, und daß sie es auf den Wunsch des Papstes Julius I. und anderer angesehener Bischöfe gethan, erfahren wir von Kaiser Constans (bei Athanas. Apologia ad Constantium n. 4). III. Als die drei Gründe ihrer Berufung gibt die Synode (l. c.) an: daß 1) alle Zwistigkeiten (namentlich wegen der erfolgten Absetzung des hl. Athanasius, des Marcellus von Ancyra und Bischofs Paul von Constantinopel) gehoben, 2) alles Falsche in der Religionslehre getilgt und 3) der wahre Glaube an Christus von Allen festgehalten werde. IV. Am Frühesten kamen die Abendländer, denen sich auch manche griechische eifrig nicänisch gesinnte Bischöfe angeschlossen hatten, zu Sardica an; aber auch die eusebianische (dem Arianismus gewogene) Partei machte sich auf den Weg, voll Hoffnung, ihre früheren Beschlüsse gegen den Athanasius und die übrigen Gegner auch in Sardica aufrecht halten zu können. Dabei verließen sie sich namentlich auf den Schutz des ihnen günstigen Kaisers Constantius und zweier hohen Beamten, Musanius und Hesychius, die ihnen derselbe nach Sardica mitgegeben hatte und durch deren Unterstützung sie zu siegen verhofften. Der Eusebianer waren es 76, der Orthodoxen wahrscheinlich 97, wie am besten die Ballerini in ihrer Ausgabe der Werke Leo's d. Gr. T. III. p. XLII. seqq. zeigten. — Papst Julius war nicht in eigener Person erschienen, sondern ließ sich durch zwei Priester Archidamus und Philoxenus vertreten; deßhalb führte Osius von Corduba (s. d. A.) den Vorsitz, und neben ihm ragte besonders Bischof Protogenes von Sardica hervor. Außerdem treffen wir unter den berühmteren orthodoxen Bischöfen zu Sardica auch den hl. Maximus von Trier, Verissimus von Lyon, Protasius von Mailand, Severus von Ravenna, Januarius von Benevent, Vincentius von Capua u. A.; namentlich aber sehr viele nicänisch gesinnte griechische Bischöfe aus Macedonien und Achaia. — Schon auf dem Wege nach Sardica thaten die Eusebianer, sobald sie erfuhren, daß auch Athanasius, Marcell von Ancyra und Asclepas von Gaza (den sie auch abgesetzt) dort eingetroffen seien, einen auf Vernichtung des ganzen Friedenswerkes abzielenden Schritt. Sie hielten nämlich jetzt schon eigene Conciliabula, und erwirkten von allen ihren Begleitern durch Drohungen das Versprechen, an der Synode gar keinen Antheil nehmen und sich alsbald sämmtlich wieder von Sardica entfernen zu wollen, wenn man dem Athanasius und den andern von ihnen Abgesetzten Sitz und Stimme auf der Synode gestatte. In Sardica angekommen bewohnten sie miteinander ein Haus, um stets eine geschlossene Partei zu bilden und nur zwei von ihren Begleitern, die Bischöfe Asterius aus Arabien und Macarius aus Palästina, wagten zu den Orthodoxen überzutreten, wofür sie Kaiser Constantius nach Beendigung der Synode exilirte. — Ganz bestürzt aber wurden die Eusebianer, als sie hörten, Athanasius und sehr viele Andere, Bischöfe und Priester ꝛc. seien bereit, als Kläger und Zeugen gegen Erstere und ihre Gewaltthaten aufzutreten, ja sie würden die Ketten und Eisen vorlegen, womit die Eusebianer sie mißhandelt. Unter solchen Umständen waren die wiederholten Versuche der Orthodoxen, die Eusebianer zur Theilnahme an der Synode zu bewegen, völlig vergeblich; im Gegentheil beschlossen Letztere schon nach wenigen Tagen, Sardica wieder zu verlassen, unter dem Vorwande, der Kaiser (Constantius) habe ihnen schriftlich von seinem Siege über die Perser Nachricht gegeben, und dieß zwinge sie zur alsbaldigen Abreise, wahrscheinlich um ihn zu beglückwünschen. — Mit dieser Flucht der Ankläger hätte der ganze Proceß gegen Athanasius und seine Genossen leichtlich als beendigt angesehen werden können; aber um den Eusebianern spätere Einreden möglichst abzuschneiden, beschloß die Synode, die ganze Sache und alle früher schon für und gegen Athanasius abgegebenen Zeugnisse auf das Sorgfältigste zu untersuchen. Die Acten ergaben, daß die Ankläger pure Verläumder seien, daß Arsenius, welchen Athanasius getödtet haben sollte, noch lebe, und dem Meletianer Ischyras kein Kelch (auf Befehl des Athanasius) zerbrochen worden sei. —

Darauf wendete sich die Synode zur Untersuchung über Marcell von Ancyra und glaubte sich in Betreff seiner Orthodoxie beruhigen zu können (vgl. d. Art. Marcellus von Ancyra). Ebenso wurde drittens auch Asclepas von Gaza für unschuldig erklärt, die Eusebianer dagegen vieler Gewaltthätigkeiten und Ungerechtigkeiten, auch der Wiedererregung der arianischen Häresie für schuldig befunden. Die Synode sprach deßhalb die Wiedereinsetzung des Athanasius, Marcell, Asclepas und ihrer Genossen, den Bann und Absetzung aber über die Häupter der Eusebianer Theodor von Heraclea, Narcissus von Neronias, Acacius von Cäsarea, Stephan von Antiochien, Ursacius von Singidunum, Valens von Mursia, Menophantes von Ephesus und Georg von Laodicea aus. — Wie wir wissen, hatte die Synode von Sardica noch die weitere Aufgabe, auch über die schwankend gewordene Rechtgläubigkeit eine definitive Erklärung abzugeben. Einige verlangten darum die Aufstellung eines neuen Symbolums, die Synode ging jedoch nicht darauf ein, sondern erklärte die nicänische Formel für genügend, durchaus fehlerlos und fromm. Deßungeachtet kam später eine angeblich sardicensische Formel in Umlauf, welche jedoch Athanasius und die mit ihm im J. 362 zu Alexandrien versammelten Bischöfe für falsch erklärten. Was demnach Theodoret (hist. eccl. II. 8) als sardicensisches Symbolum mittheilt und Maffei in einer alten Uebersetzung in der Bibliothek zu Verona fand, ist nur der Entwurf eines Symbolums, welcher der Synode proponirt aber von ihr nicht angenommen wurde (Ballerini in ihrer Ausgabe der Werke Leo's Tom. III. p. XXXIX.). — Die Synode von Sardica wollte aber auch für die Disciplin sorgen und stellte deßhalb noch eine Reihe von Canonen auf, von denen manche sehr berühmt und nachhaltig in der Kirche wirksam geworden sind. Dieselben wurden lateinisch und griechisch zugleich redigirt und es weichen beide Originaltexte in Inhalt und in der Numerirung öfters von einander ab. Wir richten uns im Nachstehenden nach dem griechischen Texte, während Van-Espen in seinen Scholien zu diesen Canonen den lateinischen Text zur Grundlage genommen hat. (Commentar. in canones et decreta etc. 1754 p. 265 sqq.) Canon 1 und 2 verbieten die Translocation auf ein anderes Bisthum unter Androhung der reductio ad communionem laicalem. 3) Kein Bischof darf in eine andere Kirchenprovinz gehen, um dort geistliche Handlungen, besonders Ordinationen vorzunehmen, außer er sei von dem Metropoliten und den Bischöfen jener Provinz berufen. Das Gericht über einen Bischof steht den Comprovincialbischöfen zu; „aber wenn ein abgesetzter Bischof eine gute Sache zu haben glaubt, so daß eine neue Untersuchung eintreten sollte, so soll aus Ehrfurcht gegen das Andenken des Apostels Petrus nach Rom geschrieben werden an Papst Julius, damit er, wenn es nöthig ist, aus den Bischöfen, die der betreffenden Provinz nahe sind, ein neues Gericht niedersetze, und selber die Richter (hiezu) bestelle." Läßt sich aber nicht erweisen, daß die Sache einer neuen Untersuchung bedarf, so soll das erstinstanzliche Urtheil nicht aufgehoben, „sondern vom Papste bestätiget werden." Gleichfalls auf die Appellation an Rom beziehen sich auch die zwei nächstfolgenden Canones, Nr. 4: „wenn ein Bischof abgesetzt wurde durch das Urtheil dieser Bischöfe, die in der Nachbarschaft sind, und er verlangt, daß ihm nochmal eine Vertheidigung zu Theil werde, so darf nicht früher für seinen Stuhl ein Anderer bestellt werden, bis der Bischof von Rom darüber geurtheilt und Entscheidung gegeben hat;" und Canon 5: „wenn ein von seinen Comprovincialbischöfen abgesetzter Bischof nach Rom appellirt hat, und der Papst eine neue Untersuchung für nöthig erachtet, so soll er, der Papst, an die Bischöfe schreiben, die der betreffenden Provinz am nächsten sind, damit sie die Sache genau untersuchen und einen der Wahrheit gemäßen Urtheilsspruch abfassen. Wenn aber ein solcher, der nochmal gehört werden will, den römischen

Bischof zu bewegen vermag, daß er Priester seiner eigenen Umgebung abordne, damit sie in Verbindung mit den bestellten Bischöfen das Gericht zweiter Instanz bilden, und dabei das ihm (dem Papste) gebührende Ansehen genießen (d. h. das Präsidium wie Petrus de Marca erklärt); so soll dieß dem Papste freistehen. Glaubt er aber, die Bischöfe allein genügen zu diesem Gericht und dieser Entscheidung, so soll er thun, was ihm gut dünkt." — Diese drei eben mitgetheilten Canones sind von jeher Gegenstand der lebhaftesten Controverse, namentlich zwischen Gallicanern und Curialisten gewesen. Da ich jedoch eine ausführlichere Erörterung dieser wichtigen Sache in der Tübinger Quartalschrift (1852 Heft 3) gegeben, so mag es genügen, hier nur das Resultat davon mitzutheilen, wornach die fraglichen Canones Folgendes enthalten: a) ist ein Bischof von seinen Comprovincialen (auf der Provincialsynode) abgesetzt worden, und glaubt er doch eine gerechte Sache zu haben, so kann er nach Rom appelliren, und zwar entweder selbst (Can. 5), oder durch Vermittlung seiner Richter erster Instanz (Can. 3). b) Rom entscheidet nun, ob der Appellation Raum gegeben werden soll oder nicht. Im letzteren Falle bestätigt es das erstinstanzliche Urtheil, im andern Falle bestellt es ein Gericht zweiter Instanz (Can. 3). c) Zu Richtern zweiter Instanz wählt Rom Bischöfe aus der Nachbarschaft der fraglichen Kirchenprovinz (Can. 3 u. 5); der Papst kann aber auch d) eigene Legaten diesem Gerichte beiordnen, welche dann in seinem Namen den Vorsitz führen (Can. 5). e) Falls nun ein Bischof, der in erster Instanz abgesetzt wurde, nach Rom appellirt, darf sein Stuhl nicht an einen Andern vergeben werden, bis Rom entschieden, d. h. entweder das Urtheil erster Instanz bestätigt, oder ein Gericht zweiter Instanz angeordnet hat (Can. 4). Ist letzteres geschehen, so versteht sich ohnehin, daß das Urtheil der zweiten Instanz abgewartet werden muß, ehe über die etwaige Wiederbesetzung des bischöflichen Stuhls etwas beschlossen werden kann. — Ich füge noch bei, daß sich auf diese 3 Canones bekanntlich Papst Zosimus in der Sache des Bischofs Apiarius von Sicca (417) den Africanern gegenüber berief, und sie für nicänische hielt (vgl. meine Abhandlung über die Acten der ersten allgem. Synode zu Nicäa, in der Tübinger Quartalsch. 1851 S. 59 u. 63). Canon 6: „wenn zu einer Bischofswahl einer der Bischöfe nicht eintrifft, so soll er schriftlich monirt werden. Erscheint er aber auch jetzt nicht, so soll man ohne ihn zur Wahl schreiten. Handelt es sich um Aufstellung eines Metropoliten, so sollen auch die Bischöfe der Nachbarprovinz eingeladen werden." Einen ganz anderen Sinn gibt der lateinische Text (welcher diesen Canon bei Isidor als Nr. 6, bei Dionys und in der Prisca als Nr. 5 und 6 zählt), also: „wenn in einer Provinz, wo früher viele Bischöfe waren, nur mehr Einer übrig ist (z. B. durch Seuche oder Krieg), und es will dieser aus Nachlässigkeit keinen weitern Bischof ordiniren, das Volk aber wendet sich an die Bischöfe der benachbarten Provinz, um durch diese zu weitern Bischöfen zu gelangen, so müssen diese Nachbarbischöfe sich zuerst mit jenem einzigen Uebrigen in der Provinz in Verbindung setzen und ihm vorstellen, das Volk wolle einen Hirten; darauf aber sollen sie in Gemeinschaft mit ihm den neuen Bischof ordiniren. Gibt er jedoch auf ihr Schreiben keine Antwort, und will er also an der Ordination sich nicht betheiligen, so sollen sie dieselbe auch ohne ihn vollziehen und den Wünschen des Volkes entsprechen." Die Canones 7, 8 und 9 beschränken und untersagen den Bischöfen größtentheils den Besuch des kaiserlichen Hoflagers. Nur, um für Unglückliche zu flehen, durften sie dort erscheinen, noch lieber einen Diacon dahin abschicken (Can. 8); und dieß nur unter Mitwissen des Metropoliten, der dann auch seinerseits einen Diacon an den Hof schickt (Can. 9), um die Bitte zu unterstützen oder ihr wohl auch entgegenzutreten. Can. 10: „es soll Niemand mit Ueberspringung der untern Stufen des Clericats Bischof werden." Can. 11 und 12: „ein Bischof soll ohne dringende Geschäfte nicht länger als drei Wochen von seiner Gemeinde abwesend sein, und soll auch in der Cathedrale des

andern Bischofs, in dessen Diöcese er wohnt, nicht functioniren." Can. 13: „ein Cleriker, der von seinem Bischof excommunicirt ist, darf von einem andern Bischof nicht in die Gemeinschaft aufgenommen werden;" aber Can. 14: „der von seinem Bischof ausgeschlossene Cleriker darf an den Metropoliten appelliren, oder ist dieser abwesend, an den nächsten Bischof." — Der lateinische Text hat nach diesem Canon noch einen weitern (als Nr. 18, der lateinischen Numerirung nach), der im griechischen Texte fehlt, des Inhalts: „kein Bischof darf den Cleriker eines Andern für seine Diöcese weihen." Can. 15: „stellt ein Bischof einen fremden Cleriker ohne Zustimmung von dessen eigenem Bischofe an, so ist solche Anstellung ungültig." Can. 16: „wie die Bischöfe, so dürfen auch andere Cleriker sich nur drei Wochen in einer fremden Diöcese aufhalten." Can. 17: „Nur ein unrechtmäßig vertriebener Bischof darf länger in einer fremden Stadt verweilen." Can. 18 und 19 betreffen einen Specialfall der Kirche von Thessalonich (nämlich ehemalige Streitigkeiten um den bischöflichen Stuhl) und wollen, daß den früheren Parteimännern verziehen werde. Can. 20 ist ein Nachtrag zu dem obigen Verbote (Can. 7, 8 und 9), an das Hoflager zu gehen, und verordnet, die Bischöfe an der öffentlichen Landstraße sollen über ihre reisenden Collegen Controle führen. Der lateinische Text, der diesen Canon als Nr. 11 aufführt, hat noch einen kleinen Zusatz dazu, als Can. 12, des Inhalts: „der Bischof an der Landstraße soll seinen Collegen zuerst warnen." — Außer diesen Canonen besitzen wir noch drei wichtige von der Sardicenser Synode herrührende Urkunden, nämlich 1) das encyclische Synodalschreiben an alle Bischöfe der Christenheit; 2) ein Schreiben an die Gemeinde von Alexandrien, die Unschuld des Athanasius betreffend, und 3) ein Schreiben an Papst Julius, worin das Concil anerkennt, daß er trifftige Gründe des Nichterscheinens gehabt habe, und ihn von ihren Beschlüssen benachrichtigt. — Von zweifelhafter Aechtheit dagegen sind noch einige weitere Urkunden, welche Scipio Maffei in einem Veroneser Codex vor etwas mehr als 100 Jahren aufgefunden hat (abgedruckt bei **Mansi**, Collect. Concil. T. VI. p. 1217 sqq. und **Ballerin.** Opp. S. Leonis, T. III. p. 607 sqq. — V. Wie schon oben bemerkt wurde, hatte die **eusebianische** Partei nach kurzer Zeit Sardica wieder verlassen. Sie wählte jetzt das benachbarte **Philippopolis** zum Versammlungsorte und erließen hier eine ebenfalls aber fälschlich von **Sardica** aus datirte Encyclica, worin sie ihre Trennung von den übrigen Bischöfen zu rechtfertigen suchten (weil man dem Athanasius ꝛc. Sitz und Stimme eingeräumt habe), die Häupter der Orthodoxen mit Vorwürfen überhäuften, dieselben, namentlich den Osius, Protogenes von Sardica, Athanasius, Marcell von Ancyra, Asclepas von Gaza, Papst Julius und Maximus von Trier mit dem Banne belegten und endlich noch ihr Glaubensbekenntniß beifügten, welches mit der sogenannten vierten und fünften antiochenischen (eusebianischen) Formel beinahe völlig gleichbedeutend ist. — VI. Alle diese Urkunden und Actenstücke, die sich auf die Synode von Sardica und das Conciliabulum von Philippopolis beziehen, finden sich gesammelt im ersten Bande der **Harduin**'schen, und vollständiger im dritten Bande der **Mansi**'schen Collectio Conciliorum, nur die von Maffei entdeckten Stücke (davon oben) finden sich bloß im sechsten Bande bei **Mansi** und bei **Ballerini** l. c. VII. Endlich fragt sich noch, ob die Synode von Sardica den **allgemeinen Concilien** beizuzählen sei oder nicht, und hiebei ist vor Allem zu untersuchen A. **ob sich aus ihrer Geschichte und ihrem eigenen Verlaufe der öcumenische Charakter erschließen lasse.** 1) Daß sie als eine allgemeine Synode beabsichtigt war, ist unläugbar, indem die beiden **Kaiser** auf den Wunsch des **Papstes** alle Bischöfe des Orients und Occidents nach Sardica beriefen. 2) Auch kann man nicht sagen, daß die Synode nach dem Weggange der Eusebianer nur mehr eine Versammlung der **Occidentalen** gewesen sei, indem ja, wie bekannt, auch viele Griechen anwesend waren. 3) Auch **der** Umstand, daß nur 97 (orthodoxe) Bischöfe zu Sardica waren, würde den Charakter der Oecumenicität nicht hindern, wenn die

Gesammtheit der abwesenden Bischöfe nachträglich beigestimmt hätte. Allein gerade dieß geschah eben nicht gleich Anfangs, und aus der Apologie des hl. Athanasius gegen die Arianer c. 50 sehen wir, daß um's J. 350 noch nicht mehr als etwa 200 von den zu Sardica nicht anwesend gewesenen Bischöfen die Beschlüsse dieser Synode nachträglich unterzeichnet haben. Ungefähr die Hälfte davon (94) waren Aegypter, dagegen zeigen sich unverhältnißmäßig wenige Namen aus Africa, noch weniger aus Asien. Auch hat Kaiser Constantius unserer Synode von Anfang an die Anerkennung verweigert. B. Ist aber derselben nicht wenigstens später das Ansehen einer öcumenischen zuerkannt worden? 1) Um dieß zu behaupten, beriefen sich Natalis Alexander u. A. darauf, daß schon einige Jahrzehende nach Abhaltung unserer Synode ihre Canones zu Constantinopel (auf der Synode im J. 382) und zu Rom (von Papst Zosimus) für nicänisch citirt worden seien; daraus gehe hervor, daß die Synode von Sardica als ein Anhang der nicänischen und somit wie diese für öcumenisch betrachtet worden sei. Allein in Wahrheit wurden in manchen Canonensammlungen die Canones verschiedener Synoden aneinander gereiht, ohne neue Aufschriften, so daß dann von späteren Lesern alle zusammengestellten einem und demselben Concil zugeschrieben werden konnten. Die Citation der sardicensischen Canones unter dem Namen nicänischer ist darum nur aus einem Irrthume abzuleiten, und beweist für die Oecumenicität unserer Synode nicht das Geringste. Ebenso wenig erhellt dieß 2) daraus, daß Athanasius sie eine *μεγάλη σύνοδος* nennt (Apol. c. Arian. c. 1), und Sulpitius Severus (hist. lib. II.) sagt, sie sei ex toto orbe convocata, oder Socrates (II. 20) angibt: „Athanasius und andere Bischöfe hätten eine öcumenische Synode verlangt, und es sei nun die zu Sardica berufen worden.“ All' dieß geht ja nur darauf, daß sie als öcumenische intendirt war. 3) Richtig ist, daß Kaiser Justinian in seinem Edict über die drei Capitel vom J. 546 (bei Harduin III. 317) sie eine öcumenische nennt, allein der Ausdruck universale concilium hat noch eine engere Bedeutung, und werden damit auch Synoden bezeichnet, die ein ganzes Patriarchat umfaßten (vgl. Harduin T. I. p. 962). 4) Augustin kannte unsere Synode gar nicht und wußte nur, daß die Eusebianer ein Conciliabulum zu Sardica gehalten hätten (Augustin contra Crescon. lib. III. c. 34. und lib. IV. c. 44. und Ep. 44. (früher 163) ad Eleusium c. 3). Dieses Nichtwissen war rein unmöglich, wenn unsere Synode für eine allgemeine galt. 5) Nicht zu übersehen ist weiterhin, daß Papst Gregor d. Gr. und der hl. Isidor von Sevilla, also Auctoritäten ersten Rangs, und nach ihnen manche Andern, bei Aufzählung der ältesten öcumenischen Synoden die von Sardica auslassen und nur die von Nicäa, Constantinopel, Ephesus und Chalcedon aufführen, welche Gregor (Epist. lib. II. ep. 10) mit den vier Evangelien vergleicht. 6) Richtig ist, daß das vierte allgemeine Concil zu Chalcedon die Synode von Sardica wegen ihrer Beschlüsse gegen die Arianer belobte (Harduin T. II. p. 647); aber eine Erklärung über den öcumenischen Charakter derselben ist darin nicht im Geringsten enthalten. 7) Ganz richtig ist weiterhin, daß das Trullaner Concil in seinem 2. Canon dem seitherigen Schwanken der Morgenländer in Betreff unserer Synode dadurch ein Ende zu machen suchte, daß es ihre Canones ausdrücklich approbirte (Harduin T. III. p. 1659); da aber diese nicht nach den nicänischen, sondern erst hinter denen der Synoden von Ephesus und Chalcedon aufgeführt und mit denen von Carthago zugleich genannt werden, so ist deutlich, daß das Trullanum die Synode von Sardica nicht zu den allgemeinen rechnete. 8) Auch die alten Canonensammlungen sprechen eher gegen als für die Oecumenicität der Synode von Sardica, indem in mehreren derselben die sardicensischen Canones gänzlich fehlten, während sie gewiß von jedem Sammler sorgfältigst aufgenommen worden wären, wenn man sie für öcumenisch gehalten hätte. 9) Nachdem die sardicensischen Canones durch die Trullaner Synode auch für die gesammte griechische Kirche approbirt waren, konnte man unbedenklich sagen: „die ganze Kirche

anerkenne sie." So sprach sich denn auch Papst Nicolaus I. aus (omnis ecclesia recipit sc. eos, bei Harduin T. V. p. 135 und 814); darin liegt jedoch nicht, daß er unsere Synode für öcumenisch erklärt habe, denn auch von manchen andern alten Concilien, z. B. Ancyra, Neocäsarea wurden die Canones allgemein anerkannt, ohne daß diese Synoden selbst deßhalb für öcumenisch verehrt worden wären. 10) Beachtenswerth ist auch, wie sich die Vertreter und Sprecher der katholischen Kirche auf der Synode zu Florenz (1439) in den Disputationen mit den Griechen über diesen Gegenstand aussprachen. Sie erwähnen hier (namentlich Bischof Andreas von Rhodus) der 7 ersten allgemeinen Concilien, rechnen aber das sardicensische nicht darunter (Harduin T. IX. p. 97. 98), obgleich sie kurz zuvor auch von diesem gesprochen und gesagt hatten, dasselbe sei im dritten (fünften) Canon des zweiten allgemeinen Concils eine „Synode der Abendländer" genannt und bestätigt worden (Harduin T. IX. p. 95. 96). 11) Dazu kommt noch, daß die römischen Censoren der Kirchengeschichte des Natalis Alexander dessen directe Behauptung, die Synode von Sardica sei öcumenisch, mit einer Censurnote belegten (s. Natal. Alex. hist. eccl. Sec. IV. T. IV. p. 460. ed. Venet. 1778), sicherlich deßhalb, weil die kirchliche Auctorität dieß niemals behauptet hatte, und darum eine so entschiedene Affirmation, wie sie Natalis Alexander aufstellte, nicht gebilligt werden wollte. C. Wenn aber auch keine einzige kirchliche Auctorität den öcumenischen Charakter der Synode von Sardica ausgesprochen hat, so ist dieß doch von Seite mancher angesehener Gelehrter geschehen, namentlich von Baronius (Annales ad ann. 347. n. 7—9), Natalis Alexander (Hist. eccles. Sec. IV. Diss. 27. Artic. III. p. 456. ed. Venet. 1778), den Brüdern Ballerini (in ihrer Ausgabe der Opp. S. Leonis M. T. III. p. XLIX.), Mansi (in s. Zusätzen zu Natalis Alexander l. c.), Palma (Praelectiones hist. eccl. Romae 1838. T. I. P. II. p. 85) und Andern. D. Den Gegensatz hiezu bilden jene Gelehrten, welche der Synode von Sardica den Rang einer öcumenischen absprechen, und zwar besonders Bellarmin (de controversiis fidei, T. II. p. 5. et p. 3. edit. Colon. 1615), Petrus de Marca (de concord. sacerd. et imp. lib. VII. c. 3. n. 5), Edmund Richer (hist. Concil. general. T. I. p. 89), Remi Ceillier (histoire des auteurs sacrés, T. IV. p. 697), Stolberg (Geschichte der Religion Jesu, Bd. X. S. 490), Samuel Basnage (Annales ad ann. 347) und Andere. Auch Fleury, Orsi, Sacharelli, Tillemont, Dupin, Ruttenstock, Rohrbacher, Berti und viele andere katholische Historiker haben unsere Synode theils ausdrücklich, theils stillschweigend nicht zu den allgemeinen gerechnet. Eine eigenthümliche Stellung nimmt Spittler ein, indem er das Concil von Sardica zwar für öcumenisch, aber nicht für allgemein verbindlich erklärt. Unter öcumenisch versteht er nämlich jede Synode, zu der die Bischöfe des Morgen- und Abendlands ordnungsmäßig berufen waren; allgemein verbindlich aber, meint er, seien solche öcumenischen Concilien nur durch kaiserliche Reception geworden, woran es nun eben der Sardicenser Synode, wenigstens im Morgenlande gefehlt habe (Spittler, kritische Untersuchung der sardicens. Schlüsse, in s. gesamm. Werken, Bd. VIII. S. 147 ff.). E. Nach alle dem sind wir nun, glaube ich, nicht berechtigt, die Synode von Sardica den öcumenischen an- und einzureihen, müssen aber doch zugleich behaupten, daß dieselbe schon frühe und durch alle Jahrhunderte herab sich eines großen Ansehens in der orthodoxen Kirche erfreut habe. [Hefele.]

Sardinien, s. Italien.

Sarepta (צָרְפַת, Σάρεπτα oder Σάραπτα, Σαρεφθά bei Joseph. Flav.), eine phönicische Stadt am mittelländischen Meere in halber Entfernung zwischen Sidon und Tyrus, und wahrscheinlich der ersteren gehörig oder unterthan; das sagt wenigstens Eusebius im Onomast. ausdrücklich, und deutet dahin der Beisatz Sarepta Sidoniorum in 1 Kön. 17, 9. Luc. 4, 26. — Außer der bekannten Thatsache, daß

Elias während der 3jährigen Hungersnoth in Israel sich daselbst bei der Wittwe aufhielt und ihren Sohn von den Todten erweckte, wird Sarepta nur noch bei Abdias v. 20 als nördlicher Endpunct genannt, bis wohin die Cananäer wohnen und auch der Eroberungszug Israels sich ausdehnen soll. Aus andern Nachrichten (Sidon. Apoll. XVII, 16. Fulgent. Myth. II, 15) kennt man die gute Weinlage des Ortes. Noch zu den Zeiten der Kreuzfahrer war der Hafen desselben besucht und selbst befestigt; sie errichteten daselbst ein latein. Bisthum und erbauten zu Ehren des Propheten Elias eine Capelle. Das heutige Dorf Surafend (صرفند), welches den Namen der alten Stadt trägt, liegt aber nicht mehr unmittelbar am Meere, sondern eine halbe Stunde entfernt auf einer Anhöhe (Reland S. 987. Russegger III. 195. Robinson III. 690 ff.) — Der Bischof von Sariphäa, dessen Unterschrift auf dem Concil zu Jerusalem im J. 536 erscheint, gehört schwerlich Sarepta an, sondern eher dem bei Ramla liegenden Flecken ähnlichen Namens. [S. Mayer.]

Sarg, s. Begräbniß.

Saron שָׁרוֹן (Ebene) LXX. Σαρών, Vulg. Saron, ist ein Theil einer der drei Längenzonen Syriens und zwar der westlichsten, des tiefliegenden Küstensaumes am mittelländischen Meere, der eine geringe Breite nur von wenigen Stunden hat und oft von Vorbergen und Vorgebirgsklippen auf schmale Uferränder und enge Strandlinien zurückgewiesen ist. Der Theil dieses Küstenstriches vom Vorgebirge Carmel oder genauer von Dor (Tantura) bis Joppe, wo ein Hügelvorsprung die Scheide bildet, ist das Saron der Bibel, eine etwa 10 teutsche Meilen lange und bei Joppe etwa 4 teutsche Meilen breite Küstenebene. Schon Euseb und Hieronym. sagen im onomast: „A Caesarea Philippi usque ad oppidum Joppe, omnis terra, quae cernitur, dicitur Saronas.“ In der Bibel wird sie als ausnehmend fruchtbar (Jes. 33, 9), als fettes Weideland (1 Chron. 5, 16. 27, 29) und als prangendes Blumengefilde (Cant. 2, 1. Jes. 35, 2) gerühmt. Im Thalmud wird der Wein von Saron יין השרוני an vielen Stellen (Mischna tract. Nidda. 2, 7. in Gemara, Schabbat fol. 77, 1. Schir haschschir. rabba fol. 36, 2) als ein Wein gepriesen, der 2 Theile Wasser vertrug, also πολυφορος war Plin. h. n. XXIII. 1. In Mischna Kilaim (2, 6) ist ein besonderes jugum saroniticum עול השרוני erwähnt, was auf Ackerbau jener Gegend deutlich hinweist. Dieß bestätigen zum Theile auch neuere Reisende. Mariti fand die Ebene mit Gurken bebaut, (Monro I. 75) sah weißen Klee, Zwergtulpen und rothe Cistusröslein blühen. Chateaubriand S. 54. erzählt; „Wir schritten von Joppe nach Ramla reisend in die Ebene von Saron vor, deren Schönheit die Schrift rühmt. Als der Pater Neret im Monat April 1713 hindurch ging, war sie mit Blumen bedeckt. Die Blumen, welche im Frühlinge diese berühmte Flur bedecken, sind weiße und rothe Rosen, Narcissen, Anemonen, weiße und gelbe Lilien, Levkojen und eine Art wohlriechendes Immergrün.“ Doch ist dieß alles mit Einschränkung zu verstehen. Nicht der ganze erwähnte Küstenstrich erfreut sich einer so üppigen Vegetation, denn es wechseln auch Sandflächen und niedrige Felsplatten besonders im nördlichen Theile derselben. Buckingham I. 111. und Fr. Ad. Strauß sagt Sinai und Golgatha 3. Aufl. S. 405 f.: „In ihren nördlichern Theilen ist sie sandig und wüste, hier aber (im Süden von Joppe) prangt sie in dem lieblichsten Schmucke. Die üppigen Felder, die reizenden Gärten mit Rosen, Tulpen, Narcissen und Anemonen, Lilien und Levkojen; die Menge der Heerden, welche in den Gefilden weiden und in dem Schatten der anmuthigen Haine sich erquicken, sie erinnern an das Entzücken, mit dem Salomo von der Blume Sarons redet, und erklären, daß die Lilie Sarons als Bild der Unschuld in das Wappen der Kreuzfahrer und in das Frankreichs überging, daß die Rose Sarons mit ihren Dornen Bild des hl. Landes in der Mitte der Heiden wurde.“ Diesem nach muß die große Fruchtbarkeit dem südlichen Theile der Ebene vor allem zukommen, daher auch Hieron. in comment. ad Jes. 33 sagt: Saron omnis circa Joppen Lyddamque appellatur regio, in qua

laetissimi campi fertilesque reddantur.“ und ad Jes. 65. „pro campestribus in hebraeo שרון Saron ponitur. Omnis regio circa Lyddam, Joppem et Jamniam apta est pascendis gregibus.“ Diese vorzügliche Beschaffenheit hat die Ebene ihrer natürlichen Lage zu danken; das Mittelmeer führt ihr milde und feuchte Seewinde zu, das Hochgebirge im Rücken kühle Lüfte, Wechsel der Jahreszeiten und einen nicht unbedeutenden Wasserreichthum. Die vorzüglichsten Gewässer dieser Ebene sind: der Koradsche (Chorseus bei Ptolem. V. 15. 16) und Zerka (fluvius Krokodilôn bei Plin. h. n. V. 17. 5) im Norden zwischen Dor und Cäsarea. Südlicher der Rohrbach (נחל קנה der Bibel), der die Grenze zwischen Ephraim und Manasse machte (Jos. 16, 8. 17, 9. 10); dann der Nahr Arsuf und am südlichsten der Nahr Audscheh (der gekrümmte Fluß), der von Ramla her in großen Serpentinen nordwestwärts dem Meere zueilt und nördlich von Joppe in dasselbe sich ergießt. Es ist daher nicht zu wundern, wenn diese Ebene gerne bewohnt wurde und bedeutende Städte dort erstanden wie Joppe, Lydda, Antipatris (das alte Kapharsaba) u. a. Auch ein Ort Sarona Σαρωνας scheint Act. 9, 35 erwähnt zu sein, den Mariti S. 350 noch in einem Dorfe, das früher eine Stadt war, mitten auf der Ebene auf einem kleinen Berge zwischen Lydda und Arsur erhalten fand. Nach Berggren. III. 162 hat die Ebene auch jetzt noch viele Dörfer. Hieron. und Euseb. Onomast. sprechen noch von einem zweiten Saron, als einer Gegend zwischen dem Berge Tabor und dem See Genesareth, das Jes. 33, 9 gemeint sein soll; aber die Annahme dieses ist ebensowenig nothwendig als die eines dritten jenseits des Jordan, das in 1 Chron. 5, 16 mehrere gefunden haben wollen, wogegen Reland Paläst. 370 und 371. Denn die nomadisirenden Gaditer konnten auch diese Gegenden benutzt haben, ohnedem weist der Text schon darauf hin, daß sie jene Hutweiden nicht als ihr Eigenthum, sondern nur im Wege einer Uebereinkunft benützten. Umsoweniger gehört hieher Jos. 12, 18 לשרון, was die Vulg. fälschlich mit Saron wiedergibt, über dessen Lage jedoch nichts bestimmt werden kann, vgl. Keil's Commentar über das Buch Josua S. 235 f. [Petr.]

Sarpi, Paul, s. Pallavicini und Bellarmin.

Satan, s. Teufel.

Satanianer, s. Messalianer.

Saturninus, oder, wie einige Griechen ihn nennen, Saturnilus (so Epiphan. haer. 23. n. 1. Theodoret. haeret. fabul. lib. I. c. 3. Σατορνιλος, der Verfasser der sogenannten Philosophumena Origenis lib. VII. n. 28. Σατορνεῖλος) ist eines der ältesten Häupter der syrischen Gnosis, Schüler des Menander (Epiphan. haeres. 23. n. 1. Theodoret. haeret. fabul. lib. I. c. 2.) und Mitschüler des Basilides (l. c.). Es ist darum von bedeutendem Interesse, die zum Theil sehr ähnlichen, zum Theil wieder bedeutend von einander abweichenden Lehrsysteme des Basilides und Saturninus zu vergleichen. Der Schauplatz, wo Saturninus wirkte, ist Antiochia in Syrien; Basilides wirkte gleichzeitig in Alexandria; solche Schwindler brauchten natürlich eine Hauptstadt, um gläubige Ohren für ihre phantastischen Träume zu finden. Ihr öffentliches Auftreten fällt in die Regierungszeit des Kaisers Hadrian (117—138). Sonst weiß man nichts Näheres von den Lebensumständen des Saturninus. Sein häretisches Lehrsystem zeigt die dem Gnosticismus eigenen Irrthümer in der besondern syrischen Form (s. d. Art. Gnosis), inficirt vom Parsismus und verbrämt mit Bibeltexten. Dieses System lautet nach dem ältesten Gewährsmann Irenäus (adv. haeres. lib. I. c. 24. n. 1—2. ed. Massuet.), welchen der Verfasser der s. g. Philosophumena Origenis (lib. VII. n. 28. p. 244—46. ed. Miller Oxonii 1851) wörtlich abgeschrieben hat, also: Es gibt Einen von keinem andern Wesen gekannten (ἄγνωςος) Vater, welcher die Engel, Erzengel, Kräfte und Mächte erschaffen hat. Sieben Engel haben sodann die Welt und Alles, was darin ist, erschaffen, auch der Mensch sei ein Geschöpf der Engel, wobei es folgender Maßen zuging. In der Höhe erschien vom höchsten Wesen ein glänzendes Bild

(„lucida imagine apparente," Irenaeus l. c., während es in den s. g. Philosophum. Origenis l. c. heißt: φωνῆς εἰκόνος ἐπιφανείσης, offenbar statt φωτεινης εἰκ. ἐπιφ.); dieses vermochten aber jene Engel nicht festzuhalten, indem es zu schnell ihren Blicken wieder entschwand; doch sprachen sie sich gegenseitig Muth zu mit den Worten: „Laßt uns den Menschen machen nach dem Bild und der Aehnlichkeit," d. h. ähnlich dem Bilde, das wir geschaut. (Hier liegt einer der frühesten, wenn nicht der früheste nachweisbare Fall vor, wie die Häretiker einzelne Schrifttexte fälschend und mißbrauchend ihre subjectiven Ansichten als Offenbarungswahrheiten anzubringen und durch die Authorität der hl. Schrift zu stützen suchten; wie in diesem Fall ein Wörtchen ausgelassen wurde, so ward ein anderesmal eines hinzugefügt, dieses wie jenes zum Verderben der Wahrheit.) Allein das Gebilde der Engel war so armselig, daß es im Staub sich krümmte gleich einem Wurm und sich nicht aufzurichten vermochte, indem die Macht der Engel nicht hinreichte, es stärker zu machen und emporzuheben. Da erbarmte sich dessen die Kraft in der Höhe (ἡ ἄνω δύναμις, weiter oben ἡ αὐθεντια genannt; beides soll wohl das höchste Wesen bedeuten), da es denn doch nach ihrem Bilde gemacht war, und sandte den Lebensfunken (die Seele) herab, der den Menschen aufrichtete und ihn zum Leben brachte. Dieser Lebensfunke (so hieß es weiter) kehre nach dem Tod dahin zurück, woher er gekommen, die übrigen Bestandtheile des Menschen aber lösen sich in die Elemente auf, aus denen sie genommen worden. Den Erlöser (die s. g. Philosophum. Origenis lesen hier fälschlich πατερα statt σωτηρα, wie aus Irenäus erhellt) erklärte er für ungezeugt, unkörperlich und unsichtbar, so daß er bloß dem Schein nach Mensch geworden (Doketismus). Der Gott der Juden (der Urheber des Alten Testaments) sei Einer von den sieben Engeln, welche die Welt erschaffen haben (diese haben sich nämlich, nachdem sie vom höchsten Wesen abgefallen waren und sodann die Welt erschaffen hatten, in den Besitz der Welt getheilt, und bei dieser Gelegenheit habe der Judengott das jüdische Volk als seinen Antheil bekommen, Epiphan. haeres. 23. n. 1. 2.). Da aber der Judengott mit den anderen (sechs) Engeln das höchste Wesen stürzen wollte, sei Christus der Erlöser gekommen, um den Judengott im Auftrag des höchsten Gottes zu stürzen, und zugleich die wahren Diener des höchsten Gottes zu retten, nämlich jene, die den Lebensfunken in sich tragen. Seltsamer Weise unterschied nämlich Saturninus (was noch Niemand vor ihm gethan) ein zweifaches Geschlecht der durch die Engel gebildeten Menschen, ein gutes und ein böses, beide ihrer Natur nach verschieden; und weil die Dämonen den Bösen helfen, so habe der Erlöser kommen müssen, den Guten zu helfen, die bösen Menschen aber und die Dämonen zu vernichten. Heirathen und Kinderzeugen habe der Teufel die Menschen gelehrt; ja Viele von dieser Secte trieben die affectirte Enthaltsamkeit soweit, daß sie nur Pflanzenkost genaßen. Die Prophetien sollten ihrer Meinung nach theils von den Engeln, welche die Welt erschaffen, theils vom Satan ausgehen; dieser Satan sei übrigens auch ein Engel, der aber in einem feindlichen Verhältniß stehe zu den weltbildenden Engeln und ganz vorzüglich zum Judengott. Dieser Bericht über das häretische Lehrsystem des Saturninus, wie er im Wesentlichen gleichlautend nicht bloß von Irenäus und seinem Abschreiber, dem Verfasser der s. g. Philosophumena Origenis, sondern auch von Epiphanius (haeres. 23) und Theodoretus (Haeret. fabul. lib. I. 3.), von Philastrius (lib. de haeres. c. 31. ed. Fabric.) und Augustinus (lib. de haeres. c. 3. ed. Maur.), endlich von dem unbekannten Verfasser des Zusatzes zu Tertullian. de praescript. c. 46. uns überliefert ist, hat freilich manche Lücken und bietet noch Raum für manche Frage, auf welche die Antwort nur in Conjecturen besteht. Auch ist hier das Eigenthümliche der syrischen und alexandrinischen Gnosis noch wenig geschieden. Da findet man biblische Gedanken, freilich arg verzerrt und entstellt, zugleich mit der Ansicht, daß die Prophetien ein Werk des Teufels seien. Man findet den gnostischen Demiurg (oder richtiger die sieben Demiurgen) als niedere Wesen nach höhern Ideen (nämlich

nach dem geschauten himmlischen Bild) arbeiten, und wieder erscheinen sie als feindliche Wesen, die auf die Stürzung oder Vernichtung des höchsten Wesens hinarbeiten. Ihr Satan erscheint als ein räthselhaftes Wesen, vielleicht persischen Ursprungs. Die Unterscheidung eines doppelten Menschengeschlechtes hat ihre weitere Ausbildung erst im Systeme Valentins und im Manichäismus gefunden, so wie auch die Beschränkung ihrer Nahrung auf bloße Pflanzen erst im manichäischen System seinen Platz erhielt. Es hat demnach dieses ganze System hauptsächlich Bedeutung als Vorbereitung, Fortbildung und Durchgangsstufe für die spätern mehr abgerundeten und durchgebildeten gnostischen Systeme und für den Manichäismus; wie denn überhaupt die häretischen Systeme von ihren ersten rohen Anfängen immer einige Stadien fortschreitender Entwicklung des Irrthumes durchlaufen, bis sie zu jenem höchsten Punct gelangen, auf dem sie eine Zeit lang sich halten, worauf der abermals beginnende Fortentwicklungsproceß ihrer eigenen falschen Principien unvermeidlich ihre Auflösung herbeiführt; denn der Irrthum trägt den Keim seiner Zerstörung nothwendig in sich selbst, und nur die Wahrheit besteht. Vgl. über Saturninus und seine häretischen Lehrsätze Tillemont, Mem. T. II. p. 217—219. ed. Ven. A. Neander, Kirchengeschichte I. Bd. S. 759—761. (Hamburg 1826), Matter, kritische Geschichte des Gnosticismus (Heilbronn 1833. I. Bd. S. 166—177. [Fehler.]

Satz, verschiedene Arten. — Der Satz ist in seinen Elementen der sprachliche Ausdruck der Beziehung zwischen Subject und Prädicat. In dieser einfachen Form hat er daher drei Bestandtheile: das Subject, von dem gesprochen wird; das Prädicat, welches dem Subjecte zu- oder abgesprochen wird; und die Copula, welche die Verbindung oder Trennung jener beiden bezeichnet (bejahender, verneinender Satz); mag übrigens der Ausdruck noch so kurz lauten, als z. B. „Ἴθι" („sei du gehend"). — Ein solcher ganz einfacher Satz begegnet uns aber sehr selten in einer Rede; gewöhnlich ist er durch nähere Bestimmung des Subjects oder Prädicats oder beider erweitert. Ein erweiterter Satz heißt aber noch immer ein einfacher, in so weit man diesen dem zusammengesetzten entgegen stellt. Der zusammengesetzte besteht aus mehreren einfachen, mit einander in Wechselbeziehung gedachten und gesprochenen Sätzen. Diese Zusammenfügung der Theilsätze oder Glieder geschieht entweder auf solche Weise, daß diese an einander gefügt, oder daß sie in einander eingeschoben werden; immer aber so, daß der Sinn des Sprechenden erst dann vollständig ausgedrückt ist, wenn alle jene Glieder als Ganzes zusammen genommen werden. Nach der Beschaffenheit der gegenseitigen Beziehung zwischen den Theilsätzen erhalten auch die zusammengesetzten Sätze ihre besondere Gestaltung und Benennung. Die erste Art der Aneinanderfügung ist diejenige, wo die Glieder zwar durch Partikeln verbunden, jedoch nicht von einander abhängig gemacht werden. So entstehen 1) die Copulativsätze, vermittelst der Copulativpartikeln: und, sowohl — als, wie — so. 2) Die disjunctiven mit den Disjunctivpartikeln: oder, entweder — oder, sondern. 3) Die adversativen und antithetischen mit den Bindewörtern: aber, doch, hingegen: letztere auch ohne Bindewort. Sie unterscheiden sich dadurch, daß bei der erstern Art der im einen Gliede ausgesprochene Gedanke den des andern Gliedes auszuschließen oder aufzuheben scheint, während doch beide in einer gewissen Beziehung vereiniget werden; daß dagegen bei letzterer gegensätzliche Ausdrücke in beiden Gliedern sich entgegengestellt werden, welche unter einem höhern Hauptgedanken vereint dazu dienen, den Sinn der Rede treffender auszudrücken. — Die zweite Art der Aneinanderfügung ist diejenige, wo die Glieder von einander abhängig gesetzt werden. Dieses geschieht a. (4) bei der Causalconstruction und den telischen Sätzen vermittelst der Bindewörter, welche eine Ursache oder Absicht ausdrücken: weil, da, daß, damit. b. (5) Bei den erklärenden Sätzen mit der Partikel daß, (wofür aber im Griechischen und Lateinischen nach dem bessern Sprachgebrauche die

constructio accusativi cum infinitivo gesetzt zu werden pflegt.) Dazu rechne ich auch die Construction mit den Fragewörtern in indirecter Rede. Denn der Beginn einer directen Rede ist überhaupt als Anfang eines Satzes zu betrachten. c. (6) Bei conditionalen Sätzen mit den eine Bedingniß ausdrückenden Bindewörtern: wenn, wofern. d. (7) Bei concessiven mittelst der Partikeln: obschon, wenn gleich u. dgl. e. (8) Endlich gehören hieher jene zusammengesetzten Sätze, worin ein Zeitverhältniß des einen zum andern durch die Consecutivpartikeln: nachdem, als, indem, während, ehe, sobald u. dgl. angegeben wird. In allen diesen Formen werden die Theile des zusammengesetzten Satzes an einander gefügt; sie können aber auch in einander eingeschoben werden. Gewöhnlich geschieht diese Einschaltung eines Mittelsatzes (9) durch das Relativ-Pronomen Welcher und andere relative Wörter; nicht selten wird der Mittelsatz, besonders wenn er nur aus wenigen Wörtern besteht, auch mit jenen Partikeln construirt, welche eben als Bindeworte abhängiger Sätze namhaft gemacht wurden. Wie aber die Glieder eines mehrtheiligen Satzes auf mancherlei Weise verknüpft werden, so ist auch die Verbindung ganzer Sätze eine verschiedene. Unter den Arten derselben verdient vorzüglich die Antithese ganzer Sätze und die Construction derselben als causale in der Form des Beweises (mit Denn) und als consecutive in der Form des Schlusses (mit Also u. dgl.) genannt zu werden. Es genüge übrigens im Vorbeigehen die Unterscheidung des Vor- und Nachsatzes, des Haupt- und Nebensatzes als eine bekannte Sache zu erwähnen; auch die kunstgerechte Periode, das Asyndeton und Polysyndeton, die Apposition und Exegese u. dgl. berühren mehr den Rhetoriker als den Theologen; bedeutender ist jedoch der Unterschied des behauptenden (assertorischen) und des fragenden (interrogativen) Satzes. Während im erstern der Sprechende sein Urtheil geradezu ausspricht, wird im letztern die Sache als eine unentschiedene dem Urtheile des Zuhörers oder Lesers zugewiesen, und zugleich durch die Frageform dieser um die Entscheidung angesprochen. Der fragende Satz kommt aber keineswegs nur allein als Ausdruck der Unentschiedenheit vor; nicht selten erscheint er als Redefigur, wodurch der Sprechende seine bei sich bereits entschiedene Ansicht nur noch lebhafter und kräftiger ausdrücken will. In diesem Falle entspricht gewöhnlich dem bejahenden Fragesatze eine verneinende Antwort und umgekehrt, wie: „Muß nicht Jeder sterben, weiß er aber die Stunde?" Doch sagt man auch: „Müssen denn wirklich Alle sterben? Ja Alle." Einwendungen werden ebenfalls gerne in dieser Form vorgebracht z. B. Röm. 3, 3 ff. — Es ist offenbar, daß es für das Verständniß der hl. Bücher und anderer kirchlichen Documente von großer Wichtigkeit sei, die Beziehung der Bestandtheile eines Satzes unter sich und jene der unter einem höhern Gesichtspuncte verbundenen Sätze (den nächsten und den nahen Zusammenhang) richtig und klar aufzufassen, und zur Bestimmung und Erläuterung der Rede zweckmäßig zu benützen. Jedoch hat auch diese Sache, besonders in Rücksicht der hebräischen Bücher der hl. Schrift, eine eigene Schwierigkeit, indem wegen der geringen Ausbildung dieser Sprache und der daher rührenden Unbehülflichkeit des Ausdruckes nicht selten die Beschaffenheit des eben erwähnten Zusammenhanges undeutlich und zweifelhaft ist. Dieses trifft auch bei den griechischen Theilen der Bibel, wiewohl nicht überall in gleichem Maße ein. Sicher sind aber manche Erklärer hierin zu weit gegangen, indem sie unter dem Vorwande, ein Ausdruck hebraisire, der Stelle eine willkürliche Wendung und Deutung gaben. So behauptet der protestantische Lexikograph Schleußner (Lexic. N. T. ed. 4. pag. 1026. P. I.) die disjunctive Partikel ἤ habe 1 Cor. 11, 27 die Bedeutung des copulativen Und; wogegen sein Glaubensgenosse Winer (Gram. des N. T. Idioms 3. Aufl. S. 370) richtig bemerkt: „ἤ steht im N. T. nie für καί, — — ἤ für καί urgirte man aus dogmatischen Gründen." Noch eine hieher sich beziehende Bemerkung des nämlichen Authors kann ich nicht unerwähnt lassen: „Ueberall weisen die Interpreten" (Winer meint jene willkürlich deutelnden) „nach,

wie da ein falsches Tempus, dort ein falscher Casus, hier der Comparativ statt des Positivs, bald aber für denn, bald folglich für weil — gesetzt sei. — Wird denn die Schrift nicht einer wächsernen Nase gleich, die jeder so und so drehen kann? — Und verträgt sich dann eine solche Ansicht von der N. T. Sprache mit der Würde hl. Schriftsteller?" (Vorrede zur Gram. des N. T. Idioms). — Ueber Grundsatz vgl. den Art. Princip. [Hofmann.]

Saul. Nachdem Gott dem Verlangen des israelitischen Volkes nachgegeben und beschlossen hatte, einen König über dasselbe zu setzen, wählte er selbst den Saul, den Sohn des Kis, aus dem Stamme Benjamin, zum ersten Könige. Zunächst bezeichnete er ihn dem Samuel und befahl diesem, ihn „zum Fürsten über das Volk Israel zu salben" (1 Sam. 9, 15 f.). Samuel that dieses ohne Beisein von Zeugen, als am andern Tage Saul, die Eselinnen seines Vaters suchend, zu ihm kam; auch sagte er ihm zum Zeichen, daß der Herr ihn zum Fürsten gesalbt habe, mehrere Vorfälle vorher, welche sich auf seinem Rückwege zutrugen. Durch die Salbung war Saul nunmehr mit der göttlichen Gnade und Stärke zu seinem Amte ausgerüstet („der Herr gab ihm ein anderes Herz" 1 Sam. 10, 9). Darauf berief Samuel das Volk, um ihm seinen von Gott gewählten König vorzustellen. Es wurde gelost und das Los fiel auf den Stamm Benjamin, unter den Familien dieses Stammes auf die Familie Metri und so fort, bis auf Saul: er wurde herbeigeholt, und als er in der Mitte des Volkes stand, war er höher von der Schulter an aufwärts als alles Volk, was als eine Bestätigung der göttlichen Erwählung angesehen wurde. Samuel aber sagte dem Volke das Recht des Königthums und schrieb es in ein Buch und legte es hin vor den Herrn, und entließ das Volk. Saul trat nunmehr nicht gleich mit königlicher Auctorität auf, trat vielmehr anfangs ganz in die Fußstapfen der Richter. Da für den Augenblick keine wichtige Angelegenheit vorlag, ging er in sein Haus nach Gabaa zurück. Auch wurde er nur von einem Theile des Volkes anerkannt, „die Belialskinder — allem Anscheine nach ein bedeutender Theil des Volkes — verachteten ihn und brachten ihm keine Geschenke". Saul machte fürerst auch keinen Versuch, die ihm gebührende Anerkennung zu erzwingen, sondern „that, als hörte er es nicht" (1 Sam. 10). Etwa einen Monat darauf fielen die Ammoniter in's Land ein und nun trat Saul als König hervor und forderte das ganze Volk auf, ihm und Samuel zu folgen. Er schlug die Ammoniter völlig. Nun wollte das Volk an denen Rache nehmen, welche früher Saul die Anerkennung versagt hatten, aber Saul selbst verbot es. Sein Königthum wurde nun zu Galgala unter Darbringung von Opfern „erneuert" und seitdem allgemein anerkannt. Samuel legte nun auch sein Richteramt nieder, hielt dem Volke nochmals vor, wie unrecht es daran gethan, daß es einen König verlangt habe, und ermahnte es, in Zukunft dem Herrn treu zu dienen (1 Sam. 11 und 12). Bald darauf beginnt Saul den Krieg mit den Philistern, welcher seine ganze vierzigjährige Regierungszeit (Apg. 13, 21. f. d. Art. Hebräer IV. 907) hindurch fast ununterbrochen fortdauert. Aber schon in diese erste Zeit fällt Sauls erster Ungehorsam gegen Gott, und seine Verwerfung. Samuel hatte ihm befohlen, sieben Tage in Galgala zu warten; dann sollten Opfer dargebracht werden und er werde ihm sagen, was er thun solle. Saul wartete bis zum siebenten Tage; da Samuel nicht kam und das Volk sich zu zerstreuen anfing, opferte er (noch am siebenten Tage). Nach dem Opfer erschien Samuel. Saul entschuldigt seine Handlung mit der Rücksicht auf das Volk und mit dem Herannahen der Feinde; aber Samuel kündigt ihm als Strafe an, daß der Herr einen andern König wählen und von Sauls Familie das Königthum wegnehmen werde (1 Sam. 13). Die hl. Schrift gibt zwar keine psychologische Entwicklung über den Zusammenhang der äußeren Handlungsweise des Königs mit der inneren Richtung seines Willens und Gemüthes, und die bloße Erzählung der äußeren Thatsachen läßt den Fehler als gering erscheinen: die Ungeduld aber, welche Saul an den Tag legt, die Mißach-

tung eines ausdrücklichen Befehles des Propheten, das ängstliche Berücksichtigen äußerer Umstände, wie der Ungeduld des Volkes und der anscheinend von den Feinden drohenden Gefahr, zeigen deutlich genug, daß Saul auf sich vertraute und nicht auf den Herrn und daß er die Idee eines Königs, der im Namen Gottes regiert, nicht faßte. — Ein neuer Ungehorsam veranlaßte eine abermalige Verwerfung. Samuel theilt ihm in der feierlichsten Weise („Mich hat der Herr gesandt, dich zum Könige zu salben über sein Volk Israel: so höre nun die Stimme des Herrn.“ 1 Sam. 15, 1) den göttlichen Befehl mit, die Amalekiter auszurotten, was schon Moses (Exod. 17, 8 ff.) vorherverkündet hatte; er fügt ausdrücklich bei: „Schlage Amalek und vertilge Alles, was sein ist, und schone sein nicht und laß dich nichts gelüsten von seiner Habe.“ Saul besiegt die Amalekiter, aber er und das Volk „schonte des Königs Agag und der besten Heerden und alles dessen, was schön war, und sie wollten es nicht verderben; aber was schlecht war und verächtlich, das vertilgten sie“. Dafür wird das Verwerfungsurtheil über Saul wiederholt, als Grund dafür wird ausdrücklich sein Ungehorsam genannt: „Er hat mich verlassen und meine Worte im Werke nicht erfüllt“ (1 Sam. 15, 10); „weil du das Wort des Herrn verworfen, so hat dich auch der Herr verworfen“ (ib. V. 26). Bezeichnend für Sauls Charakter ist die Weise, wie er sein Betragen zu rechtfertigen sucht. Als Samuel zu ihm kommt, sagt er: „Ich habe des Herrn Wort erfüllt“, und als Samuel ihn auf die verschonten Heerden hinweist, entgegnet er: „das Volk schonte sie (und doch war Saul König!), um sie dem Herrn zu opfern“ (wider seinen Willen!). Samuel erinnert ihn an den Befehl Gottes: „Streite wider sie bis zur Vernichtung“, und noch meint Saul, er habe gethan, was Gott befohlen, vielleicht noch etwas Besseres: „Ich habe ja gehorcht der Stimme des Herrn und bin gewandelt den Weg, auf den der Herr mich gesandt und habe hergebracht den Agag und die Amalekiter getödtet; aber das Volk hat genommen Schafe und Rinder ... von dem Raube, um sie zu opfern dem Herrn, ihrem Gotte in Galgala.“ Samuel entgegnet ihm die bekannten Worte: „Gehorsam ist besser als Opfer.“ Endlich will Saul noch den äußeren Schein retten: „Ich habe gesündigt, aber ehre mich nun vor den Aeltesten des Volkes und vor Israel.“ So zeigte sich Saul seines hohen Amtes nicht würdig und Gottes Strenge ist um so begreiflicher, als sie dem galt, in welchem die Idee des theocratischen Königs zuerst verwirklicht werden sollte, an dem also jede Abweichung davon um so strenger zu strafen war (s. den Art. Königthum und besonders die histor.-polit. Blätter Bd. XXVIII. H. 4: das Königthum der Hebräer). — Von nun an sah Samuel Saul nie wieder und beweinte in der Stille den Fall des ersten Königs von Israel (1 Sam. 15, 35). Der Herr sendet ihn, den David zum Könige zu salben, und als dieses geschehen, „gerieth der Geist des Herrn über David von demselben Tage an und hinfort, aber der Geist des Herrn wich von Saul“, und es plagte ihn fortan mit Zulassung Gottes der böse Geist des Trübsinns (1 Sam. 16). Obschon David sein Recht auf den Thron bei Lebzeiten Sauls gar nicht geltend zu machen versucht, wird er fast ununterbrochen von diesem verfolgt (s. d. Art. David). Der Haß gegen David verleitet den Saul sogar zu Thaten, wie die Ermordung der Priester zu Nobe (1 Sam. 22). Am Schlusse seines Lebens versündigt sich Saul, der früher selbst die Zauberer und Wahrsager aus dem Lande geschafft hatte, noch dadurch, daß er die Wahrsagerin zu Endor um Rath fragt, um dadurch die Antwort, welche der Herr seinen Fragen versagt, zu ersetzen. Samuel erscheint ihm, erinnert ihn nochmals an den Grund seiner Verwerfung und sagt ihm den Tod vorher (1 Sam. 28). Am anderen Tage siegen die Philister auf dem Gebirge Gelboe, die Söhne des Königs Jonathas, Abinadab und Melchisua fallen, Saul selbst stürzt sich verzweifelnd in sein Schwert. Die Philister legen seine Waffen in den Tempel der Astarte, und hängen seine und seiner Söhne Leiche an die Mauern von Bethsan. Die Einwohner von Jabes Galaad nehmen sie herab und bestatten sie, David aber

dichtet ein Klagelied über Sauls und Jonathas' Tod und läßt den Amalekiter hinrichten, der sich für Sauls Mörder ausgibt, weil er „seine Hand gegen den Gesalbten des Herrn ausgestreckt" (1 Sam. 31. 2 Sam. 1). — In seinen kriegerischen Unternehmungen war Saul sonst meistentheils glücklich gewesen: „er stritt ringsum wider alle seine Feinde, wider Moab und die Söhne Ammons und Edom und die Könige von Soba und die Philister, und wohin er sich wandte, siegte er" (1 Sam. 14, 47). — Außer den eben genannten drei Söhnen hatte Saul noch vier Söhne, Jessui (1 Sam. 14, 49), Esbaal (1 Par. 8, 33) oder Isboseth, der sich zwei Jahre als Herrscher über den größern Theil des Landes neben David behauptete (s. d. Art. Isboseth), Armoni und Mephiboseth (s. d. Art.) und zwei Töchter, Merob und Michol, die Frau Davids (1 Sam. 14, 49). [Reusch.]

Säulenheilige, s. Styliten.

Savonarola, der große kirchlich-politische Agitator von Florenz, war geb. den 21. Sept. 1452 zu Ferrara, wo sein Vater, ohne ein besonderes Amt zu bekleiden, in glücklichen, unabhängigen Verhältnissen lebte. Still und in sich gekehrt brachte der Jüngling seine ersten Jahre im elterlichen Hause zu. Ein tief religiöser Zug wurde schon damals an ihm bemerkt; ein schweigsames, ernstes Wesen zeichnete ihn vor seinen Altersgenossen aus, an deren lärmenden Spielen er fast niemals Antheil nahm. Seine Erziehung wurde im Geiste der Zeit und mit Sorgfalt geleitet. Die peripatetische Philosophie, Plato, die Summe des hl. Thomas („il gigante" nennt er den von ihm bis an sein Lebensende hochverehrten Meister) bildeten den Gegenstand seiner Studien. In seinem 22. Jahre entschloß er sich die Welt zu verlassen und das Ordenskleid der Prediger-Brüder zu nehmen, zu denen ihn außer dem großen Ruf, dessen sie genossen, noch die Liebe und Verehrung zog, die er gegen ihren großen Ordenstheologen, den hl. Thomas von Aquino hegte. Ohne Vorwissen der Eltern verließ er das väterliche Haus, ging nach Bologna und trat in das dort befindliche Haus der Brüder ein. Den betrübten Vater tröstete er in einem rührenden Briefe. Nicht ein kindischer Entschluß, sondern männliche Besinnung und die Verachtung der vergänglichen Dinge habe ihm den Gedanken eingegeben, die Welt zu verlassen. Er habe die Bosheit der verblendeten Völker Italiens nicht mehr ansehen können. Deßhalb habe er den besseren Theil erwählt und es vorgezogen, ein Ritter Jesu Christi zu werden. Bald ward er in seinem Kloster mit dem Lehramte betraut: er mußte Naturphilosophie und Metaphysik vortragen. Da er aber fürchtete, wie so Manche seiner Zeitgenossen, deren Verirrung er stets tief beklagte, über Aristoteles Christum zu vergessen, so gab er sich daneben um so eifriger dem Lesen christlicher, ascetischer Bücher hin und besonders dem Studium der hl. Schrift, deren Ausdrucksweise er bald in seiner Gewalt hatte, wie nicht leicht Einer seiner Zeitgenossen. Rohe Soldaten, die mit ihm auf Einem Schiffe von Ferrara nach Mantua fuhren und sich durch alle Arten von Lästerung auszeichneten, erfuhren schon damals die Macht seiner Rede. Von seinem strafenden Worte gerührt, sanken sie ihm zu Füßen, baten um Verzeihung und um den Segen. Im J. 1482 kam Savonarola das erste Mal nach Florenz in's Kloster S. Marco, welches bald der Schauplatz seines öffentlichen Wirkens werden sollte. Hier hielt er im folgenden Jahre die Fastenpredigten, fand aber keinen Beifall. Sein Vortrag, die heisere Stimme, der schlechte Anstand befriedigten so wenig, daß die geräumige Kirche bald leer stand. Nachdem er sich hierauf einige Zeit in der Lombardei mit dem Unterrichte der Jugend beschäftigt, kam er 1485 nach Brescia, wo er die Apocalypse auslegte, eine Beschäftigung, die für die Geschichte seines ganzen inneren und äußeren Lebens von dem größten Einfluß geworden ist. In diesem Buche glaubte er vorzugsweise die Geschicke des Geschlechtes, unter dem er lebte, vorgezeichnet. Es war ein Gedanke, der ihn nicht verließ: noch niemals habe sich die Kirche in einem so schlimmen Zustande befunden als gerade jetzt. In solchen Zeiten und bei so betrübten Aussichten — man denke! es war die Zeit Alexanders VI. —

wendet man sich gerne an die apocalyptischen Weissagungen, um zu erforschen, ob nicht bald die Geschicke der Bösen sich erfüllen und die Strafgerichte einbrechen. Daß Savonarola ein baldiges Eintreten dieser Katastrophe zuversichtlich erwartete, zeigen seine ersten Voraussagungen — Prophetien nannten es seine Anhänger. Wie einst über Aegypten — so lauten sie — so werde über das jetzt lebende Geschlecht Gottes Strafe kommen. Es sei sehr wahrscheinlich, daß Gott sich endlich der Völker erbarmen werde, die noch in den Finsternissen des Heidenthums sitzen, die Völker des Abendlandes dagegen werde er noch einmal mahnen, dann der Strafe übergeben. Solche Strafe aber rufen besonders Päpste, Bischöfe und weltliche Fürsten durch ihr ganz unordentliches Leben über sich herab. Von welcher Art diese sogenannten Weissagungen gewesen seien, bedarf kaum gesagt zu werden. Tief gehende Krisen im Leben ganzer Völker und auch der Menschheit werden wohl immer durch eine mehr oder minder starke Ahnung in der Seele ernster, tief fühlender Menschen sich ankündigen. Schon die Erkenntniß, daß das allgemeine Verderben auf den Gipfel gestiegen, legt den Schluß auf eine bald eintretende Katastrophe als einen beinahe sicheren nahe. Aber Savonarola ließ sich von Schwärmerei und Selbstüberschätzung verleiten, solche natürliche, immerhin unsichere Vorausahnung für höhere Eingebung zu halten. Anfänglich zwar war er hierin noch schwankend. Sein Geist war, wie er selbst gestand, noch getheilt zwischen dem göttlichen Lichte und dem natürlichen Lichte seiner Vernunft. Von der einen Seite habe das göttliche Licht hineingeschienen, von der andern das natürliche Licht ihn geblendet, doch habe er stets, durch einen inneren Zug bestimmt, dahin sich geneigt, wohin ihn die himmlischen Gesichte wiesen (Pico, vita Fr. Hieron. Savonar. c. V.). Man sieht, wie er sich selbst dazu beredet, das als höhere Eingebung anzunehmen, was bei ihm bloße Ahnung, auf Beobachtung der schlimmen Zustände Italiens gegründete Befürchtung, zum Theil auch Vorspiegelung einer krankhaft erregten Phantasie war. Im J. 1489 kam Savonarola durch Vermittlung des Grafen Pico della Mirandola (s. d. A.), der ihn im J. 1487 auf einem Ordensconvent zu Reggio kennen gelernt hatte und bald sein eifriger Anhänger später sein Biograph wurde, zum zweiten Male nach Florenz, wo er von jetzt an seinen bleibenden Wohnsitz hatte. Auch hier war sein erstes Geschäft die für ihn so verhängnißvolle Erklärung der Apocalypse. Durch die ganze noch übrige Zeit dieses Jahres — erzählt er selbst — waren es drei Dinge, die ich (bei Auslegung der Apocalypse) dem Florentiner Volke an Einem fort vorhielt: erstlich, daß eine Erneuerung der Kirche in dieser Zeit kommen, zuvor aber Italien noch mit einer großen Geißel von Gott werde heimgesucht, und endlich daß diese beiden Dinge bald eintreten werden. Anfänglich wollte solche Predigtweise dem heitern Volke von Florenz nicht gefallen und Savonarola selbst gedachte öfters, davon zu lassen. Aber so oft ich versuchte — bekennt er wieder — anders zu predigen, wurde ich dermaßen matt, daß ich mir selbst mißfiel. So behielt er denn die ihm bald zur Natur gewordene Weise bei. Seine Rede war demnach, wie uns von den Zeitgenossen berichtet wird, nicht gelehrt, nicht künstlich, noch den Ohren schmeichelnd, wie man sie zur Mediceer Zeit so gern hörte, sondern unmittelbarer Erguß des erregten Gefühls in biblische, besonders apocalyptische Ausdrücke und Bilder gefaßt, aus einer gespensterhaften Gestalt hervorgehend. Wenn dann der Redner die apocalyptischen Bilder entrollte und daraus mit donnernder Stimme die kommenden Plagen verkündigte, so geschah es wohl, daß selbst hochgebildete Männer, wie Graf Pico, erschauderten und ihnen die Haare sich sträubten. Oft brach die Menge in lautes Weinen aus und die Nachschreiber seiner Predigten mußten die Feder niederlegen, weil sie vor der inneren Bewegung nicht mehr weiter fahren konnten. Er verglich dann die Zeiten mit denen, welche der Sündfluth vorhergegangen, das jetzige Geschlecht mit dem von der Fluth verschlungenen und die erneute Kirche mit der Arche Noe's, die von den Wassern getragen wird. Bald hatte die Familie der Mediceer erfahren, wessen sie

sich zu versehen habe, wenn Savonarola's Einfluß steige. Man konnte es nicht längnen: der reichen und kunstliebenden Familie der Mediceer verdankte damals Florenz zum großen Theil seine Blüthe. Ein Kreis berühmter Gelehrter und Künstler hatte sich um sie gesammelt und so entwickelte sich — in jeder Weise von dieser Familie unterstützt — ein reges wissenschaftliches und künstlerisches Leben in der Florentiner Stadt. Dazu kam noch das patriarchalische Walten dieser emporgekommenen Herren der Stadt, wie es besonders dem Lorenzo de Medici nachgerühmt werden muß, die großartige Munificenz, mit der sie sich an allen öffentlichen Unternehmungen betheiligten, selbst ihre lebendige Theilnahme an den Festen des Volkes, um die Stadt zu einem Sitze des heitersten Lebensgenusses zu machen. Aber es fehlte diesem glänzenden Leben das religiöse Fundament, die christliche und kirchliche Weihe: es waren nur zeitliche Interessen, welche die Gemüther beschäftigten und öffentlich zur Geltung kamen. Es war das restaurirte Heidenthum, das in Kunst und Wissenschaft dominirte, das auch dem öffentlichen Leben seinen Stempel aufdrückte. Zu Ehren des Plato feierte man Feste, die Gelehrten waren fast mit nichts Anderem als mit den alten heidnischen Schriftstellern beschäftigt und es kam so weit, daß Einer der berühmtesten Mitglieder der platonischen Academie zu Florenz die gewöhnliche Formel der Anrede: Geliebte in Christo! änderte und dafür seine Zuhörer: Geliebte in Plato! anredete. Zwar hielt er Plato für einen göttlicherleuchteten Geist, um dessen willen Christus in die Vorhölle gestiegen, um ihn mit den Altvätern in die Wohnungen der Seligen zu führen. Aber auf solchem Wege wurde eben dem Heidenthum noch leichter Eingang verschafft! Solches Treiben mußte doch zuletzt tiefere, religiöse Naturen abstoßen; verband sich damit, ein so feuriges und gewaltthätiges Temperament, wie bei Savonarola, so war eine gewaltsame Reaction unvermeidlich (vgl. Leo, Geschichte von Italien IV. 416). Lorenzo von Medici war immer ein besonderer Gönner und Wohlthäter von S. Marco gewesen. Natürlich! daß die jeweiligen Vorsteher des Klosters ihrem Wohlthäter stets auch die geziemende Erkenntlichkeit und Aufmerksamkeit erwiesen. Savonarola war der erste Prior, der sich dieser Höflichkeitspflicht entzog, ja nicht einmal zum Antritt seines Amtes dem Fürsten der Stadt und Wohlthäter des Klosters aufwartete. Lorenzo that, als bemerkte er solche Unfügsamkeit nicht. Er spendete seine Wohlthaten nach wie vor. Ja um dem Prior zuvorzukommen und ihn zu einer Unterredung zu veranlassen, kam Lorenzo eines Tages selbst in's Kloster und legte, um gesehen zu werden, ein bedeutendes Geschenk in den Opferkasten. Der Laienbruder, der es entdeckte, lief voll Freude zu Savonarola, um ihm die freudige Nachricht mitzutheilen. Aber Savonarola vertheilte kalt die geopferten Goldstücke, indem er sie theils zu Almosen, theils zu Messen für den Geber bestimmte, ohne sich um den in der Kirche weilenden Wohlthäter weiter zu kümmern. Vielmehr predigte er jetzt heftiger als je gegen die Mediceer und gegen die unter ihrem Einfluß entstandenen florentinischen Zustände, besonders auch gegen die vorherrschende Pflege der classischen Studien. Er warf den Florentinern vor, daß sie aus den Bechern der Verworfenen, d. i. aus den verdorbenen Quellen des heidnischen Alterthums tränken und der heidnischen Weisheit nachbuhlten, er stieß Drohungen aus gegen die Philosophen, die den Weg nach Versabee wandelten, den Weg, der durch kein anderes Licht als das Licht der Vernunft erleuchtet sei. Die Regierung tadelte er offen, spielte auf die verfehlte Absicht der Geschenke Lorenzo's an und weissagte dessen baldigen Tod. Als ihn dieser durch angesehene Bürger warnen ließ, antwortete Savonarola, der Mediceer-Fürst möge wissen, daß ihn Gottes Strafgericht treffen werde, er der Prediger werde bleiben, Lorenzo aber gehen müssen. Im April 1492 kam Lorenzo auf's Sterbebett. Er bedurfte eines geistlichen Beistandes. Da gedachte er des strengen Sittenpredigers von S. Marco, der ihm auch als Gegner Achtung eingeflößt. Diesen ließ er kommen, damit er seine Beichte anhöre. Der Mönch versprach's, wenn Lorenzo zuvor Dreierlei versichere, zuerst

daß er einen festen Glauben habe, dann daß er bereit sei, alles ungerechte Gut zurückzugeben. Lorenzo erklärte seine volle Bereitwilligkeit. Als aber Savonarola ihm den dritten Punct vorlegte, in welchem er von ihm forderte, daß er der Stadt ihre alt-republicanische Verfassung zurückstelle, soll sich nach dem Berichte Pico's (c. VI.) und Burlamacchi's, deren Bericht hier alle Wahrscheinlichkeit hat, der Kranke von ihm gewandt haben, so daß Savonarola unverrichteter Dinge in sein Kloster zurückkehren mußte. Mit der letzten Forderung hatte Savonarola sein politisches Glaubensbekenntniß ausgesprochen. Florenz sollte nach seinem Plane wieder eine Republik werden, damit ihm die Möglichkeit würde, sein Ideal einer theocratischen Verfassung dort zu realisiren, die an die Mediceer-Herrschaft sich anlehnenden humanistischen, nach seiner Ansicht heidnischen Elemente zu bekämpfen, die alte Sittenstrenge wieder herzustellen und von dem so gereinigten Florenz aus Kirche und Staat zu reformiren. Savonaralo hatte wohl schwerlich bedacht, daß, wenn jetzt die Mediceer ihre Herrschaft niederlegten, die oberste Gewalt nur wieder an eine der sich gegenseitig bekämpfenden Parteien und Familien gekommen wäre und die Republik so doch keinen Bestand gehabt hätte. Zudem hatten die Mediceer die Herrschaft nicht so geradezu usurpirt: man hatte sie ihnen vielmehr nachgetragen, sie war ihnen allmählig entgegengewachsen, von dem Papste anerkannt und hatte durch ihr Entstehen viele blutige Parteikämpfe gestillt. Aber Savonarola hatte sich die Republik in seinem Sinne zu restauriren vorgenommen. Und diesen Plan verfolgte er mit aller Starrköpfigkeit. Es war übrigens ein Zeugniß für die Reinheit seines Eifers, daß er die beabsichtigte Reform bei den Seinen begann. Er bewirkte, daß S. Marco und andere toscanische Klöster sich von der lombardischen Congregation des Dominicanerordens trennten und mit Bewilligung des Papstes in eine eigene Congregation zusammentraten (1493), worin die ursprüngliche Regel mit aller Strenge beobachtet werden sollte. Es wurden demnach alle Besitzungen des Klosters zurückgegeben, die Laienbrüder mußten ein Handwerk treiben, damit jeder noch einen zweiten Ordensbruder ernähren könne, die Cleriker aber wurden an's Studium der Theologie verwiesen. Savonarola wurde der erste Generalvicar. Wäre er doch in diesem Kreise geblieben! Er wäre ein Salz der Erde geworden! Er hätte segensreicher und nachhaltiger gewirkt, als dieß je durch politische Agitationen möglich war! Gegen Ende des J. 1492 begannen seine politischen Gesichte deutlicher zu werden. In der Nacht vor meiner letzten Adventspredigt — erzählt er uns — sah ich eine Hand am Himmel mit einem Schwerte, auf dem geschrieben stand: „das Schwert des Herrn über die Erde bald und schnell!“ Noch Vieles sah er, womit der verderbten Welt gedroht wurde. Das scharfe Schwert aber, erklärt er, galt dem Regiment der schlechten Prälaten und den Predigern menschlicher Weisheit (philosophiae), die weder selbst in den Himmel eingehen, noch andere eingehen lassen. Darum sollen die Völker um gute Hirten und Prediger bitten. Darauf sagte ich — fährt er fort — ebenfalls auf Eingebung des göttlichen Geistes voraus, es werde Ein Mann die Alpen übersteigen und nach Italien kommen, dem Cyrus ähnlich, von dem Isaias schreibt: Siehe! ich habe seine Rechte ergriffen! rc. Italien möge nicht auf seine Burgen und Festungen vertrauen, die ohne alle Schwierigkeit von ihm würden genommen werden. Außerdem sagte ich einen künftigen Umsturz der Florentiner-Regierung voraus, die erfolgen werde, sobald der König der Franzosen nach Pisa werde gekommen sein. Welch' eine Bewandtniß es mit dieser Voraussage hatte, wird ein Blick auf die politischen Verhältnisse Italiens zeigen. In Italien, welches von Mord und Brand voll und von Parteiungen zerrissen war, drängte damals ein Attentat großartiger Gewaltthätigkeit alles Andere in den Hintergrund. Lodovico Moro, Vormünder seines Neffen, Johann Galeazzo und für ihn Regent von Mailand, suchte diesem das rechtmäßige Erbe zu entreißen, ihn von der Nachfolge in der Herrschaft gänzlich zu verdrängen. Das verwandte Haus Aragon, das den Thron von Neapel inne hatte, nahm sich des

Unmündigen an, es kam zu drohenden Verhandlungen, in Folge deren sich Lodovico veranlaßt sah, Bundesgenossen zu werben. Da der Papst und Florenz nicht bestimmt werden konnten, den neapolitanischen Truppen den Durchzug zu verweigern, so suchte der Usurpator Frankreich in's Mittel zu ziehen, dessen Dynastie alte Ansprüche auf Neapel zu haben behauptete. Bald war der eitle, abenteuerliche König, Carl VIII., gewonnen und der Zug nach Italien gerüstet. Die lebhafteren und bestimmteren Verhandlungen in dieser Sache wurden erst im J. 1493 geführt und der Aufbruch des Heeres geschah 1494. Savonarola aber verlegt sein prophetisches Gesicht in den Advent 1492. Burchard, der Chronist des römischen Hofes, sagt geradezu, Savonarola habe das, was er selbst und was er von andern Ordensmitgliedern in und außer der Stadt Florenz durch Verrath des Beichtgeheimnisses erfahren, in eine Prophetie gekleidet. Aber wir können unmöglich so geradezu einem Manne Glauben schenken, der seine größte Lust an der Erzählung von Scandalen hatte, der selbst an die Tugend nicht mehr glaubte. Nichts berechtigt uns, eine solche ruchlose Perfidie dem Manne zuzuschreiben, dessen Charakter, wenn auch ungestüm und gewaltthätig, doch niemals zum Verrath des Heiligen, zur Hinterlist, zu Irreligiosität neigte. Commines, der französische Geschichtschreiber (mémoires, liv. VIII. chap. XXVI), sagt, er habe das, was er prophezeit, durch Mittheilung seiner Freunde erfahren, die in der Signorie von Florenz saßen und Kenntniß von den in dieser Sache gepflogenen diplomatischen Verhandlungen hatten. Das ist wohl das Wahrscheinlichste. Die Ahnung einer im politischen und kirchlichen Leben von Italien eintretenden Katastrophe hatte Savonarola schon längere Zeit bewegt. Da kam ihm die Kunde von dem bevorstehenden Zuge Carls VIII.; seine krankhaft erregte Phantasie sah in ihm sogleich den Mann nach dem Herzen Gottes, den kirchlichen und politischen Reformator seines Vaterlandes. Und daß sich bei ihm das, was er auf gewöhnlichem Weg, durch Mittheilung diplomatischer Nachrichten erfahren, daß sich bei ihm Solches mit dem vermischte, was ihm eine natürliche, von ihm freilich für Inspiration erklärte, Ahnung eingegeben und daß er so absichtslos, ohne einen Betrug zu wollen, Beides zu Einer prophetischen Voraussage verwoben, ist wohl einem solchen Schwärmer gegenüber keine zu gewagte Annahme. Denn wie hoch mußte die Schwärmerei gehen bei einem Manne, der an den bloßen Entwurf eines abenteuerlichen, auf Eroberung berechneten Heerzuges die sichere Hoffnung einer Reformation von Kirche und Staat knüpfen, der in einem Fürsten wie Carl VIII. einen Reformator sehen konnte! Das Heranziehen Carls VIII. gegen die florentinische Grenze gab das Signal zum Sturm gegen die Mediceer. Lorenzo's Sohn, Pietro, wegen seiner Härte und seines unsittlichen Wandels längst verhaßt, wurde mit den Seinen aus Florenz vertrieben (1494). Unterdessen hatte sich eine von den Florentinern abgeschickte Gesandtschaft in's Lager Carls nach Pisa begeben. Savonarola machte den Sprecher. Er begrüßte den König als den Gesandten Gottes, der da in dem höheren Auftrag gekommen sei, die Laster zu unterdrücken, die Tugend zu ehren, was schief, gerade zu machen, was veraltet, zu erneuen und was gestaltlos geworden, wieder zu gestalten. Schon lang habe der Herr Einem seiner Diener das Geheimniß eröffnet, daß er eine Geißel über die Völker senden und die Kirche erneuen werde. Vier Jahre lang habe Dieser die ihm von Oben mitgetheilte Offenbarung den Florentinern verkündigt, doch nie den Namen des Königs genannt, weil dieß der Wille Gottes nicht gestattete. Aber kein Anderer als Er, der König sei es gewesen, auf den er gedeutet. So begrüßt er ihn denn als die Hoffnung aller Frommen und empfiehlt schließlich die Florentiner seiner Gnade, auch diejenigen, die aus Unglauben gegen Savonarola's Voraussage sich gegen den König verfehlt hätten. Bald darauf zog Carl VIII. in Florenz ein, nicht als Reformator, wohl aber als Geißel: er wußte seine Soldaten nicht im Zaum zu halten, stand sogar im Begriff, ihnen die Plünderung zu erlauben. So mußte jetzt Savonarola selbst bei dem Reformator um baldigen Abzug seiner Truppen

fliehen. Der König zog ab. Nun mußte man daran gehen das Staatswesen zu ordnen. Wer sollte das Haupt der Republik werden? Savonarola antwortete: Gott! Und unter diesem Haupte führt die Verwaltung das souveräne Volk. Savonarola deutete auf die Verfassung des israelitischen Volkes, als auf sein Vorbild hin. Doch wolle er diese Staatsform nicht als die alleingültige proclamiren. Nur für die Florentiner sei sie die angemessenste mit Rücksicht auf ihre Geschichte und auf den Geist der Bevölkerung. Um das ganze Volk nicht bei jeder Gelegenheit zusammenberufen zu müssen, sollten aus der Mitte des Volkes Männer gewählt werden, welche als der große Rath die laufende Verwaltung besorgten. Gegen einen Usurpator soll der Staat einschreiten. Würde derselbe dennoch sich gegen den Willen des ganzen Volkes oder mit erzwungener Zustimmung desselben behaupten, so darf Jeder aus dem Volk ihn wie einen Feind umbringen, denn das Volk hat gerechten Krieg gegen ihn (Compend. ethicae. Witeb. 1596. lib. X. p. 752). Das Volk also ist Herrscher (signore), es ist Stellvertreter (vicario) Christi des Königs, es soll über die Pflege der Gerechtigkeit wachen. Glücklich Florenz, wenn es so immerdar den Herrn als seinen Regenten anerkennt und seinen Willen befolgt! Gott wird es erleuchten, wird ihm seine Befehle geben und es wird nie schlecht handeln können! (Predicha IV. sopra Ruth). Von Florenz aber soll die Erneuerung der Kirche ausgehen. Aber wie wollen diese Wenigen in Florenz so Großes ausrichten? hielt man dem neuen Propheten entgegen. Ihr Thoren! erwiederte Dieser: kann Gott Dieses nicht thun? hat er nicht durch arme Fischer die Welt erneuert? (ibid.). Das Senfkorn, das in unserer Stadt gelegt ist, wird wachsen. Von wo soll denn sonst die Erneuerung der Kirche ausgehen? Einer solchen bedarf aber diese, denn im gegenwärtigen Zeitpunct ist sie fast unter den Mohammedanismus hinabgesunken. Die Kirche wird erneut werden, nicht aber der Glaube, denn dieser kann sich nicht ändern, noch das evangelische Gesetz, noch auch die Kirchengewalt; aber der Mensch wird besser werden und auf diese Weise die Kirche sich erneuen. Welche Zustände nun Savonarola in der Kirche vor Allem gebessert und geordnet sehen will, hat er verschiedentlich in Predigten und Schriften ausgesprochen. Eine Hauptquelle des Uebels liegt in der Vernachlässigung und Unkenntniß der hl. Schrift. Die Prediger verkünden nicht mehr Gottes Wort, sondern Menschenwitz. Plato, „der göttliche Mann“, Aristoteles, Demosthenes, Cicero und andere Heiden werden auf die Kanzel gezogen und geistlos benützt. Auch Dante und andere weltliche üppige Dichter erscheinen daselbst. Die Verwüstung an hl. Stätte wird noch vergrößert durch ungehörige Musik: Orgel und figurirter Gesang verscheuchen allen hl. Ernst. Damen gehen in die Kirche nur, um ihren Putz zu zeigen, junge Herren umschließen sie wie eine Mauer, beim Weggehen fallen sogar unanständige Reden (Pred. sopra Job). Hier soll die weltliche Obrigkeit einschreiten und sorgen, daß alles Unanständige entfernt, der Gottesdienst würdiger gefeiert werde. Nicht durch viele Messen werde Gott würdig geehrt, würde jeden Sonntag nur Eine gefeiert, gewiß wäre dann die Theilnahme daran viel lebendiger und ehrfurchtsvoller (?). Die schlechten Geistlichen soll man entfernen und dafür gute anstellen. Dieß jedoch nur unter Authorität des Papstes. Die unzüchtigen Weiber soll die Obrigkeit verjagen und um die frühere Einfachheit des Lebens zurückzuführen, gegen Luxus, Spiel und Trinkgelage Gesetze erlassen. Sorgfältig muß der Staat über die Erziehung der Jugend wachen. Die schlechten Dichter, z. B. Ovid, de arte amandi, Tibull, Catull, Terenz müssen entfernt, nur Virgil und Cicero, unter den Griechen Homer dürfen gelesen werden. Daneben wäre es passend auch christliche Schriftsteller in die Schulen einzuführen, z. B. Augustin, de civitate Dei, Hieronymus ꝛc. (compend. ethicae p. 756). Um seine Grundsätze wenigstens im kleineren Kreise durchzuführen, stiftete Savonarola eine Bruderschaft aus jungen Leuten bestehend, die sich zum fleißigen Besuch des Gottesdienstes, zum öfteren Empfang der Sacramente, zu Meidung von Schauspielen, Maskeraden u. s. w. verpflichteten. Ein-

zelne, besonders dazu aufgestellte Mitglieder der Congregation, Inquisitori genannt, mußten jeden Sonntag nach der Vesper durch die Straßen wandern und — wo nöthig mit Beihilfe der weltlichen Gewalt — alle Karten, Würfel ꝛc. wegnehmen. Begegneten sie einer kostbar gekleideten Jungfrau, so ermahnten sie dieselbe im Namen Christi, des Königs dieser Stadt, der hl. Jungfrau und der hl. Engel, diese kostbaren Gewänder abzulegen. Segen über sie! wenn sie der Aufforderung Folge zu leisten versprach. Man klopfte dann an den Thüren der Vornehmen: „Eure Karten, eure Spieltafeln, eure Partituren, eure Salben, eure Spiegel, eure Haarlocken — alle die fluchwürdigen Gegenstände gebt her im Namen Gottes und der hl. Jungfrau!“ Das Kloster S. Marco war bald ein großartiges Zeughaus voll solcher Luxusgegenstände. Während des Carnevals nun errichtete man auf dem Platz der Signorie ein großes Gerüste: da lagen ausländische Modegegenstände, Porträts schöner Florentinerinnen, Spielgeräth, Schönheitsmittel, dann auch Werke erotischer Dichter, Tibull, Catull, Properz, Petrarca, Boccacio, jedes auf seiner besonderen Stufe; zu oberst saß die Figur des Carneval. Unter dem Gesang frommer Lieder wurde das Ganze verbrannt (Dieses Auto da fé soll die Schuld tragen, daß die ersten gedruckten Ausgaben jener italienischen Dichter so außerordentlich selten geworden). So weit war dem Reformator Alles gelungen. Jetzt aber wandte sich sein Glück. Der officiell protegirte Rigorismus mußte in einer Stadt, wie Florenz, ihm viele Feinde machen, den Mediceern war er ohnehin verhaßt und jetzt trat der Papst, Alexander VI., noch selbst gegen ihn auf, weil derselbe sein allerdings ärgerliches Leben offen und rücksichtslos, in ganz ungemessenen Ausdrücken auf der Kanzel angegriffen. Anfänglich verfuhr man von Rom aus mit aller Rücksicht gegen Savonarola und mit voller Anerkennung der Verdienste, die er sich durch seine emsige Arbeit im Weinberg des Herrn erworben habe. Da er jedoch sich göttlicher Offenbarung rühme, so sei es jetzt an dem obersten Hirten, dieses zu untersuchen und Savonarola möge deßwegen nach Rom kommen (1495). Dieser aber antwortete ausweichend, indem er sich zum Theil mit seiner schwächlichen Gesundheit entschuldigte. Später erklärte er auf der Kanzel, es liege keine Verpflichtung für ihn vor, nach Rom zu gehen. Sollte der Papst ihm befehlen, nicht mehr zu predigen, so würde er solchem Befehl nicht Folge leisten, denn er würde in solchem Falle den Befehl als Folge eines falschen Berichtes ansehen, und demnach zwar nicht den Worten, aber doch dem Geiste nach gehorchen. Schreibet, rief er, schreibet nach Rom, daß dieses Licht (die Erkenntniß der Nothwendigkeit einer Erneuerung) überall angezündet ist. Rom wird es nicht löschen. Es wird angezündet werden unter Bischöfen und Cardinälen, selbst weltliche Fürsten werden es schützen, wenn es Zeit ist, wie mir schon Einige in Briefen versichert (Pred. sopra Amos). In diesem Stücke, fügte er bei, könne er nicht irren. Jetzt verbot ihm Alexander VI. das Predigen, annullirte die Trennung der toscanischen Congregation der Dominicaner von der lombardischen und wiederholte — aber in milden Ausdrücken — die Citation nach Rom. Nicht bloß außerhalb, auch in Florenz selbst vereinigten sich viele Umstände, Savonarola's Stellung immer schwieriger zu machen. Mehrere von seinen Prophezeiungen hatten sich als falsche erwiesen, diejenige, in der er Carl VIII. als den künftigen Reformator der Kirche in Italien bezeichnete, und diejenige, in der er verhieß, daß den Florentinern alsbald Pisa werde zurückgegeben werden. Solches mußte sein Ansehen tief erschüttern. Dazu kam, daß sich gegen seine Herrschaft mächtige Parteien erhoben, die Arabbiati, meist junge Leute, wahrscheinlich dem Rigorismus des Reformators abhold, und die Bichi, die Freunde der Mediceer. Diese letzteren machten im J. 1496, da gerade ein Mann ihrer Partei, Piero degli Alberti, das Amt eines Gonfaloniere bekleidete, einen Versuch in die Stadt zu dringen und sich der Herrschaft wieder zu bemächtigen. Das Unternehmen mißlang. Sechs Bürger, die alle bei dem mißlungenen Staatsstreiche sich betheiliget, wurden verhaftet, gefoltert, zum Tod verurtheilt. Früher hatte Savo-

narola selbst darauf gedrungen, daß jedem Verurtheilten die Appellation an den hohen Rath gestattet sein solle, und es war in diesem Sinne ein Gesetz erlassen worden. Jetzt aber wurde den Unglücklichen diese Rechtswohlthat verweigert: man ließ sie heimlich im Gefängniß enthaupten und ihre Leichen des folgenden Tages öffentlich ausstellen (1497). Die Bitten, mit denen die Unglücklichen selber und ihre Verwandten Savonarola und seine Anhänger bestürmt, hatten Nichts gefruchtet. Mag nun begründet sein, wessen Guicciardini (Istoria d'Italia, Firenze 1830. lib. III. p. 130) den Savonarola beschuldigt, daß er mit seinem Ansehen solche Ungesetzlichkeit hätte verhindern können, oder mag solche Beschuldigung ohne genügenden Grund sein: genug! dieser Vorfall schadete ihm außerordentlich viel. Jetzt traf auch die Bannbulle (vom 12. Mai 1497) gegen ihn ein. Savonarola hatte sie durch seine fortgesetzten Lästerungen gegen den Papst, die besonders stark waren, in den um diese Zeit gehaltenen Predigten über Ezechiel und durch den Ungehorsam, womit er das Predigtverbot übertrat, recht eigentlich herausgefordert. Jetzt protestirte er gegen die Excommunication als eine durchaus ungültige und hielt nach wie vor Predigt und Gottesdienst, ja setzte seine Angriffe gegen Rom fort. Welch' eine Stimmung gegen Rom in Folge dieses Verhaltens unter seinen Anhängern entstand, mag zur Genüge der Umstand zeigen, daß diese letzteren im J. 1498 eine Denkmünze prägen ließen, auf der einen Seite mit dem Bildnisse Savonarola's, auf der Kehrseite dagegen mit einer Zeichnung, Rom darstellend, wie es in Trümmern liegt, darüber eine Hand, die einen Dolch führt mit der Inschrift: Gladius Domini super terram cito et velociter. Savonarola aber predigte offen, wer die über ihn verhängte Excommunication anerkenne, der spreche gegen das Reich Christi und sei selbst ein Ketzer (Pred. sopra l'Esodo). Mit dem 1. März 1498 trat eine neue Signorie in's Amt, in der Mehrzahl ihrer Mitglieder ihm feindlich. Alsbald ward ihm das Predigen verboten. Zum letzten Mal bestieg er die Kanzel und schleuderte seine Drohungen gegen Rom. Hüte dich wohl Rom! rief er drohend, du siehst das Holz, aber nicht das Eisen drinnen und den Stachel; bald wird auch Gott dich nennen eine Magur (Jerem. 20, 3) und wird Dir sagen: ich will mit allen deinen Freunden Dich in die Furcht geben. Man kann sich denken, daß jetzt auch die Stimme seiner Gegner unter den Priestern lauter wurde. Francesco da Puglia, ein Minorit, hatte schon früher (1496) Savonarola und seine Prophetien angefochten, Domenico da Pescia, ein Dominicaner, dagegen seinen Ordensbruder und Freund vertheidiget. Zur Entscheidung über sie, hatte man damals schon die Feuerprobe vorgeschlagen. Es war unterblieben. Als aber 1498 sich der Streit zwischen beiden erneute, tauchte dieser Vorschlag neuerdings auf und jetzt konnte keine Partei mehr sich demselben entziehen. Am Morgen des 7. April war ganz Florenz auf den Beinen, das merkwürdige Schauspiel zu sehen, das unter Leitung der Signorie vor sich gehen sollte. Gegen Mittag zogen die Prediger-Brüder in feierlicher Procession auf den Platz. Ihren Zug schloß Savonarola, die hl. Eucharistie in einem Gefäß mittragend. Die Minoriten waren bereits auf dem Platze. Von ihrer Seite hatte sich Giuliano Rondinelli anerboten, mit Domenico da Pescia die Feuerprobe zu bestehen. Das Schauspiel sollte beginnen. Da wurde der Verdacht geäußert, die Mönche möchten verzauberte Kleider tragen. Nach einigem Zaudern erklärte sich Domenico bereit, sein Kleid mit dem eines andern Bruders zu wechseln. Aber der Dominicaner wollte das Crucifix mit sich in das Feuer nehmen. Dieses wollten die Minoriten nicht zugeben. Die Dominicaner dagegen erklärten darauf zu bestehen, es sei denn, daß man ihrem Ordensbruder gestatte, das heiligste Sacrament mit in die Flammen zu tragen, und Savonarola unterstützte hierin die Seinigen, indem er die Erklärung beifügte, im schlimmsten Falle würden ja nur die Accidentien verbrennen. Darin aber wollte man natürlich nicht nachgeben. Unter dem Streite war es Abend geworden, ein heftiger Platzregen zerstreute die Parteien, die Feuerprobe unterblieb. Wer nun von beiden Parteien zuerst die erwähnten Anstände

erhoben und das Bestreben an den Tag gelegt, die Feuerprobe zu vereiteln: darüber sind die Berichte verschieden. Diejenigen, welche für Savonarola eingenommen sind, wie Pico und Burlamachi schieben die Schuld den Minoriten zu. Anders aber berichten Nerli, Parenti, Guicciardini (vgl. **Meier**, Hier. Savonarola S. 158. Anm. 1), nach deren Erzählung die Schuld der Verzögerung auf die Brüder von S. Marco fallen würde und jedenfalls zeigt Savonarola's Frevlerversuch, seinem Ordensbruder die hl. Eucharistie mit in die Flammen zu geben, daß ihm nicht wohl zu Muthe war bei dieser Angelegenheit, daß ein festes, ungezweifeltes Vertrauen auf die Güte seiner Sache ihm nicht mehr zur Seite stand. Natürlich wurde solches Attentat von seinen Gegnern eifrig benützt, ihn zu stürzen. Am Morgen des 8. April bestieg er noch einmal die Kanzel. Er sprach kurz und tief gebeugt. Am Abend brach der Volksaufstand nach der Vesper im Dom aus, da eben die Abendpredigt beginnen sollte. Nach S. Marco! nach S. Marco! rief man sich zu. Dort entbrannte alsbald der blutige Kampf, der mehrere Menschenleben kostete. Savonarola hielt sich während dessen betend in seiner Zelle auf. Endlich um Mitternacht kamen Gerichtsboten und forderten Savonarola nebst Domenico da Pescia und Silvester Maruffi vor die Signorie. Alsbald begann die Untersuchung vor einem besonders dazu ernannten Richter-Collegium, aus 16 Mitgliedern bestehend, denen noch zwei Geistliche, der Vicar des Erzbischofs und des Bischofs von Florenz beigegeben wurden. Da sich der Angeklagte nicht dazu verstehen wollte, sich als falschen Propheten zu erklären, so wurde gegen ihn die Folter angewandt. Aber auch so, behaupten seine Freunde, sei man zu keinem den Anklägern erwünschten Resultat gelangt. Man habe zu Fälschung des Protocolls greifen müssen und auf die so gefälschten Acten sei das Urtheil gegründet worden. Pico und Burlamachi, die jedenfalls parteiisch eingenommenen Biographen des Mannes, sagen dieses, ohne aber nähere Beweise für ihre Aussage beizubringen. Die meisten der für ihn ungünstigen Geständnisse enthalten in der That nichts Unwahrscheinliches, oder so Auffallendes, daß man dadurch zu Annahme einer Fälschung des Protocolls sich sollte gedrungen sehen. Sie beziehen sich hauptsächlich auf seine Prophetien, von denen er gesteht, daß er sie nicht aus höherer Offenbarung, sondern aus dem Studium der hl. Schrift und aus Gründen der Vernunft geschöpft. Sollte es sogar unwahrscheinlich klingen, daß er in ruhigen Augenblicken, beim Nachdenken über eine bereits vollendete Laufbahn zur Enttäuschung, zu besserer Erkenntniß über sich gekommen sei? Sein Verhältniß zum Papst betreffend, gab er an, daß er nur deßwegen auf ein allgemeines Concil gedrungen habe, um diesen abzusetzen. Doch wird man immerhin auf solche Geständnisse, wenigstens in der Fassung, in welcher sie uns aus dem Protocoll entgegentreten, nicht zu viel geben können, wenn man bedenkt, daß auch die Folterqual ihm eine härtere Selbstanklage erpreßt haben mag, als er eigentlich im Ernste geben wollte, wie er denn auch später vor den päpstlichen Commissarien erklärte, Alles, was er von seinen früheren Aussagen und Predigten zurückgenommen, sei dennoch wahr und sein in dieser Beziehung gemachtes Geständniß nur Folge des großen Schmerzens, den er auf der Folter gelitten. Nachdem die Untersuchung geschlossen war, sandte man die Acten nach Rom, und auf Grund derselben wurde dort Savonarola mit seinen beiden Ordensbrüdern Domenico und Silvester Maruffi für einen Ketzer, Schismatiker, Ruhestörer und Volksverführer erklärt. Zwei Commissarien überbrachten das Urtheil nach Florenz und übergaben, nachdem sie noch einmal ein Verhör vorgenommen, Savonarola mit seinen Genossen dem weltlichen Arm. Hierauf sprach das Collegium der Achte (eine Staatsbehörde) das Todesurtheil über die Drei auf Grund der Proceßacten und Geständnisse und nach Einsichtnahme der päpstlichen Sentenz, sowie des päpstlichen Rescripts, welches sie dem weltlichen Arm übergab (et vigore rescripti Pontificii consignatione eorumdem in manus brachii saecularis ad effectum illos puniendi et justitiae administrandae). S. das Urtheil bei **Pico**, Vita Hieron. Savonar. Paris. 1674. tom. II. p. 425.

Ein angesehener und erfahrener Mann, Agnolo Niccolini, hatte den Vorschlag gemacht, man solle einen so begabten Mann, wie Savonarola, wenigstens den Wissenschaften erhalten, indem man ihn auf lebenslänglich in sicheren Gewahrsam etwa auf eine Festung bringe und ihm dort Gelegenheit zu wissenschaftlichen Arbeiten gebe. Aber Savonarola's Gegner drangen auf seinen Tod, da eine solche Maßregel der Republik keine Bürgschaft gebe. Savonarola könne ja wieder frei werden und dann neue Unruhen erregen. Gewiß war es mehr sein politisches Treiben, als seine kirchlichen Verbrechen, die den Unglücklichen in's Verderben brachten. Am 22. Mai wurde den Brüdern das Urtheil verkündigt, dahin lautend, daß sie zuerst erhängt, dann ihre Leichname verbrannt werden sollten. Sie hörten es gefaßt und ergeben. Am nämlichen Abend noch legten sie ihre Beichte ab und empfingen am folgenden Morgen das Sacrament, wobei Savonarola noch einmal feierlich seinen Glauben an die wesentliche Gegenwart Christi betheuerte und den unter Brodsgestalt gegenwärtigen Heiland bat, seinen Tod als eine Genugthuung für alle Sünden anzunehmen, womit er von seinen kindlichen Tagen an ihn beleidiget. Auf dem letzten Gange wurde ihnen noch durch den päpstlichen Commissar der vollkommene Ablaß in articulo mortis angeboten, sie nahmen ihn demüthig und dankbar an. Die letzten Worte Savonarola's, bevor er die Leiter bestieg, waren eine Mahnung an seine Anhänger, sie möchten an der Art seines Todes kein Aergerniß nehmen, sondern bei der Lebensregel verharren, die er ihnen vorgezeichnet und im Frieden miteinander leben. So ging der Mann unter, (23. Mai 1498), der so lange mit der Macht seines Wortes Florenz, ja Italien bewegt; die große und edle Kraft, die unstreitig von Anfang an in ihm gewohnt und ihn zu einem wahren Reformator befähigte, war schon früher in ihm untergegangen, damals nämlich, da er es vorzog, den Weg der Geduld und des Gehorsams auch gegen unwürdige Vorsteher zu verlassen, und lieber den Weg der Gewaltthätigkeit, der Agitation, der Auflehnung einzuschlagen. Wie Lamennais (s. d. A.) in unseren Tagen die Kirche, so hat Savonarola seiner Zeit den Staat mit sich ziehen wollen auf den Weg der Gewalt, um mit seiner Hilfe in der Kirche durchzuführen, was er zur Reform für nothwendig hielt. Eine Aenderung des Glaubens wollte er, wie von ihm öffentlich betheuert wurde, gewißlich nicht. Und wenn er sich bei seinen Angriffen auf den Papst solcher Ausdrücke bedient, die sonst allerdings nur offene Läugner des Primats gebrauchen, wenn er frevelhaft unterscheidet zwischen dem zeitlichen Inhaber des Stuhles Petri und der römischen Kirche, wenn er behauptet, sobald die Kirche etwas Unrechtes gebiete, so sei sie nicht die römische Kirche, der kirchlichen Obergewalt, wenn sie verderbt sei, müsse man in jeder Weise widerstehen: so muß man doch auch bei Beurtheilung solcher Aeußerungen die Hitze der Leidenschaft mit in Betracht ziehen, in der er gesprochen. Daher werden es wohl unter den katholischen Geschichtschreibern Wenige sein, die, wie der berühmte Ambrosius Catharinus, ihn für einen Häretiker erklären. Im Gegentheil waren Manche seiner Ordensgenossen nur zu sehr bestrebt, ihn zu erheben und gegen alle und jede Beschuldigung zu vertheidigen, z. B. Burlamachi, Bzovius, Annal. eccles. ad. ann. 1498, dann Quétif, im Anhang zu der von ihm edirten Biographie Savonarola's von Pico, auch zum Theil Natalis Alexander. Die richtige Mitte halten gewiß diejenigen, welche bei Beurtheilung seiner Person und Wirksamkeit den Umstand berücksichtigen, daß die Betrachtung des lasterhaften Lebens, welches Papst Alexander VI. führte, für Schwächere eine große Versuchung war, die rechte Grenze des kirchlichen Gehorsams zu überschreiten und daß deßhalb Savonarola zwar nicht zu rechtfertigen, aber doch milder zu beurtheilen ist. Eine Darstellung seines Lebens in diesem Sinne finden wir bei Raynald und Spondanus. Wir dürfen uns für diese Ansicht wohl auch auf das kirchliche Urtheil über seine Schriften beziehen. Im Index librorum prohibit. stehen nämlich nur seine Predigten und zwar mit dem Zusatze „donec corrigantur". Seine dogmatischen Schriften enthalten nichts von besonderer Bedeutung. Wenn Meier u. A. in seinen

Aussprüchen z. B. über Buße und Ablaß etwas Reformatorisches finden wollen, so zeigen sie eben, daß sie die katholische Lehre hierüber nicht kennen. Man vgl. Quétif et Echard, scriptores ordinis Praedicator. t. I. 884. Vita fr. Hieron. Savonarolae Ferrariens. O. P. authore Fr. Pico, Mirandulae Concordiaeque Principe t. I. II. Parisiis 1674 (von Quétif herausgegeben mit vielen Noten, Documenten und Abhandlungen). Burlamachi, (†1519) vita del P. Girol. Savon. Lucca 1764. Audin, Leben Leo's X. Teutsch von Brug I. 17 und sonst. Leo, Geschichte von Italien IV. 416 rc. Rudelbach, Hier. Savon. und seine Zeit, Hamburg 1835. Meier, Hier. Savon. aus großentheils handschriftl. Quellen. Berlin 1836. Abbé Carle, histoire de fra Hier. Savon. Paris 1842. Revere, i Piognoni e gli Arabbiati al tempo di Savonarola. 2 Voll. Milano 1843. [Kerker.]

Saxo Poëta. Unter diesem Namen ist der Verfasser eines Gedichtes in fünf Büchern „de gestis Caroli Magni Imperatoris" bekannt. Gewiß ist von ihm nur, daß er zur Zeit des Kaisers Arnulph sein Gedicht geschrieben und dem Clerical- oder Mönchsstande angehört habe, wahrscheinlich, daß er ein Mönch des 872 gestifteten Klosters zu Lamspringa gewesen sei. Sein Gedicht hat Pertz t. I. Mon. Germ. hist. edirt (S. 225—279) und dieser bemerkt über ihn (S. 227): „Fides auctoris, paucissimis locis exceptis, quibus ipse, probus quidem et sincerus spectator, quae viderat audieratque refert, tota ex Einhardi annalibus et vita Karoli pendet; usus igitur eius in historia imperatoris fere nullus, sed ut praeclarum nascentis apud Saxones rei litterariae monumentum, a nostratibus magni semper habebitur". — Von dem Saxo Poëta ist der Annalista Saxo zu unterscheiden. Ueber den Verfasser dieser Annalen herrscht dieselbe Dunkelheit wie über den Verfasser des Gedichtes über Carl Gr. Waitz, der neueste Herausgeber derselben (bei Pertz Monum. VIII. Script. VI. p. 542—777) hält den Verfasser für einen Mönch oder Cleriker der Diöcese Halberstadt, während andere Gelehrte ihn in die Diöcese Magdeburg versetzen; im Werke selbst findet sich hierüber nichts. Als Zeit der Abfassung kann mit ziemlicher Sicherheit die Mitte des zwölften Jahrhunderts angenommen werden. Die Annalen umfassen den Zeitraum 741—1139 und sind aus einer Menge von Quellen, zum Theil aus Schriften, die verloren gegangen sind, zusammengetragen. Da die sächsische Geschichte von dem Auctor ganz vorzüglich in's Auge gefaßt und berücksichtiget wurde, so hat man ihm mit Recht den Namen „Annalista Saxo" beigelegt. Jetzt, da die Quellen, welche der Annalist benützte, großentheils in guten Editionen durch den Druck veröffentlicht und leicht zugänglich sind, ist es für einen Geschichtsforscher freilich besser, aus diesen Quellen als der Compilation des Annalista Saxo zu schöpfen; nichtsdestoweniger hat sie einen in mannigfacher Beziehung bleibenden Werth und hat dadurch der Verfasser sich besonders um die Geschichte Sachsens sehr verdient gemacht und ein Werk geliefert, das für Viele den Abgang einer Bibliothek ersetzte. — Von beiden obigen verschieden ist Saxo Grammaticus, Propst zu Roeskilde, gestorben um 1204. Er schrieb auf Geheiß des berühmten Erzb. Absalon von Lund (s. Art. Lund) in zierlichem und gutem Latein eine Geschichte Dänemarks in 16 Büchern, die indeß, was die alte Geschichte anbelangt, durchaus keine Geschichte, sondern nur Poesie ist. S. Geschichte von Dänemark von Dahlmann, Bd. I. S. 9—13. Den Zunamen Grammaticus erhielt Saxo wegen seines guten Lateins. Steph. Joh. Stephanius hat Saxo's Werk 1644—45 zu Soroe herausgegeben; eine neue Ausgabe veranstaltete Chr. Adolph Klotz zu Leipzig 1772. [Schrödl.]

Scapulier. Unter diesem Namen kömmt in der Regel des hl. Benedict c. 55 eine Kleidung vor, welche die Mönche bei ihrer Handarbeit über der Ordenskleidung zu tragen haben. Die Form ist nicht näher bezeichnet; wahrscheinlich bedeckte sie die Schultern, und das eine Ende hing vorn, das andere hinten herunter, woher auch der Name Scapulare abzuleiten ist, woraus die Benennung Scapulier entstand. Eine besondere Wichtigkeit erlangte das Scapulier erst durch den

Carmeliterorden (s. d. A.). Wie in der Chronik dieses Ordens erzählt wird, hat Simon Stock, General des Carmeliterordens am Anfange des 13. Jahrhunderts in einer Erscheinung von der seligsten Jungfrau Maria ein Scapulier erhalten, welches als Unterpfand ihrer vorzüglichen Verehrung und ihres besonderen Schutzes in diesem Orden dienen sollte. Mehrere Päpste haben das Tragen des Scapuliers mit Ablässen begnadigt und es wurde auch außer dem Orden verbreitet, woher die sogenannte Scapulierbruderschaft entstanden ist. Die Mitglieder derselben tragen als Unterscheidungszeichen unter ihren Kleidern ein kleines Scapulier, das aus zwei Stückchen Seide- oder Wollstoff besteht, worauf das Bildniß Mariens eingedrückt ist, und mittelst einer Schnur am Halse getragen wird, sie vereinigen sich zu einer besonderen Verehrung Mariens zu einzelnen Gebeten und Abtödtungen, auf daß sie unter dem Schutze der Gottesmutter ihr ewiges Heil wirken. Nach dem Rituale des Carmeliterordens und mehrerer Diöcesen ist ein eigener Ritus der Einweihung und Uebergabe des Scapuliers an einen solchen Sodalen vorgeschrieben. Auch feiern die Mitglieder ein eigenes Fest, welches unter dem Namen Solemnis Commemoratio B. V. Mariae de monte Carmelo vorkömmt und auch das Scapulierfest genannt wird (s. den Art. Marienfeste, Bd. VI. S. 887, wo S. 888. Zeile 4 Paul V. zu lesen ist, statt Pius V.), an welchem nach dem Inhalte der Lectionen der zweiten Nocturn, besonders der Liebe und Macht der allerseligsten Jungfrau zu ihrer Verehrung dankbar gedacht werden soll.

Schabbathai Zevi, s. Juden.

Schadenersatz, s. Ersatz.

Schadloshaltung, geheime, s. Selbsthilfe.

Schäfersecte, s. Pastorellen.

Schakal, der persische Name (شغال) eines Thieres, das in der Bibel unter zwei Namen mehrmals vorkommt, nämlich unter אִיִּים und שׁוּעָל, bei Linné: canis aureus (Goldwolf), bei Aristoteles wahrscheinlich θώς; in der Vulg. verschieden übersetzt, aber nirgends entsprechend. Das Thier gehört dem Hundsgeschlechte an und steht in der Mitte zwischen Hund, Fuchs und Wolf. Nach Gmelin, Reise II. S. 81 ff. Guldenstaedt, nov. comment. academ. scient. Petropol. XX. Oedemann, vermischte Sammlungen aus der Naturkunde II. Heft S. 18 ff. ist sein Körper 3½ Fuß lang und mit gelben Haaren bedeckt, die jedoch an der Wurzel weiß und auf der Spitze mit etwas schwarz untermischt sind wie beim Wolfe. Auf der Brust und am Bauche sind jedoch die Haare dünner und kürzer. Sein Kopf ist etwas über 7 Zoll lang und endigt mit einer langen und schmalen Schnauze ähnlich dem Fuchse, die Zähne sind gleich denen bei andern Thieren aus dem Hundsgeschlechte. Die Augen sind groß und hervorstehend, die Ohren aufrecht, länglich, herzförmig, d. h. am äußern Ende gespalten. Der Schweif ist gerade (Schreber, Säugethiere III. S. 365. recta), rund, dicht mit Haaren bedeckt, die an ihrer Grundlage dunkelgelb, in der Mitte ganz gelb und am Ende schwarz sind. Das Weibchen unterscheidet sich nur durch seine geringere Größe vom Männchen, wirft jährlich nur einmal vier Wochen nach der Begattung 5, 6 bis 8 Junge, hat daher 6 bis 8 Zitzen. Der Schakal kommt in Asien unterhalb des Caucasus, also in Syrien, Arabien, Indien, und auch in Africa bis an den Cap vor (Prof. Sparrmans Reise S. 62). Besonders häufig sollen sie nach Hasselquist Reise S. 271 in Galiläa, ferner um Jaffa und Gaza vorkommen. Der Schakal ist ein Thier der Wüsten und Einöden (Jes. 13, 22. 34, 14. Jerem. 50, 39), hält sich bei Tage in Höhlen auf und zwar in großer Anzahl; Bellon observ. l. II. c. 108 meint, oft 200 an der Zahl, und Dellon voyag. p. 224 hat ihrer einmal 30 in einer Höhle mit Rauch erstickt (vgl. Jud. 15, 4). Des Nachts ziehen sie aber in großen Truppen auf Raub aus und wagen sich selbst in die Wohnungen der Menschen, wo sie das Federvieh würgen, und selbst aus Zelten und Küchen Kleidungsstücke und allerlei Eßwaaren davon tragen. Mit Recht nennt daher Kämpfer amoenitt. II. 406 sqq. den

Schakal „bestiam furacissimam“. Aber nicht allein diebisch, sondern auch gefrässig sind sie; sie nähren sich wohl wie der Fuchs von Obst, besonders Trauben, aber sie sind vorwiegend fleischfressend und haben ein besonderes Gelüste nach Aeäsern und menschlichen Leichen; Büffon nennt den Schakal einen vierfüßigen Raben. Sie beunruhigen selbst die Gräber, welche, um vor ihnen sicher zu sein, sehr tief und oben mit Steinen belegt oder mit dornartigem Gestrippe besetzt sein müssen (vgl. Vincent Marie cap. XIII. cit. Dumont T. IV. p. 29, ebenso Chardin, Arvieux und Guldenstädt. In der Sammlung ostind. Reisen T. VI. p. 980 erzählt ein Augenzeuge, daß die Schakale truppenweise der holländischen Armee folgten und die erschlagenen Körper aufgruben. Selbst wehrlose Kinder greifen sie an und verzehren sie (vgl. Winer, Realler. 2. Aufl. Art. Schakal. Ps. 63 [Vulg. 62], 11). Sonst aber fallen sie Menschen nicht an, noch scheuen sie sich vor ihnen, ja sie suchen die Menschen auf, folgen ihnen am Wege und bringen sich gleichsam auf (Guldenstädt, Gmelin und Vincent Marie a. a. O.). Werden sie jung gefangen, so können sie leicht gezähmt werden, wo sie dann nach Art der Hunde ihren Herrn erkennen, ihm schmeicheln u. dgl. Angegriffen, wehren sie sich freilich und sind bissig, können aber mit einem bloßen Stocke überwältigt werden. So berichtet Rauhwolf, daß man sich in Syrien mit einem bloßen Stocke gegen sie zu bewaffnen pflege. Auch Guldenstädt berichtet, daß der Schakal nicht so gefährlich als der Fuchs sei. Nach all dem Gesagten ist der Fang der Schakale sehr leicht (vgl. Jud. 15, 4. 5). Auffallend ist ihr häßliches Geheul mit Gebell abwechselnd, wie Reisende (Kämpfer, Niebuhr, Russell u. A.) berichten. Heult aber einer, so heulen die andern ihm nach und so geht es den ganzen Trupp durch (Jes. 13, 22. 34, 14); ja selbst in Menschenwohnungen im Stehlen begriffen rufen sie ihrem Verwandten nach und verrathen sich. Linné sagt syst. nat. T. I. p. 59: „uno clamante clamant et remoti alii.“ Von diesem auffälligen Geheul haben sie auch ihre Namen im Semitischen erhalten, denn sowohl אִי als שׁוּעָל bedeutet ursprünglich Geheul, Getön, Gebell (vgl. Meyer, hebr. Wurzeller. S. 79 und S. 186). Daß das perf. شغال mit dem hebr. שׁועל zuhammenhänge mit Verwechslung des ع in غ, ist klar; im arab. heißen sie ابن اوي, Sohn des Geheuls (siehe al Kazwini bei Bochart hieroz. II. p. 180). Stehender Name für Schakal ist jedoch nur אִי, der andere שׁוּעָל kommt auch von Füchsen vor, daher die Vulg. letzteres immer mit vulpes wiedergibt, während sie אִי Jes. 13, 22 mit ubula 34, 14 mit Onocentaurus (einem fabelhaften Ungethüm halb Mensch und halb Esel) Jer. 50, 39 mit faunus ficarius übersetzt. Wiewohl die Uebersetzung des Wortes שׁועל mit vulpes an einigen Stellen der Bibel wie Ez. 13, 4. Neh. 4, 3. Threni 5, 18. Cant. 2, 15 zulässig, wenn auch nicht nothwendig ist, da sich alle diese Stellen, in mancher Hinsicht sogar besser von Schakalen deuten lassen, so ist an zwei Stellen Jud. 15, 4 ff. und Ps. 63 (Vulg. 62) V. 11 die Uebersetzung des שׁועל durch vulpes mit dem Texte durchaus unvereinbar, und die durch Schakal einzig festzuhalten. Man vergl. mit dem Texte das im Frühern über den Schakal Bemerkte und Oedemann a. a. O. S. 24 ff. Bei angenommener Doppelbedeutung des hebr. ש wäre שׁוּעָל der allgem. Name für den Fuchs und den Schakal im Munde des Volkes, was seine Analogie hat bei den Arabern, die den Fuchs und Schakal bisweilen gleich benennen (siehe Niebuhr, Beschreibung von Arab. S. 166), und bei den Russen, die für den Wolf und Schakal desselben Ausdruckes sich bedienen (vgl. Guldenstädt a. a. O.). Die Bemerkung Ehrenbergs jedoch (icon. et descript. mammal. dec. 2), daß die Reisenden häufig den canis aureus mit canis syriacus verwechselten, muß freilich die Zoologen zu wiederholten genaueren Untersuchungen über den eigentl. Schakal veranlassen, welche für die Bibel nicht ohne Bedeutung sein werden. [Petr.]

Schaker, Secte, s. Leaba.

Schall, Adam, Missionär, s. China.

Schallum (שַׁלּוּם, LXX. Σελλούμ, Vulg. Sellum) 1) der Sohn des Jabes, verschwor sich wider den König Zacharias von Israel, tödtete ihn und ward König an seiner Statt; er regierte nur einen Monat, worauf er von Menahem, dem Sohne Gadis (s. d. A.) erschlagen wurde. (2 Kön. 15, 10—15.) 2) Ein Sohn des Josias, Königs von Juda (1 Paral. 3, 15.). Nach Jerem. 22, 11. war er nach seines Vaters Tode König; allem Anscheine nach ist er identisch mit Joachas (s. d. A.). Nach Jer. 22, 12 sollte er in der Verbannung sterben, auch wird er dort vor Joakim erwähnt, — was alles nur auf Joachas (2 Kön. 23, 30 ff.) paßt. Vgl. Corn. a Lap. in Jerem. 22. Hengstenberg Christol. Bd. 3. S. 540. — Den Namen Schallum führten auch noch andere Personen, welche indeß in der hl. Schrift nur beiläufig erwähnt werden und nicht weiter bekannt sind. Vgl. 2 Kön. 22, 14; 1 Paral. 2, 40. 4, 25. 7, 13. 9, 19. 31. 2 Esr. 3, 15. Der 1 Par. 6, 12 erwähnte Hohepriester Schallum heißt ib. 9, 11. Mosollam und Baruch 1, 7 Salom.

Schaltjahr, s. Kalender.

Schaltjahr, jüdisches, s. Jahr der Hebräer und Hedschra.

Schamanen, s. Fetisch.

Schatz der Verdienste Christi und der Heiligen, s. Thesaurus meritorum.

Schaubrode, s. Stiftshütte und Tempel.

Schauen Gottes oder Gott schauen, s. Anschauen Gottes.

Schaufäden, s. Arba Kanphoth.

Scheba, s. Saba.

Schebath, s. Monate, hebräische.

Schechina, שְׁכִינָה (v. שָׁכַן) inhabitatio, mit diesem Worte bezeichnet die jüdische Theologie die Gegenwart Gottes über der Kapphoreth (dem Versöhndeckel, s. d. Art. Bundeslade) zwischen den beiden Cherubim; daß dieser Ort durch eine außerordentliche Weise der göttlichen Gegenwart geheiligt war, steht fest und ist namentlich durch die Stelle Exod. 25, 22 („und ich werde mich dort zu dir verfügen und mit dir reden herab von dem (Sühn-)Deckel zwischen den beiden Cherubim hervor, die auf der Lade des Zeugnisses sind, alles was ich dir gebieten werde an die Kinder Israel," vgl. Num. 7, 89 wo die Erfüllung dieses göttlichen Versprechens berichtet wird) klar ausgesprochen. Es entsteht aber die Frage: wie diese Gegenwart zu denken sei? Nach der traditionellen Ansicht (der Rabbinen wie der ältern christlichen Theologen) schwebte an der bezeichneten Stätte beständig eine Wolke, in welcher Jehova als Feuer eingehüllt gegenwärtig war und sich als Bundesgott kund gab (so z. B. Abarbanel zu Exod. 40, 34.: Ecce clarum est, Gloriam Domini non fuisse nubem, sed rem igni similem ratione luminis ac splendoris sui. Nubes autem circa eum fuit, velut fumus semper est circa ignem. Et quemadmodum lampades ignitae apparent de medio nubium, ita fuit Gloria Domini similis igni in medio nubis ac caliginis.), diese Weise der Gegenwart habe aufgehört mit der Zerstörung des Salomonischen Tempels. Vitringa war der erste, der eine bloß unsichtbare Gegenwart behauptete („Sufficiat dicere, arcam habitationis divinae σύμβολον fuisse; et locum inter Cherubinos ideo dici praesens habuisse numen, quia voluntatis suae revelatione inde profecta praesentem se Israelitis testabatur Deus." Observatt. sacc. t. I. p. 169). Dasselbe behauptete ein Schüler Ernesti's, Thalemann (dissertatio de nube super arcam foederis, Lips. 1756); beide fanden heftigen Widerspruch bei den Anhängern der herkömmlichen Ansicht (ausführlich wurde diese vertheidigt z. B. von J. E. Rau, pro nube super arcam foederis, Utrecht 1760). Das Wahre wird hier in der Mitte liegen, und beide Parteien haben, wie Hengstenberg richtig bemerkt, Recht und Unrecht. Die Stelle Lev. 16, 2 („Und Jehova sprach zu Mose: Rede zu deinem Bruder Aaron, daß er nicht jede Zeit gehe in das Heiligthum innerhalb des Vorhangs, vor den (Sühn-)Deckel, der auf

der Lade, daß er nicht sterbe, denn in der Wolke erscheine ich über dem Sühndeckel") spricht es in aller Bestimmtheit aus, daß bei dem einmaligen jährlichen Eingange des Hohenpriesters in das Allerheiligste die Gegenwart Gottes sich in dem Symbole der Wolke verkörperte, ähnlich wie dieses bei außerordentlichen Anlässen erfolgt war: bei dem Zug durch die Wüste, bei der Einweihung der Stiftshütte und des Tempels. Aber die göttliche Präsenz in dieser Weise war nicht eine beständige, sondern eine außerordentliche, erstere wäre mit dem Grundwesen der alttestamentlichen Religion nicht vereinbar, welche wohl Theophanien kennt, aber keine ununterbrochen fortdauernde; eine Wolke mit Feuer, sagt Bähr ganz wahr, die unaufhörlich auf der Kapphoreth ruhet, würde den Charakter eines Bildes Gottes gehabt und so dem obersten Grundsatz des Mosaismus, daß Gott seines Gleichen nicht habe, weder im Himmel noch auf Erden, daß er schlechthin unsichtbar sei, widersprochen haben. Gerade hier über der Kapphoreth, wo Gott auf die besonderste Weise gegenwärtig gedacht wurde, galt es auch vorzüglich, jenes große und oberste Princip der absoluten Unsichtbarkeit, wodurch die alttestamentliche Religion sich so scharf von allen alten Religionen unterscheidet, geltend zu machen. — Nur in außerordentlichen Fällen demnach wurde die Gegenwart Gottes auch äußerlich sichtbar, gewöhnlich war sie unsichtbar, aber immerhin in besonderer Weise an dieser Stätte wohnend gedacht. Dieß bezeugt eine Menge von Stellen, überall spricht sich der Glaube aus, daß Gott, den die Himmel und die Himmel der Himmel nicht zu fassen vermögen, (1 Kön. 8, 27. 2 Chron. 6, 18), dessen Thron der Himmel und dessen Fußschemel die Erde ist (Jes. 66, 1.), in besonderer Weise über den Cherubim throne (vgl. 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2. 2 Kön. 19, 15. 1 Chron. 14, 6. Ps. 80, 2. 99, 1.), daß die Bundeslade der Schemel seiner Füße sei (1 Chron. 29, 2. Ps. 99, 5. 132, 7. Klagl. 2, 1.), daß Gott unter Israel, im Tempel, in Zion (in besonderer Weise) wohne (vergl. Exod. 29, 45. 1 Kön. 6, 12. 13. Ps. 9, 12. 132, 13. 14); dadurch, daß die Bundeslade Ort der Wohnung der Herrlichkeit Jehovas war (Ps. 26, 8), galt sie als köstlichstes Kleinod des Volkes, wurde sie die Ehre Israels genannt (1 Sam. 4, 21. 22. Ps. 78, 61), vor ihr oder gegen ihre Stätte gewendet, bringt der Betende seinen Dank, seine Bitte, seine Lobpreisung dem Herrn dar (vgl. Jos. 7, 5 ff. 2 Sam. 15, 32. 1 Kön. 3, 15). Auch diese Weise der göttlichen Gegenwart ist eine außerordentliche und läßt sich nur aus der Eigenthümlichkeit des theocratischen Volkes und der sich an ihm vermittelnden Offenbarung begreifen. Treffend ist dieß durch folgende Worte Hengstenbergs ausgesprochen: „der Kern und Mittelpunct in dem ganzen Verhältnisse Israels zu Gott ist der, daß der Gott Himmels und der Erde Israels Gott wurde, der Schöpfer Himmels und der Erden der Bundesgott, die allgemeine Vorsehung in Segen und in Strafe eine specielle. Dieß Verhältniß dem Volke näher zu bringen und es also zum Gegenstande seiner Liebe und Furcht zu machen, gab Gott ihm, im Vorbilde und Vorspiele zugleich der Herablassung, mit welcher der, den aller Weltkreis nicht umschloß, ruhte in Marias Schooß, ein praesens numen in sein Heiligthum, nicht als eine bloße symbolische Darstellung, sondern als eine Verkörperung der Idee, so daß derjenige, der ihn als den Gott Israels suchen wollte, ihn nur im Tempel und über der Bundeslade finden konnte. Daß er gerade dort seinen Sitz nahm, zeigte die Differenz dieses wahrhaft gegenwärtigen praesens numen von dem erträumten der Heiden. Keine parteiische Vorliebe für Israel, kein Sündenkissen. Gottes Wohnen unter Israel ruht auf seinem Bunde, seinem heiligen Gesetze. Je nachdem der Bund gehalten, das Gesetz erfüllt wird, oder nicht, äußert es sich durch verstärkten Segen oder durch geschärfte Strafe. Dem gänzlichen Bruche des Bundes folgt, daß Gott seine Wohnung verläßt und nur der nachbleibende Fluch, größer als der, welcher diejenigen trifft, unter denen er niemals gewohnt, weist hin durch seine Größe auf die Größe der früheren Gnade." S. Christologie des alt. Testam. III. Thl. S. 525 u. 526. vgl. Bähr, Symbolik des Mos. Cultus, I. S. 395 ff.

Allioli, bibl. Alterthumsk. I. Bd. 2. Abth. S. 111 ff. — Neben der bisher besprochenen Art der Schechina über der Bundeslade erscheint sie in den Thargumim und bei den Rabbinen noch in anderer, mehr allgemeinen Weise. Wo das A. T. anthropomorphistisch von Gott spricht (quando actiones, passiones, qualitates corporales aut partes et membra corporis Deo tribuuntur, tunc periphrastice per שְׁכִינָא illa transferuntur, ut omnis corporeitas a Deo removeatur. Buxtorf, lexic. chald. talm. rabb. s. v.); namentlich wird das Verb. שָׁכַן wo es von Gott gebraucht ist, stets durch das chald. Verb. שְׁרָה und das Wort שכינא umschrieben; so z. B. liest Ps. 74, 2. das Hebr. שָׁכַנְתָּ בּוֹ, habitasti in eo, das Tharg. שָׁרִיתָא שְׁכִינְתָךְ בֵּיהּ, habitare fecisti majestatem tuam in eo. Ps. 88, 6. Hebr. וְהֵמָּה מִיָּדְךָ נִגְזָרוּ, et ipsi a manu tua excisi sunt, Tharg. וְהִנּוּן מֵאַפֵּי שְׁכִינְתָךְ אִתְפַּלְּגוּן, et ipsi a conspectu majestatis tuae divulsi sunt. — Bei den Kabbalisten (s. d. A. Kabbala) wird die Schechina geradezu mit Gott parallelisirt, so in folgender Stelle: „Wenn er (Gott) der Sanftmüthige ist, so ist sie (die Schechina) die Sanftmüthige. Ist er gnädig, so ist sie die Gnädige; ist er ein Herrscher, so ist sie Herrscherin über alle Völker der Welt. Ist er der Wahrhaftige, so ist sie die Wahrhaftige; ist er ein Prophet, so ist sie eine Prophetin. Ist er gerecht, so ist sie eine Gerechte, ist er König, so ist sie eine Königin u. s. w. (Sohar, part. 3. fol. 93. ed. Sulzb.) Die Schechina ist auch bei den Menschen (s. Stellen bei Buxtorf l. c.) aber nur bei den heiteren und freudigen, nicht bei den traurigen, besonders bei den frommen: „wo zwei vereint sind und sich mit der Thora beschäftigen, da ist die Schechina unter ihnen“ (Pirke aboth, c. 3. n. 3. vgl. ibid. n. 7: „zehn, welche sich beschäftigen mit göttlichen Dingen, bei diesen wohnt die Schechina.“) Auch der hl. Geist wird mit diesem Worte bezeichnet: „unsere Lehrer, deren Andenken zum Segen gereiche, nennen den hl. Geist שכינה, weil er ruhte auf den Propheten (Elias in Tisbi, s. weitere Stellen bei Buxtorf l. c.). [König.]

Scheelstrate, Emanuel von, ein gelehrter Niederländer, geboren 1648 zu Antwerpen, war zuerst Canonicus daselbst, und wurde nachher Unterbibliothecar der vaticanischen Bibliothek und Canonicus zu St. Johann im Lateran und zu St. Peter in Rom, wo er 1692, erst 44 Jahre alt, starb. Man hat von ihm eine große Anzahl von Schriften, worunter folgende am meisten bekannt geworden sind: 1) Antiquitates Ecclesiae illustratae, Romae 1692 et 1697, 2 vol. 1 fol. 2) Ecclesia Africana sub Primate Carthaginensi, Antw. 1679 in 4. 3) Acta Constantiensis Concilii, Antw. 1683 in 4.; de sensu et auctoritate decretorum Concilii Constant. Romae 1686 in 4. sammt einem „compendium chronologicum rerum ad decreta Constantiensia spectantium. 4) Acta Ecclesiae Orientalis contra Calvini et Lutheri haereseon, Romae 4 vol. 1 fol. 5) De disciplina arcani, Romae 1685. 6) Dissertatio de auctoritate patriarchali et metropolitana. In seinen Schriften über das Concil von Constanz theilte er gute Beiträge mit und beleuchtete durch sie die Geschichte dieses Concils; natürlich zog er sich aber, da er darin für die Päpste Partei nahm und es sogar wagte, die Basler der Verfälschung der Constanzer Acten zu beschuldigen, die hohe Ungnade aller Anbeter dieser beiden Synoden zu. Sein Werk „de disciplina arcani“ war der erste Versuch auf diesem Gebiete, hat ihm aber auch Gegner erweckt, die ihn beschuldigten, daß er aus seiner angeblichen disciplina arcani gewisse römische Lehren, die weder die hl. Schrift noch die ersten christlichen Schriftsteller zur christlichen Religion rechnen, herzuleiten sich bemüht habe (s. Schröckh IV. S. 373). In Bezug auf Kritik und Geschmack sind übrigens Scheelstrate's Schriften allerdings nicht immer ein Muster. Vgl. hiezu d. Art. Constanzer Concil und Arcan-Disciplin. [Schrödl.]

Scheffler, Johann, bekannter unter dem Namen Angelus Silesius, ein geistlicher Dichter und Mystiker des 17. Jahrhunderts, wurde 1624 zu Breslau ge-

geboren. Er studierte in seiner Jugend Medicin und erlangte die Stelle eines kaiserlichen Leibarztes bei Kaiser Ferdinand III. Im J. 1653 trat er vom Lutherthum zur katholischen Kirche über. Er starb als Mitglied der Gesellschaft Jesu 1677 zu Breslau. Er hat sich als geistlicher Dichter und Mystiker durch zwei Schriften „den cherubinischen Wandersmann" und die „hl. Seelenlust oder geistliche Hirtenlieder der in ihren Jesum verliebten Psyche" einen bleibenden Namen in der teutschen Literaturgeschichte erworben. In der erstern Schrift spricht er die Eine große Idee der christlichen Weisheit in den mannigfaltigsten und oft ungemein lieblichen Variationen von Begriffen und Bildern klar und tief aus; in den geistlichen Hirtenliedern oder der hl. Seelenlust trägt er das Eine große Gefühl der christlichen Liebe durch alle Modulationen eines feurig erregten Gemüthes vor und stellt es überaus zart und kindlich in Sinn und Ton dar. Außer dem einzigen ehrwürdigen Friedrich Spee (s. d. A.) hat wohl kein Dichter damaliger Zeit das reine Wesen und den rechten Ton des geistlichen Liedes so treffend aufgegriffen und dargestellt wie Angelus Silesius. Zum ersten Male erschien der „cherubinische Wandersmann" zu Wien 1657; die zweite vom Verfasser auf's neue übersehene und vermehrte Ausgabe erschien zu Glatz 1674. Um dieselbe Zeit kamen auch die Ausgaben der „hl. Seelenlust oder geistlichen Hirtenlieder" heraus. Nachdem im 18. Jahrhundert Angelus Silesius ziemlich in Vergessenheit gekommen war, ist das Andenken an ihn im 19. Jahrhundert wieder aufgefrischt und ihm die wohlverdiente Anerkennung wieder zu Theil geworden. Eine neue Ausgabe der geistlichen Hirtenlieder erschien 1826 zu München bei M. Lindauer und 1827 erschien ebendaselbst auch „Johannis Angeli Silesii Cherubinischer Wandersmann oder geistreiche Sinn- und Schluß-Reime." [Schrödl.]

Scheibel, Dr. F. G., lutherischer Prediger und Professor der Theologie zu Breslau, bekannt als Führer und Vorkämpfer der Altlutheraner im Streite gegen die Unionsversuche des preußischen Königshauses seit 1817. — Der Plan einer Vereinigung der verschiedenen Parteien der protestantischen Kirche, besonders der beiden Hauptfractionen derselben, der Lutheraner und Reformirten, war bekanntlich ein Lieblingsgedanke Friedrich Wilhelms III., mit dem er sich viele Jahre hindurch beschäftigte und zu dessen Durchführung er alle Mittel, selbst Gewalt und Verfolgung in Anwendung brachte. Es war ihm bei diesen Unionsversuchen weniger um eine Ausgleichung und Versöhnung der dogmatischen Differenzen zu thun (die dogmatische Ueberzeugung überließ er dem Gewissen jedes Einzelnen als Privatsache), als vielmehr um die Einführung einer gleichförmigen Religionsübung, eines äußern Reglements, dem sich Alle fügen sollten. Durch eine solche religiöse Uniformirung hoffte er am besten auch die politische Einheit der Monarchie zu befestigen. Schon im J. 1817 sprach der König, aus Anlaß der Säcularfeier der Reformation in einer Bekanntmachung zunächst den Wunsch einer Vereinigung der beiden Religionsparteien aus. Die Union ward auch wirklich fast aller Orten vollzogen durch gemeinschaftlichen Genuß des Abendmahls. Vier Jahre später (1822) erging, als Ergänzung und Vervollständigung des Unionsprojects aus dem königl. Cabinet die sogenannte preußische Agende (s. d. A.). Sie sollte das äußere Bindemittel für die geeinigten Parteien abgeben. Zunächst war sie nur für die Hof- und Domkirche in Berlin berechnet, wurde aber auch allgemein den protestantischen Predigern zur Nachahmung empfohlen. Gegen diese Agende erhob sich nun von zwei entgegengesetzten Seiten her eine heftige Opposition, von den Rationalisten einer- und von den sogen. orthodoxen oder strenggläubigen Lutheranern andrerseits. Erstere waren mit derselben unzufrieden, weil sie in dieser von der weltlichen Behörde erlassenen Kirchenordnung einen Angriff auf die evangelische Freiheit erkannten, und weil sie überhaupt von Hause aus jeder weltlichen wie geistlichen Auctorität abhold waren; nicht Wenige verschrieen auch die Agende wegen der Aufnahme mancher altchristlichen Gebräuche als veraltet und katholisirend. Auf der andern Seite ereiferten sich die Lutheraner gegen die Agende nicht nur, weil ihnen jede Vereinigung mit dem flachen

Zwinglianismus zuwider war, sondern hauptsächlich deßhalb, weil sie in dieser Religionsmischerei die Untergrabung und Vernichtung der letzten positiven Grundlagen des alten, historischen Lutherthums erkannten, an dessen Stelle ein sogen. indifferentistisches Staatskirchenthum gesetzt werden sollte. Zu solchem Tausche aber hatten sie wenig Lust, stemmten sich vielmehr mit aller Kraft dagegen. Diese letztere Partei nun, wenn gleich gering an Zahl, so nur um so zäher und energischer in ihrer Opposition, hatte ihren Hauptsitz in Schlesien. Das Haupt und der Mittelpunct der Opposition ward der genannte Scheibel. Er selbst hat in zwei Schriften die Geschichte der Union, so wie die aus derselben hervorgegangene Verfolgung ihrer Gegner und seine eigenen Schicksale ausführlich dargestellt. Die eine führt den Titel „Actenmäßige Geschichte der neuesten Unternehmung einer Union zwischen der reformirten und lutherischen Kirche, vorzüglich durch gemeinschaftliche Agende, in Teutschland und besonders im preußischen Staate.“ Leipzig 1834. 2 Bde. (der 2. enthält 132 Actenstücke); die andere ist betitelt: „Letzte Schicksale der lutherischen Parochieen in Schlesien.“ Nürnberg 1834. — Scheibel ist geboren 1783 zu Breslau, studirte Theologie zu Halle, dem damaligen Hauptsitz des Rationalismus. Wenn Scheibel davon unberührt blieb und sich eine gläubige Gesinnung bewahrte, so verdankte er dieß hauptsächlich der sorgfältigen religiösen Erziehung, die er im elterlichen Hause genossen. Im J. 1804 von der Universität in seine Vaterstadt zurückgekehrt machte er hier die gewöhnliche Predigerbahn und erhielt seit 1815 eine eigne Gemeinde an der Elisabethenkirche daselbst. Er wirkte hier im orthodoxlutherischen Sinne und erklärte sich in seinen Predigten unverholen gegen die Union. So konnte es nicht fehlen, daß er mit seinen Collegen, die fast ohne Ausnahme unionistisch gesinnt waren, bald in Reibungen und Collisionen gerieth. (Unter den 700 Predigern Schlesiens war Scheibel, wie er selbst erklärt, fast der einzige, der im J. 1817 noch an den symbolischen Büchern festhielt.) Auch höhern Orts ward seine Abneigung gegen die Union übel vermerkt und im J. 1822 ihm durch den Magistrat in Breslau vom Ministerium ein Schreiben zugesandt, worin bemerkt war, daß man seine kirchlich-amtliche Stellung immer bedenklicher finde; er solle sich fortan aller Polemik gegen die Union enthalten. — Neben seinem Predigtamte lag Scheibel fortwährend mit großem Eifer wissenschaftlichen, namentlich theologischen Studien ob, gab mehrere kleinere Schriften heraus, und ward deßhalb 1811 an der neugegründeten Universität zu Breslau zum außerordentlichen Professor der Theologie ernannt, 1818 zum Ordinarius promovirt. Allein auch hier erregte er durch seine streng lutherische Richtung Anstoß bei seinen Collegen; sie verweigerten ihm deßhalb die Aufnahme in die Facultät, „weil er als Lutheraner die Reformirten für Ungläubige erklärt habe.“ Man suchte ihn auf jede Weise zu chicaniren. „Die unirten Professoren, sagt er, wurden Consistorialräthe. Kein Student wagte je meinetwegen bei ihnen zu fehlen. Wer an meinen Vorlesungen Theil nahm, hatte Rügen zu erwarten und mußte höchst bedachtsam sich verhalten, um durch's Examen zu kommen.“ — So ging die Sache fort bis zum J. 1830. Die Regierung wirkte unermüdlich für allgemeine Annahme der Agende und Durchführung der Union, und mit dem glücklichsten Erfolge. Die meisten Prediger kamen ihr willfährig entgegen bei vielen wurden die anfänglichen Bedenken durch Ehrenämter, Adlerorden u. s. w. gehoben, so daß, wie Scheibel bemerkt, die Adlerorden sehr allgemein und fast das wurden, was die Ehrenlegion in Frankreich, und die evangelischen Geistlichen in Preußen dem Ordensfest freudiger entgegensahen als Ostern und Himmelfahrt (Geschichte der Union Thl. I. S. 127). Wo sich je noch eine Stimme gegen die Union erheben wollte, da wußte Polizei und Censur zu sorgen, daß sie nicht in's Publicum drang. Im J. 1830 endlich that die Regierung ihren letzten entscheidenden Schritt, sie benützte dazu die Säcularfeier der Uebergabe der Augsburger Confession (25. Juli 1830). Die Union sollte an jenem Tage allgemein vollzogen werden durch gemeinschaftlichen Genuß des Abendmahls. Auch für Schlesien ward dieß verordnet; allein

hier eben sollte der Plan scheitern an der Festigkeit der Lutheraner. Von da an begannen aber auch die Verfolgungen und Bedrückungen derselben und dauerten 15 Jahre hindurch in einer Strenge und Härte, die im 19. Jahrhundert fast unglaublich erscheint. Das erste Opfer der Verfolgung ward Scheibel. Er hatte vor seiner Gemeinde offen erklärt, an der Unionsfeier sich nicht betheiligen zu können, weil sein Gewissen es ihm verbiete. (Schon früher 1823 hatte er in einer besondern Schrift die lutherische Abendmahlslehre vertheidigt.) Deßhalb wurde er, damit die Unionsfeier in Breslau ungestört vor sich gehen könne, wenige Tage vorher von seinem Predigtamte suspendirt. Sofort wandte er sich in mehreren Bittschriften für seine Gemeinde an den König, ihnen ihre bisherige Kirchenverfassung zu belassen. Sie wurden nicht gehört und Scheibel endlich seines Amtes entsetzt im J. 1831. Er zog sich nach Dresden zurück. — Scheibel war indeß nicht der Einzige in diesem Kampfe des Lutherthums gegen die polizeiliche Staatsgewalt; seinem Beispiele folgten schnell auch Andere nach, die mit derselben Energie die Sache des Lutherthums verfochten, dafür aber auch ein ähnliches Loos erlitten wie er. Es wurden ihnen schwere Geldstrafen auferlegt, „Religionsstrafen" genannt, (auf die Abfassung einer gegen die Union gerichteten Schrift war eine Strafe von 100 Reichsthalern gesetzt, und jeder Postbeamte, der die Versendung einer solchen Schrift entdeckte, erhielt eine Belohnung von 50 Reichsthalern) und sie selbst wegen ihrer Renitenz zuletzt in's Gefängniß und auf die Festung geführt; so z. B. der Pastor Berger von Hermannsdorf, der angeblich wegen Verleitung zum Aufruhr zur Festung verurtheilt wurde. Auch die Pastoren Biehler, Wehrhahn u. A. gehören hieher, sowie auch der berühmte Jurist Huschke. Besonders zeichnete sich durch ihre Standhaftigkeit die Gemeinde Hönnigern in Schlesien aus. Als ihr Pastor Kellner wegen seiner Weigerung, die Agende anzunehmen, durch eine vom Consistorium nach Hönnigern abgesandte Commission suspendirt werden sollte (11. September 1834), übergab er die Kirchenschlüssel 40 Deputirten. Diese verweigerten längere Zeit standhaft die Herausgabe derselben; die Commission mußte mehrmals unverrichteter Dinge abziehen, weil die Gemeinde die Thüren der Kirche besetzt hielt. Erst durch Einquartierung und bewaffnetes Einschreiten des Militärs wurden sie zur Nachgibigkeit gebracht. — So währte der Kampf und die Verfolgung volle 15 Jahre hindurch fort, bis endlich die neue Regierung, von einer bessern Einsicht geleitet, durch ein Edict vom 23. Juli 1845 diesen letzten Ueberresten der lutherischen Kirche auf's Neue die Erlaubniß und Berechtigung ertheilte, als geduldete Secte fort zu bestehen, ohne dem Regimente der unirten evangelischen Landeskirche untergeben zu sein. — Auf welcher Seite in diesem Streite das Recht gestanden, kann nicht zweifelhaft sein. Das lutherische Bekenntniß war durch den westphälischen Frieden auch für Preußen feierlich in seinem Bestande garantirt, eine Verfolgung desselben durch die Staatsgewalt daher ein offenbares Unrecht. Das Vorgeben von Seite der Unirten, daß die Lutheraner durch Annahme der Agende ja nicht aufhörten Lutheraner zu sein, war ein bloßes Sophisma: denn es handelte sich hiebei allerdings, wie dieß die Lutheraner klar erkannten, um das Aufgeben ihres althergebrachten, positiven Glaubens. Gewonnen hat der Protestantismus durch diese Verfolgung der Lutheraner Nichts; eine Einigung innerhalb desselben ward dadurch nicht bewirkt, das lutherische Bekenntniß mußte wieder auf's Neue anerkannt werden; gewonnen hat nur der Indifferentismus, dem die Staatskirche sich völlig in die Arme geworfen. Diesem Indifferentismus dieser dogmenlosen Staatskirche gegenüber war die Opposition der Altlutheraner vollkommen berechtigt, und Männern, die wie Scheibel u. A. für ihr gutes Recht und ihre bessere Ueberzeugung muthig in die Schranken traten und dafür zu jedem Opfer bereit waren, kann auch der Katholik seine Achtung und Theilnahme nicht versagen, wenn gleich von der anderen Seite der gehässige Ton, den Manche jener Stimmführer gegen die Katholiken in ihren Schriften annehmen, nur um so beklagenswerther erscheinen muß. Diese Gehässigkeit gegen den

katholischen Glauben tritt uns besonders in Scheibels Schriften auf eine höchst widerliche Weise entgegen. Der Verfasser mehrerer Aufsätze in den historisch-politischen Blättern 1846 Bd. 1. 2. („Rückblick auf die Schicksale der Lutheraner in Preußen") äußert sich über ihn in folgender Weise: „Insoweit wir uns aus den Büchern dieses Mannes ein Bild seiner Persönlichkeit entwerfen können, scheint sich in ihm die Eigenthümlichkeit des Altpietisten mit der des Lutherisch-Orthodoxen vergesellschaftet und beide mit dem Charakter der teutschen Stubengelehrtheit zu einem unerfreulichen Ganzen verschmolzen zu haben. Sein gedunsener, weitschweifiger Styl nimmt nothwendig gegen ihn ein. Auch ziehen sich durch seine sämmtlichen Schriften gewisse, bis zum Eckel ausgesponnene Lieblingsphantasieen (z. B. eine durchgeführte Parallele zwischen den in der Apocalypse genannten 7 christlichen Gemeinden und den Fractionen des heutigen Protestantismus, wonach das Lutherthum die Kirche von Ephesus ist.) Den Ursprung der katholischen Hierarchie und der Seelenmessen sucht er in dem ägyptischen Priesterthum zu Mosis Zeiten." Scheibel starb zu Nürnberg im J. 1843. — In einem ganz eigenthümlichen Lichte muß uns die Verfolgung Scheibels und seiner Genossen erscheinen, wenn wir damit das Gewährenlassen des Rongeanismus in den letzten Jahren vergleichen. Wie verschieden hat man doch in beiden Fällen die Gewissensfreiheit ausgelegt und angewendet! — Vgl. hiezu die Art. Preußen und Religionsvereinigung. [Gaißer.]

Scheidebrief, s. Ehe bei den Juden.

Scheidung von Tisch und Bett, s. Ehescheidung.

Scheidzeichen, s. Freitag.

Scheingehen, s. Gottesurtheile.

Schekel, s. Geld.

Schellen (Tintinnabula) nennt man in der Kirche im strengen Sinne jene Instrumente, an denen mehrere Glöcklein angebracht sind, und mit denen man hie und da bei theophorischen Processionen oder auch bei der Messe statt der nur mit einem einzigen Hammer versehenen Altarglöcklein läutet. Seit wann solche mit mehrern Hämmern versehene Läutinstrumente im Cultus hie und da gebräuchlich werden, läßt sich nicht angeben, definirt ja sogar Gavantus das Tintinnabulum als synonym mit „Campanula parva." Da das Geläute während der Messe erst seit ungefähr dem zwölften Jahrhunderte üblich ist und die theophorischen Processionen einer noch jüngern Zeit angehören, so unterliegt es keinem Zweifel, daß auch der kirchliche Gebrauch der Schellen erst seit dieser Zeit sich entwickelt hat. Das Zeugniß der Geschichte, daß die Vorschrift des römischen Pontificale, das Läuten des „Cymbalum" und der Glocke bei der Ertheilung des Ostiariates als eines der Geschäfte des Ostiarius zu bezeichnen, sich nur in einigen handschriftlichen Pontificalien von nicht gar hohem Alter findet (Pontif. Salisburg. annor. 700; Pontif. Camerac. a. 600 apud Marten.), dürfte es bestätigen. Zwar finden sich ältere Zeugnisse, in denen von „Tintinnabula" zum Gebrauche der Kirche die Rede ist (so redet z. B. Audonius, Bischof von Rouen, im siebenten Jahrhunderte in seiner Biographie des hl. Eligius von einem solchen); allein es dürfte in denselben „Tintinnabulum" synonym mit „Glocke" zu nehmen sein. Cardinal Bona hegt auch diese Ansicht (de reb. lit. l. 1. c. 22 n. 6).

Schelling, s. Pantheismus.

Schelstrate, s. Scheelstrate.

Schema Israel, s. Thephilla.

Schemone Esre, s. Thephilla.

Schenkl, Maurus, Sohn des Stadtsyndicus zu Auerbach in der Oberpfalz, wurde geboren den 4. Januar 1749. Nachdem er vom J. 1760 an durch 5 Jahre mit Auszeichnung an dem Gymnasium zu Amberg studirt hatte, trat er aus innerer Neigung in das Benedictinerkloster Priefling bei Regensburg, wo ein Verwandter von ihm lebte. Er vollbrachte sein Noviciat in dem für Bayern gemeinsamen Novizenkloster Scheyern, und legte am 2. October 1765 die Ordensgelübde ab.

Sodann studirte er die Theologie, und nachdem er mit glänzendem Erfolge Thesen aus der gesammten Theologie vertheidigt hatte, erhielt er am 27. Sept. 1772 die Priesterweihe. Sofort wurde er Kirchencustos, Klosterpfarrer, dann Bibliothecar. Zugleich war er Inspector des Klosterseminars, und unterrichtete die Alumnen mit großem Erfolge. Nachdem er im J. 1777 kurze Zeit Aemter außerhalb des Klosters verwaltet, erhielt er im J. 1778 einen Ruf als Professor der Theologie nach Weltenburg, wo er 5 Jahre lang Dogmatik, Moral und Pastoral, sodann Kirchenrecht lehrte. Im Sept. 1783 kehrte er nach Priefling zurück, las wieder Kirchenrecht, und von 1785 an 2 Jahre lang Moral, und war zugleich Bibliothecar. Im J. 1788 mußte er wieder Kirchenrecht und zugleich Dogmatik vortragen. Da er sich durch sein Syntagma juris ecclesiastici bekannt gemacht, wurde er im J. 1790 an das Lyceum nach Amberg berufen, wo er Kirchenrecht, sodann Moral und Pastoral zu lehren hatte. Er wurde auch Regens des Seminars und im J. 1794 Schulrector. Im J. 1793 lehnte er, zunächst wegen seiner schwachen Stimme, einen Ruf nach Ingolstadt als Lehrer des Kirchenrechts ab, zur großen Freude für Amberg. Im J. 1798 wurde ihm auf dringendes Bitten das Schulrectorat abgenommen und er lebte ausschließend seinem Lehramte, in welchem er später auch Kirchengeschichte vorzutragen hatte. Gegen das J. 1804 lehnte er einen Ruf nach Aschaffenburg für das Kirchenrecht und ein Canonicat ab; dafür wurde er churfürstlicher geistlicher Rath und erhielt eine Gehaltszulage. Vom J. 1808 an lehrte er nur Kirchenrecht und Pastoral. Unermüdet in seinem Amte fühlte er seit 1813 seine Kräfte abnehmen; drei schwere Krankheiten rieben ihn auf und zwangen ihn, im Februar 1816, seine Vorlesungen zu schließen. Am 14. Juni 1816 starb er, gestärkt mit den hl. Sacramenten. Fromme Vermächtnisse sowie ein als eines würdigen Priesters und gediegenen Schriftstellers gefeierter Name, überlebten ihn. Seine Schriften sind: 1) Positiones ex prima parte theologiae dogmaticae, Ratisbonae 1779. 2) Positiones ex altera parte theol. dogm. ib. 1780. 3) Positiones ex theologia universa 1781. 4) Posit. ex jure eccles. universo et Bavarico adcommodatae 1783 und wieder 1788. 5) Juris ecclesiastici, statui Germaniae et Bavariae accommodati syntagma. Ratisb. et Salisburgi 1785; erschien auch 1787 und 1789 in Bonn und Cöln bei Haas. Da der erste Nachdruck verstümmelt war, ließ Schenkl erscheinen: 6) Nachricht an das Publicum, den Nachdruck vom Syntagma juris eccl. betreffend 1788. 7) Das Jahr vorher erschien: Synopsis prolegomenorum et periodi primae historiae ecclesiasticae. 8) Positiones ex theologia theoretica christiana universa 1790. 9) Darauf folgte das berühmte Werk: Institutiones juris ecclesiastici, Pars I. Ingolstadii 1790. P. II. ib. 1791 (ohne Wissen des Verfassers gleichfalls zu Bonn und Cöln 1795 nachgedruckt). Dieses Werk erlebte in 7 Jahren 8 Auflagen; die achte ist vom J. 1797. Jos. Scheill, später Professor in Braunsberg, ließ im J. 1822 die neunte Auflage erscheinen, der endlich im J. 1830 die zehnte folgte. Scheill hat das Werk nach den neuen kirchenrechtlichen Zuständen erweitert und verändert. Wie der Würzburger „Thesaurus librorum rei cath." 1848 zu sagen beliebt, hat er dieses in „anti-nationalkirchenrechtlichem Geiste" gethan. 10) Nach dem Kirchenrechte erschien die ebenso berühmte: Ethica christiana. Tom. III. 1800. 2. Aufl. 1802. (nachgedruckt 1804. Augsburg und 5. Aufl. Strigonii 1830), Riegler in Bamberg hat herausgegeben: Die christliche Moral. Nach der Grundlage der Ethik des M. von Schenkl. 3 Bde. in 4 Theilen. 2. Aufl. 1828. Der dritten umgearb. Aufl. von 1835. 2. wohlfeile Ausgabe, Augsburg 1847). — Ferner erschien von demselben Riegler: „Compendium der christlichen Moral nach Schenkl," 2 Bde. 1836. 2. wohlfeile Ausgabe 1847; welcher gleichfalls 11) ein „Compendium ethicae christianae" 1805 herausgegeben hatte. 12) Vorher erschienen: „Institutiones theologiae pastoralis" 1802 und 13) später: „Systema theologiae pastoralis" 1815. Dasselbe: de novo recogn. et auctum a Jos. Laberer. 3 Partes. ed. 3. Ingolst. 1825—1826. (Dasselbe nachgedruckt zu Gran und Wien 1824). Ohne seinen

Namen ließ Schenkl erscheinen: 14) Litaneien und Wechselgebete zur Beförderung der christlichen Andacht 1809. (Vgl. Felder, Gelehrten-Lexikon der teutschen kath. Geistlichkeit 1820). [Gams.]

Schenkungen an Kirchen rc. (s. Kirchenvermögen, Bd. VI. S. 186) oder zu frommen Zwecken (s. Causae piae, II. 418) sind, gleich jeder andern Schenkung, jede Freigebigkeit, wodurch man einer Kirche, geistlichen Corporation oder einer frommen Anstalt einen Vermögensvortheil einräumt, ohne rechtlich dazu verpflichtet zu sein. Sie sind entweder donationes inter vivos oder mortis causa, je nachdem die Unwiderruflichkeit derselben sogleich oder erst mit dem Tode des Gebers oder eines Dritten eintreten soll. I. Die Schenkung unter Lebenden (inter vivos) ist schon durch das Versprechen des Gebers und durch die ausdrücklich erklärte oder aus concludenten Handlungen präsumirbare Annahme des Donatars gültig und die Kirche oder milde Stiftung erwirbt sofort volles Eigenthumsrecht an der geschenkten Sache, auch wenn diese noch nicht ausgehändiget ist. Doch durfte die Schenkung nach römischem Rechte nicht über 500 Solidi (den Solidus etwa zu vier Gulden rhein.) auf einmal betragen, widrigenfalls sie gerichtlich insinuirt werden mußte (l. 19. Cod. De ss. Eccl. I. 2. l. 35. §. 5. Cod. De donat. VIII. 54). Wiederholte Schenkungen aber bis zu diesem Betrage, wenn sie nur zu verschiedenen Zeiten gemacht wurden, waren hierunter nicht begriffen (l. 34. §§. 3. 4. Cod. De donat.), und ebenso bedurften donationes ad piissimas causas (wie namentlich zur Loskaufung von Gefangenen, l. 36. pr. Cod. eod.), auch wenn sie obige Summe überstiegen, der gerichtlichen Verprotocollirung nicht. Heutzutage sind hierüber die besonderen Landesgesetze maßgebend. In Oestreich gelten hinsichtlich der Schenkungen zu frommen Zwecken die Bestimmungen des allgemeinen bürgerl. Gesetzb. Thl. II. Hptst. 18; in Preußen das allgem. Landrecht Thl. II. Tit. 11. §. 193 ff. mit Cabinetsordre vom 13. Mai 1833 und Rscr. des Cult-Minist. vom 9. März 1834; in Bayern ist eine Regierungs-Genehmigung erst erfordert, wenn das Geschenk die Summe von 2000 Gulden rhein. übersteigt. Insbesondere aber treten bei Schenkungen von Immobilien die sogenannten Amortisationsgesetze der einzelnen Staaten in Geltung (s. Amortisation I. 208 ff.). Unter der genannten Voraussetzung ist dann auch die Schenkung in der Regel unwiderruflich und könnte, wenigstens gemeinrechtlich, nur wegen Nichterfüllung der etwa gesetzten Bedingung oder Nichtleistung der stipulirten Dienste (l. 2. 6. Cod. De cond. ob caus. dat. IV. 6), oder wegen schuldlos erfolgter gänzlicher Verarmung des Donanten (fr. 19. §. 1. Dig. De re jud. XLII. 1), oder wegen Verletzung des Pflichttheils für die Notherben des Gebers (l. 1. sqq. Cod. De donat. inoffic. III. 29) zurückgenommen werden. Ob auch grober Undank des Donatars gegen den Donanten (l. 10. Cod. De revoc. donat. VIII. 56), oder der Fall, wenn der Geber nach Verschenkung des größten Theiles seines Vermögens selbst noch Kinder bekäme (l. 8. Cod. eod.) auch bei hier in Rede stehenden Schenkungen als zureichende Gründe, die Schenkung zurückzuziehen, gelten könne, glauben wir verneinen zu sollen, weil ersteren Falles eine Injurirung durch die Kirche undenkbar ist, eine etwaige Beleidigung des Gebers aber von Seite des Bischofs, Pfarrers, Patrons rc., da diese nicht Eigner sondern nur Verwalter des Kirchengutes sind, der Kirche nicht präjudiciren kann; im letzterwähnten Falle aber berührt das allegirte Gesetz das ganz eigenthümliche Verhältniß des kinderlosen Patrons zu seinem Freigelassenen, und leidet also auch keine weitere Ausdehnung. Nur insoweit könnte, wie bereits gesagt, eine wenigstens entsprechende restitutio donationis rechtlich beansprucht werden, als den nachgebornen Kindern ihr Pflichttheil ergänzt werden müßte. II. Eine Schenkung an die Kirche oder ad pias causas auf den Fall des Todes (mortis causa) unterscheidet sich von der donatio inter vivos zunächst dadurch, daß der Schenker dieselbe, wenn sie ihn gereut, jederzeit widerrufen kann (fr. 35. §. 4. Dig. De don. m. c. XXXIX. 6), wenn anders nicht durch einen besondern Vertrag de non revocando die Reue ausgeschlossen ist (fr. 13.

§. 1. Dig. eod.; Nov. 87. c. 1); ferner dadurch, daß der frühere Tod des Beschenkten (hier also die noch bei Lebzeiten des Gebers eingetretene Suppression der Kirche, des Klosters, der Stiftung ꝛc.) sie ipso jure aufhebt (fr. 26. 27. Dig. eod.). Es muß aber auch bei der donatio mortis causa, wenn sie als solche gelten soll, der Gegenstand dem Donatar noch bei Lebzeiten des Donanten eingeräumt oder extradirt (fr. 1. 2. Dig. eod.), und die Schenkung, wenn sie die Summe von 500 Solidi übersteigt, gerichtlich insinuirt werden; sonst wird sie wie ein letztwilliges Vermächtniß betrachtet (Nov. 87. c. 1.); bedarf dann allerdings keiner gerichtlichen Insinuation (l. 4. Cod. eod. VIII. 57), und geht auch ohne traditio, wie ein Legat (s. letztwillige Verfügung. VI. 495 ff.) nach erfolgtem Tode des Gebers in das Eigenthum der Kirche oder der milden Stiftung über (fr. 27. Dig. eod. XXXIX. 6); muß aber dagegen vor Zeugen errichtet (l. 4. Cod. eod.) sein, und sich unter den sonst gesetzlichen Voraussetzungen den Abzug des Falcidischen Viertheils (s. Falcid. Quarta, III. 885 f.) gefallen lassen. Diese gemeinrechtlichen Bestimmungen, welche auch das Bayersche Landrecht sich angeeignet hat, sind von den meisten teutschen Particulargesetzgebungen nur wenig modificirt. [Permaneder.]

Scheol, שְׁאוֹל, ist der in den Büchern des A. T. zumeist gebrauchte Name für den Aufenthaltsort der abgeschiedenen Seelen. — Die göttliche Drohung: „am Tage deines Essens von ihm wirst du sterben" (Gen. 2, 17), verwirklichte sich nach erfolgtem Sündenfalle als Strafe: „im Schweiße deines Angesichtes sollst du Brod essen, bis du zurückkehrst zu der Erde, denn von ihr bist du genommen, denn Staub bist du und zum Staube sollst du zurückkehren" (3, 18); und wie die Sünde so kam auch der Tod durch den Einen über alle (Röm. 5, 12. vgl. Num. 16, 29). Das höhere Lebensprincip, die ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, hatte der Mensch durch die Sünde verloren, nicht aber die göttliche Ebenbildlichkeit, denn diese ist nach der bestimmten Lehre der katholischen Kirche (vgl. Staudenmaier, christl. Dogm. III. 479 ff.), ihrem Wesen und ihrer Natur nach unverlierbar, mit der Ebenbildlichkeit Gottes blieb dem Menschen zugleich auch und mit ihr und durch sie die Unsterblichkeit des Geistes. Diese aus den Grundanschauungen der göttlichen Offenbarung über das Wesen des Geistes, seine göttliche Ebenbildlichkeit, die für ihn gewordenen Folgen der Sünde u. s. w sich ergebende Lehre kann keinem Theile der hl. Schrift unbekannt sein, so wahr und so gewiß jeder Offenbarung enthält; eine Verkennung dieses Charakters und Aufgeben desselben ist es daher, wenn der Glaube an Unsterblichkeit den frühern Büchern des A. T. abgesprochen wird. Bezeichnend für die alttestamentliche Unsterblichkeitslehre, namentlich für die Art und Weise, in welcher sie gelehrt wird, sind nach unserer Ansicht die vorhin angeführten Worte des göttlichen Urtheils nach geschehener Sünde: zur Erde soll Adam zurückkehren, von ihr ist er genommen, zum Staube, denn Staub ist er; diese Worte stehen in unverkennbarer Rückbeziehung auf Cap. 2, 7., wo erzählt ist, daß Gott den Menschen aus Staub der Erde gebildet habe, nämlich nach seinen leiblichen Bestandtheilen, welchen als das Höhere der göttliche Lebenshauch (נִשְׁמַת חַיִּים), der Geist mitgetheilt wurde, das was im Menschen aus Erde und Staub war, der Leib sollte sterben, damit ist das Nichtsterben des Geistes, des göttlichen Lebenshauches, allerdings nicht directe, aber mittelbar ausgesprochen und hiedurch ist eben der Modus der alttestamentl. Unsterblichkeitslehre gleichsam präformirt. Es wollte die erziehende Weisheit Gottes, daß im alten Bunde das Jenseits im Ganzen mehr Thesis bleibe ohne vollständige Vermittlung, mehr Ahnung als auf bestimmte Verheißung gegründete Hoffnung; die Furcht des Todes war ein Zuchtmittel der Gnade, und zugleich mit ihr gab Gott der alttestamentlichen Welt den Stachel des Todes, die Sünde zu fühlen. Die Lehre der selbstbewußten Fortdauer des Geistes sollte nur allmählig in dem Grade offenbar werden, als mit der Fülle der Zeit die Erlösungsthat selbst näher rückte; so bringt das Buch Koheleth (12, 7) im eigentlichen Sinne nur den zweiten Theil des Satzes von Gen. 3, 18., wenn es diesen wieder-

holend („und zurückkehrt der Staub zur Erde, so wie er gewesen") beifügt: „**aber der Geist kehrt zu Gott, der ihn gegeben**"; aber erst mit der Auferstehung Christi vollendete sich der Sonnenaufgang der Hoffnung des ewigen Lebens, erst Er hat aus seinem Grabe für alle Menschen Leben und unvergängliches Wesen an's Licht gebracht, und durch seine Auffahrt den Vorhang des Jenseits zerrissen. Diese Andeutungen über Wesen und Charakter der alttestamentl. Unsterblichkeitslehre mögen hier genügen, wo nicht so fast diese vorzuführen ist, als nur die über den Aufenthaltsort der Abgeschiedenen gegebenen Aussprüche in eine übersichtliche Zusammenstellung gebracht werden sollen; bloß in Bezug auf die Unsterblichkeitslehre des Pentateuchs möge die allgemeine Seite der vorliegenden Frage noch einen Augenblick festgehalten werden. Den Büchern Mose's soll diese Lehre fehlen, lautet ein schon alter Vorwurf, neben Andern hat in neuerer Zeit **Kant** denselben wiederholt und damit dem Inhalte des Pentateuchs den Charakter wahrer Religion abgesprochen (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vern. S. 177 und 178). Dagegen spricht schon die einfache Erwähnung eines Aufenthaltsortes der abgeschiedenen Seelen mit dem auch in den übrigen Büchern üblichsten Namen Scheol (vgl. Gen. 37, 35. 42, 38. 44. 29, 31. Num. 16, 30. 33. Deut. 32, 22); die Formel „zu seinen Vätern, zu seinem Volke versammelt werden oder gehen" ([oder בָּא] נֶאֱסַף אֶל־אֲבוֹתָיו [עַמָּיו]) wird in Stellen wie Gen. 25, 8. 35, 29. 49, 33. Num. 20, 24 ff. Deut. 32, 50 bestimmt vom Begrabenwerden unterschieden und kann nur vom Gehen in den Scheol verstanden werden; Jehova nennt sich (Exod. 3, 6. 4, 5) Gott Abrahams, Isaaks und Jacobs, Gott ist aber nicht Gott der Todten, sondern der Lebendigen, er würde sich nach dem Tode Abrahams u. s. w. nicht seinen Gott nennen, wenn das geistig lebendige Verhältniß zu ihm nicht fortbestünde (bekanntlich gebraucht der Herr dieses Argument gegen die Sadducäer, Matth. 22, 23 ff.); es wird verboten, Todtenbeschwörer zu fragen (vgl. Deut. 18, 11); es fehlt sonach im Pentateuch nicht an Hinweisungen auf das **daß** der Unsterblichkeit, verhüllt bleibt nur das **wie**, doch fehlen auch hierüber einzelne Lichtblicke nicht (s. unten); jede Stufe der Offenbarung hat zum Zwecke, daß der Mensch, nach dem jeweils möglichen Maaße, des Lebens aus Gott theilhaft werde, ist dieß geschehen, so hat er das ewige Leben und damit auch im Gefühle die Gewißheit desselben; mit Recht sagt daher Hengstenberg (Beiträge III. 576), statt zu fragen, ob der Pentateuch Unsterblichkeit lehre, sollte man vielmehr fragen, ob seine Lehre dahin führe, die Kräfte der zukünftigen Welt zu schmecken. — Die am häufigsten gewählte Bezeichnung dafür ist, wie schon bemerkt, das Wort **Scheol**. Die etymologische Erklärung des Wortes ist schwankend: von שָׁאַל (in der Bed. petiit, poposcit), der stets Verlangende, der Unersättliche (Spr. 30, 16), von שאל (= שָׁעַל fodit, excavavit), locus cavus et subterraneus (vgl. das Teutsche Hölle); nach Meier (Wurzelwörterb. 186 ff.) ist die Grundbedeutung von שָׁאַל: in etwas dringen, darnach **Scheol**: das Tiefeingehende, Tiefe, Kluft. Die LXX. geben das Wort stets durch ᾅδης, nur 2 Sam. 22, 6 durch θάνατος. Den Vorstellungen über die Beschaffenheit des Scheol scheint der Begriff des Grabes zu Grund zu liegen, er ist gedacht als tiefgelegener (wird als größte Tiefe dem Himmel als der höchsten Höhe entgegengesetzt, Job. 11, 8. Amos 9, 2. vgl. Ps. 139, 8. Jes. 57, 9., er heißt daher geradezu: „Tiefen der Erde", Ps. 63, 10. 88, 7. vgl. Spr. 9, 18.: „die Tiefen des Scheol"), durch Thore und Riegel abgeschlossener Ort (Job 17, 16. Jes. 38, 10); der Scheol heißt mitunter selbst Grab (בּוֹר Grube, Jes. 14, 15 and.), nicht aber steht, wie behauptet wird, in den pentateuchischen Büchern das Wort Scheol als Synonymum von בּוֹר und שַׁחַת in der Bedeutung „Grab", so daß z. B. Gen. 37, 35., wo Jacob bei der Nachricht von dem Tode Josephs spricht: „Hinabsteigen will ich zu meinem Sohne trauernd in den Scheol", = wäre: „in's Grab", was hier schon deßwegen abzuweisen ist, weil Jacob seinen Sohn zerrissen glaubt, also

nicht mehr an ein Zusammenkommen im Grabe denken kann; ebenso wird in den Stellen Gen. 42, 38. 44, 29. 31. in Num. 16, 30—35. und Deut. 32, 22 die Bedeutung „Grab“ durch den Zusammenhang entschieden abgewiesen. Der Scheol ist beschrieben als ein „Land des Dunkels und des Todesschattens, wo keine Ordnung ist und gleich der Finsterniß es leuchtet“ (Job 10, 21 u. 22. vgl. Ps. 88, 7), als Stätte des Schweigens (Ps. 31, 18. 94, 17. 116, 17), die in ihm weilenden Seelen sind die Bewohner der Stille (יוֹשְׁבֵי חָדֶל Jes. 38, 11), er ist das Land des Vergessens (אֶרֶץ נְשִׁיָּה Ps. 88, 13), in dem „kein Werk und kein Gedanke und Erkenntniß und Weisheit“ (Kohel. 9, 5. 6. 10), wo man selbst Gottes nicht mehr gedenkt (Ps. 6, 6. 88, 13. 115, 17. Jes. 38, 18. Sir. 17, 27); nur für den Elenden, der nirgends sonst Ruhe finden kann, ist der Scheol Gegenstand des Verlangens (Job 6, 8 ff. 7, 13 ff. 13, 15. 17, 13. 21, 25. 30, 23. 24). Dieser Ort ist das Versammlungshaus für alle Lebenden (בֵּית מוֹעֵד לְכָל־חָי, Job 30, 23): „Könige und Volksberather, Fürsten, die Gold besaßen, die an Kraft Erschöpften, alle ruhen dort, Frevler lassen ab vom Toben, zusammen rasten die Gefesselten, sie hören nicht mehr des Treibers Stimme, Klein und Groß ist dort dasselbe, der Knecht ist frei von seinem Herrn“ (Job 3, 14—19. vgl. Ps. 89, 49: wo ist ein Mann, der da lebt und den Tod nicht sehe, der seine Seele errette aus der Hand des Scheol?); ohne Unterschied für Gute und Böse, alle trifft dasselbe Loos, nur dieß scheint das düstere Einerlei etwas zu mindern, daß man sich die Seelen nach Familien oder Stämmen, sowie nach Nationen versammelt dachte, wie die oft vorkommende Formel zu „seinen Vätern, oder zu seinen Stämmen (עַמָּיו) versammelt werden“, sowie die Beschreibung schließen läßt, welche Ezechiel 32, 17 ff. von dem Scheol gibt: Aschur und seine Schaar, Elam und all seine Menge u. s. w. haben jedes seine besondere Stätte. — Entsprechend dieser Beschaffenheit ihres Aufenthaltes heißen die Bewohner des Scheol רְפָאִים (Rephaim), d. i. debiles, infirmi (vom Sing. רָפָא vgl. Hitzig zu Jes. 14, 9. Gesucht ist die Ansicht, die Bedeutung des Wortes stehe in Bezug zu den Rephaim, einem alten Volksstamme (s. d. A.), welcher bei den Hebräern in besonders furchtbarem Andenken stand und es solle durch diese Bezeichnung der Begriff des Schreckens ausgesprochen werden), ihr geistiger Zustand ist nach dem Angegebenen allerdings ein geschwächter, sie sind aber nicht, wie geschehen, den Homerischen Hadesbewohnern gleich zu stellen, welche bloße Schatten (Od. κ. 495), Traumbilder (ib. λ. 222) u. s. w., deren geistige Beschaffenheit völlige Bewußtlosigkeit ist (vgl. Nägelsbach, die homerische Theologie S. 342 ff.), sie trauern (Job 14, 22), sie kommen in Aufregung bei außerordentlichen Vorgängen, sie staunen (vgl. die Schilderung bei der Ankunft des Königs von Babel, Jes. 14, 9 ff.), sie wissen um das Schicksal der auf der Erde Lebenden (1 Sam. 28, 15 ff. Sir. 46, 20. Luc. 16, 28. Ueber die diesem scheinbar widersprechenden Stellen, wie Job 14, 21. s. Welte ad h. l.). In der durchaus unberechtigten Vergleichung des Scheol mit dem heidnischen Hades weiter gehend, wollte man in dem „Könige der Schrecken“ (Job 18, 14) auch einen Beherrscher des Scheol, ähnlich dem Pluto, finden. Der König der Schrecken a. d. a. St. ist der Tod, so genannt wegen seiner schrecklichen, Alles bezwingenden Gewalt (s. Welte zu d. St.); wie Alles, ist auch die Unterwelt Jehova unterworfen, er kennt und durchforscht sie, hat über sie Gewalt (Job 26, 6. Amos 9, 2. Ps. 139, 8. Spr. 15, 11), er kann aus ihrer Gewalt die Seele erlösen (Ps. 49, 16). — In das im Ganzen düster sich zeichnende Bild des jenseitigen Lebens fallen von Zeit zu Zeit lichte Züge, die um so voller und kräftiger werden, je näher die Zeit kam, in welcher der Tod und sein Stachel ihren Sieger und Ueberwinder fanden (1 Cor. 15, 55). a) In einzelnen Stellen tritt die Idee der Vergeltung im Jenseits deutlich hervor, so Gen. 5, 22—24., wo die kürzere Lebensdauer Henochs als Folge seiner Frömmigkeit („er wandelte mit Gott“) betrachtet und ausdrück-

lich bemerkt wird, Gott habe ihn hinweggenommen; der frühere Tod erscheint sonach als ein Gewinn. Die Auszeichnung der wunderbaren Hinwegnahme durch Gott in den Himmel erfährt später Elias (2 Kön. 2, 11. vgl. Sir. 48, 10). — Viele Erklärer finden einen Wink auf ein Leben der Vergeltung für die Gerechten in den Worten Bileams (Num. 23, 10): „es sterbe meine Seele des Todes der Redlichen, und es sei mein Ende gleich ihm" (über die Zulässigkeit dieser Auffassung s. Hengstenberg, die Geschichte Bileams und seine Weissagung S. 95 ff.). — Im Buche der Weisheit wird mit der Unsterblichkeit die Hoffnung eines seligen Lebens bei Gott in bestimmter Weise ausgesprochen: „Gott hat den Tod nicht geschaffen, er ergötzet sich nicht an dem Untergang des Lebendigen; die Gerechtigkeit ist unsterblich (1, 13, 15); (die Bösen) kennen nicht Gottes Geheimnisse und erwarten keine Vergeltung für Frömmigkeit und achten nicht die Belohnung schuldloser Seelen, denn Gott hat den Menschen geschaffen zur Unvergänglichkeit und ihn gemacht zum Bilde seines eigenen Wesens (2, 22. 23); die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand, keine Qual rührt sie an, in den Augen des Thoren scheinen sie zu sterben und ihr Hingang wird für ein Unglück gehalten und ihr Scheiden von uns für Untergang, aber sie sind im Frieden u. s. w. (3, 1 ff.); die Gerechten leben ewig, bei dem Herrn ist ihre Vergeltung und ihre Versorgung bei dem Höchsten (5, 16 ff.), Beobachtung der Gebote ist Grund der Unvergänglichkeit, Unvergänglichkeit aber bringt Gott nahe (6, 19. 20). Die entgegengesetzten Hoffnungen haben die Bösen (vgl. 3, 18 ff. 4, 17 ff. 5, 15 and.). Das zweite Buch der Maccabäer an vielen Stellen (vgl. 6, 26. 7, 29. 31. 33. 36). — Einen Unterschied zwischen dem Loos der Gerechten und der Bösen im Jenseits (in der Zeit der vorchristlichen Heilsöconomie) behauptet auch das N. T. Luc. 16, 22—31., Lazarus wird von den Engeln in Abrahams Schooß gebracht, der reiche Prasser kommt an einen Ort der Qual und des Unglücks (s. die Erklärer zu dieser Stelle). Der Aufenthaltsort der in heiliger Hoffnung abgeschiedenen Altväter wird genannt Limbus patrum (limbus Uebersetzung des W. Scheol, indem dieses auf שׁוּל [Schleppe, Saum des Kleides] zurückgeführt und die Unterwelt als Saum der Erde gedacht wird, s. Allioli, bibl. Alterthumskunde, 2. Abthl. S. 73 und 74, von dem limbus patrum wird unterschieden der limbus infantium, s. d. A. Limbus.). b) Stellen wie Ps. 49, 16: „Gott wird meine Seele erlösen aus der Gewalt des Scheol, denn er nimmt mich" (vgl. Ps. 16, 10 ff.) — sprechen von einer Ueberwindung des Todtenreiches. Diese Anschauung tritt noch bestimmter hervor c) in der alttestamentlichen Lehre von der Auferstehung; so in der bekannten Stelle des Buches Job (19, 25—27): „Ich weiß es ja, daß mein Erlöser lebt, und daß zuletzt er auf dem Staube stehen wird. Nach meiner Haut, wenn sie zerstört ist diese, werd' ich aus meinem Fleische Gott noch schauen; ihn werd' ich schauen mir zur Freude, mit meinen Augen schauen, und nicht als ein Anderer, es schwinden meine Nieren mir im Innern" (vgl. die gründliche Erörterung Welte's z. d. St. Comm. S. 198 ff.); Jes. 26, 19: „Aufleben werden deine Todten, meine Gefallenen wieder aufstehen! wachet auf, lobsinget, ihr Staubbewohner! denn Thau des Lichtes ist dein Thau, und das Reich der Schatten zerstörst du (terram gigantum detrahes in ruinam, Vulg. Das Hebr. וָאָרֶץ רְפָאִים תַּפִּיל wird gewöhnlich übersetzt: „die Erde gebiert die Schatten wieder", s. Schegg ad h. l.); vgl. die symbolische Handlung bei Ezech. 37, 1—10. Dan. 12, 1—3: „In dieser Zeit wird Michael, der große Engelfürst, welcher auf Seiten deiner Volksgenossen steht, sich erheben. Wohl wird es sein eine Bedrängniß, dergleichen keine gewesen ist, seit Völker sind, bis auf diese Zeit; doch eben in dieser Zeit wird dein Volk gerettet werden, alle die, so in dem Buche sich aufgezeichnet finden. Und viele, die in dem Lande des Staubes ruhen, werden erwachen, die Einen zum ewigen Leben, die Andern zur Schande und Schmach. Und die Weisen werden glänzen wie der Glanz des Himmelsgewölbes und die, so Vielen behilflich waren, ihre Treue zu behaupten, gleich den Sternen der Ewigkeit" (über den vor-

geblich persischen Ursprung der hier ausgesprochenen Auferstehungslehre s. Hengstenberg, Authentie des Daniel S. 155 ff. Hävernick, Comment. zu Dan. z. d. St.). 2 Maccab. 7, 9: „Du Mörder, nimmst uns zwar in der gegenwärtigen Zeit das Leben, aber der König der Welt wird uns, die wir für sein Gesetz sterben, zum ewigen Wiederaufleben des Lebens erwecken“ (*εἰς αἰώνιον ἀναβίωσιν ζωῆς ἡμᾶς ἀναστήσει*), vgl. V. 14. V. 23: „der Schöpfer der Welt, der die Entstehung des Menschen gebildet, wird euch aus Erbarmen auch den Athem und das Leben wieder geben“; cap. 12, 43 ff. ist mit dem Glauben an die Auferstehung in Verbindung gebracht die Verbindlichkeit der Lebenden für die Verstorbenen zu beten und Opfer darzubringen (*εἰ γὰρ μὴ τοὺς προπεπτωκότας ἀναστῆναι προσεδόκα, περισσὸν ἂν ἦν καὶ ληρῶδες ὑπὲρ νεκρῶν προσεύχεσθαι.* V. 44). — Beachtenswerthe Abhandlungen über die alttestamentliche Unsterblichkeitslehre sind: G. F. Oehler, veteris Testamenti sententia de rebus post mortem futuris illustrata. Stuttg. 1846. H. A. Hahn, de spe immortalitatis sub veteri Testamento gradatim exculta. Vratisl. 1845. [König.]

Schephela, s. Sephela.

Scherer, Jesuit, s. Oestreich.

Schicksal, s. Fatalismus.

Schiedseid, s. Eid.

Schiedsrichteramt, s. Compromiß und Gerichtsbarkeit, kirchliche.

Schiff der Kirche, s. Kirche als Gebäude.

Schiffchen, s. Rauchfaß.

Schifffahrt bei den Hebräern. Ueber den Seehandel der Hebräer ist in dem Artikel Handel das Nöthige bemerkt. Der gewöhnliche und allgemeine Name für Schiff ist im A. T. אֳנִי oder אֳנִיָּה (ersteres auch als Collectivum für Flotte 1 Kön. 9, 26. 27; 10, 11; Vulg. classis), für Seeschiffe auch צִי, סְפִינָה nur Jonas 1, 5; Kauffahrtei-Schiffe אֳנִיּוֹת סוֹחֵר; größere Seeschiffe überhaupt hießen, auch wenn sie nicht nach Tarsis fuhren, Tarsis-Schiffe (Js. 2, 16; „Tarsisschiffe, um nach Ophir zu gehen,“ 1 Kön. 22, 49;). 2 Macc. 4, 20. werden auch Kriegsschiffe, *τριήρεις*, erwähnt. Der Schifffahrt auf dem See Genesareth, hauptsächlich zum Zweck des Fischfangs, wird nur im Neuen Testament, hier aber bekanntlich sehr häufig, Erwähnung gethan. Ueber den Bau und die Einrichtung der tyrischen Schiffe, denen ohne Zweifel die größern Schiffe der Hebräer und übrigen benachbarten Völker im Wesentlichen ähnlich waren, gibt Ezechiel (27, 5 ff.) interessante Andeutungen. In der Apostelgeschichte wird (Cap. 27.) Manches über die Einrichtung des Kauffahrtei- (Getreide-) Schiffes mitgetheilt, auf welchem Paulus fuhr, und das Verfahren während des Sturmes sehr anschaulich beschrieben. Vgl. die Exegeten zu diesen Stellen, Winer's Real-Wörterbuch s. v. Schiff und Allioli's bibl. Alterthumskunde 3. Abth. § 70.

Schiffsmesse, s. Missa sicca.

Schiffstaufe ist ein über ein neues Schiff gesprochener Segen; weßhalb sie richtiger mit Schiffsweihe oder Schiffssegnung bezeichnet wird, da bei derselben keine Salbung vorkömmt. Bei dem Umstande, daß ein Schiff großen Einfluß auf das Wohl oder Wehe von Tausenden hat, daß von einem Schiffe (der Arche) die ganze seit mehr als 4000 Jahren lebende Menschheit ausgegangen ist, daß ferner der göttliche Heiland selbst und seine Jünger diese unsichere Stätte durch ihren oftmaligen Aufenthalt daselbst geheiliget, und diese zudem ein treffendes Symbol der geheiligten Braut Jesu Christi ist, ja, da unser ganzes irdisches Leben einer Schifffahrt gleicht, die am Gestade der Ewigkeit landet: hat die katholische Kirche, die alles Körperliche zu vergeistigen und den Himmel in alle irdische Angelegenheiten hineinragen zu lassen bemüht ist, auch die Schiffsweihe einzuführen für gut befunden, um den himmlischen Segen auf dieses Fahrzeug und Alle diejenigen herabzu-

flehen, welche einem ungewissen Loose auf demselben sich Preis geben werden. Doch ist diese Weihe eines neueren Ursprunges. Wohl finden wir schon in älteren Zeiten des Christenthums die Sitte, auf Schiffen ein Kreuz aufzupflanzen, um dadurch Schutz und Schirm gegen Gefahren zu erlangen; erst vom Patriarchen Sophronius wird gemeldet (Moschus in opere: Pratum spirituale), er habe das Schiff, auf welchem er fuhr, mit dem Zeichen des hl. Kreuzes im Namen des Herrn Jesus Christus gesegnet. Diese Segnung scheint allgemeiner geworden zu sein, als besonders zu den Zeiten der Kreuzzüge nach dem gelobten Lande die sogenannten Schiffsmessen (mit päpstlicher Bewilligung) gehalten wurden, wovon Durandus in seinem Werke de rilibus ecclesiae Meldung macht (s. Missa sicca). Jedoch ein eigener Ritus dieser Segnung kömmt in den ältern Ordines nicht vor, erst in dem vom Papste Paul V. herausgegebenen allgemeinen römischen Rituale kömmt unter den Segnungen und Weihungen eine Benedictio novae navis vor. Das kirchliche hiebei vorgeschriebene Gebet erfleht für das neue Schiff den gleichen Schutz, der dem Noe in der Arche und dem Petrus auf den Meereswellen zu Theil wurde, Schutz bei Sturm und Gefahr, einst aber nach einer glücklichen Fahrt durchs Leben — die Einfahrt in die Ruhe des Hafens der seligen Ewigkeit — worauf die Benediction mit dem geweihten Wasser, wie gewöhnlich erfolgt. [St. Vater.]

Schiiten. Unter diesem Namen werden verschiedene Secten des Islam zusammen gefaßt, welche, so verschieden sie unter sich in sehr wesentlichen Puncten sind, das mit einander gemein haben, daß sie dem Ali (s. d. A.) und seiner Gemahlin Fatima (s. d. A.) eine besondere Verehrung zollen. Die schiitischen Sympathien für Ali und seine Nachkommen haben fast in jedem Jahrhunderte politische Bewegungen hervorgerufen. Die omajadischen, wie die ersten abbasidischen Kaliphen konnten nur mit großer Anstrengung den fatimidischen Enthusiasmus zügeln. Die edrischen Herrscher von Westafrica, die fatimidischen Kaliphen von Aegypten gründeten ihr Herrscherrecht auf die schiitische Verehrung Ali's. Die Mowahaden, deren Erben die gegenwärtigen Beherrscher von Marocco sind, so wie die Sefifürsten von Persien seit dem 16. Jahrhundert erhoben sich lediglich durch Geltendmachung ihrer wirklichen oder nur vorgeblichen Herkunft von Ali zu ihrer Macht. Die Erschütterungen, welche die schiitischen Ismaeliten im Mittelalter hervorriefen, sind bekannt. — Man theilt sämmtliche schiitische Parteien in Ultraschiiten und gemäßigte Schiiten ein. Die extremen Schiiten, Ultraschiiten, welche die Verehrung theilweise zur Vergötterung getrieben haben, haben zwar unter dem Namen der Ismaeliten, Bateniten und Assasinen eine historische Bedeutung erhalten und die Drusen (s. d. A.) bestehen noch fort, aber sie blieben stets auf eine geringe Zahl beschränkt, während die gemäßigten Schiiten sich über ganze Länder ausbreiteten. De Sacy hat in seinem Werke über die Drusen (Exposé de la religion des Druzes. Paris 1838 2 voll. Teutsche Bearbeitung: „Die Drusen und ihre Vorläufer.“ Von Fr. Phil. Wolff. Leipz. 1845.) die Geschichte und das Wesen der Ultraschiiten am ausführlichsten dargestellt. — Als gemäßigte Schiiten müssen die Unterthanen jener Reiche bezeichnet werden, welche sich unter Vortragung der Sympathien für Ali im Mittelalter in Aegypten und seit dem 16. Jahrhundert in Persien gebildet haben. Dahin gehören auch die Anhänger Ali's, welche sich im zehnten Jahrhundert unter dem Schutze von Moezz-ed-daulath (c. 960) zu einem erheblichen Grade von Einheit consolidirten. — Gegenüber den Ultraschiiten, nach welchen sich zu jeder Zeit das Imamat (s. Islam) erneuern kann, sind die gemäßigten Schiiten der Ansicht, daß nach Ali das Imamat auf eilf seiner Nachkommen übergegangen sei; der letzte davon (Mehdi) sei verschwunden, ohne zu sterben, er werde wieder erscheinen, um die Katastrophe des Weltgerichtes anzubahnen. Die zwölf Imame sind: I. Ali, Neffe und Schwiegersohn Mohammeds. II. Hasan, der ältere Sohn Ali's. III. Hosein, der jüngere Sohn Ali's. In der Schlacht von Kerbela, westlich vom alten Babylon 680 besiegt und getödtet; daher: „Martyrer der Ebene von Kerbela“ (شهيد

الكربلا). IV. Zein-el-abidin. V. Mohammed el-baqir. VI. G'afar aç-Çadiq. Dieser Imam ist durch seine theosophische Bildung berühmt. Eine Menge von mystischen Anschauungen, Prophetien und kabbalistischen Formeln wird auf ihn zurückgeführt. Er starb 148—764 unter Al-Manßur. VII. Musa el-Katim † 183—799. Harun-ar-raschid soll ihn durch Gift aus dem Wege geräumt haben. VIII. Ali Musa Rida † 818. Sein Grabmal bei Tus wurde ein berühmter Wallfahrtsort und verwandelte der Stadt Tus ihren alten Namen in „Meschhed". IX. Mohammed der Gottesfürchtige (taqi). X. Ali der Reine (naqi). XI. Hasan askari. XII. Mohammed Mehdi, geboren zu Sermenrai bei Bagdad 255 d. H. — 868, in seinem zwölften Jahre verschwunden. Vgl. meinen Aufsatz in der Zeitschrift der teutschen morgenländischen Gesellschaft. II. Bd. 1848. S. 74—90. u. Herbelot s. v. Mahadi.) Das Glaubenssymbol der Schiiten lautet: لا اله الا الله ومحمد رسوله وعليّ وليّ الله (z. B. in Cod. or. Monac. 227. f. 105.): Es ist kein Gott, außer Allah, Mohammed ist sein Gesandter, Ali ist der Liebling oder Heilige (Welî) Gottes." Bei dem Ausrufen des Gebetes von den Minarets der Moscheen bedienen sich die Schiiten einer andern Formel, als die Sonniten; erstere rufen: حيّ على الصّلوة „Herbei zum Gebete!" eine Unterscheidung, welche in Städten von gemischter Bevölkerung nicht selten sehr blutige Scenen hervorgerufen hat. Für einen Fremden ist die auffallendste Eigenthümlichkeit des schiitischen Cultus die von Moezz-eddaulath 352 (963) eingeführte Feier des Aschurafestes am 10. Moharrem (عاشورا). Auch die Sonniten zeichnen diesen Tag aus, wahrscheinlich vermöge eines Anschlusses an die Juden, mit deren Versöhnungsfest er zusammenfällt, wenn der Moharrem als dem Tischri entsprechend genommen wird. Die Schiiten geben ihm eine historische Bedeutung, indem sie da den Tod von Husein und Hasan und zwar unter den seltsamsten Aufzügen feiern. Es ist die einzige Gelegenheit, bei welcher sich unter den Mohammedanern die dramatische Kunst geltend macht. (Oefters von Reisenden beschrieben. Vgl. u. A. Ritter, VIII. 298.) Die Begräbnißstätten aller Imame sind Wallfahrtsorte, davon zeichnen sich jedoch drei ganz vorzüglich aus: Meschhed Ali (نجف مشهد علي κατ' ἐξοχήν) an der Stelle des alten Kufa südlich von Hille; Meschhed Husein auf der Ebene von Kerbela nordwestlich von Hille. (S. Niebuhrs Reisebeschreibung II. Bd. S. 256 ff.) und Meschhed schlechtweg in Chorasan, an der Stelle von Tus (Ritter, VIII.). — Der Besuch dieser Stätten scheint den Schiiten zum Theil als Surrogat für die Pflicht der Wallfahrt nach Mecca zu gelten. Uebrigens ist es irrig, daß sie die Tradition verwerfen; manche Gelehrte aus ihrer Mitte haben durch Bearbeitung des aus der Prophetentradition gebildeten Rechts und der Koranexegese*) mit sonnitischen Gelehrten gewetteifert. — Richtig ist, daß auf dem Boden des schiitischen Bekenntnisses sich mystische Ideen entwickelten, welche der bedächtigen Sonna fremd blieben, und daß der spätere Sufismus, ohne welchen der Islam sicher früh erloschen wäre, seine lebensvollsten Elemente der Schiah verdankt. Namentlich ist die seit dem 13. Jahrhunderte im Schwunge gehende Anschauung von „Polen" (قطب) d. h. außerordentlichen Trägern mystischer Gewalten, wie mir scheint, nichts, als eine Uebertragung der politischen Imamatslehre auf das innere Leben. Diese Anschauung ist auch unter den Sonniten gang und gäbe. Ein merkwürdiger Anachoret, der Alide Abul hasan Schadeli,

*) Subki, Tabaqât-el-shâfeie Cod. Rehm. n. 41. fol. 89. a. Ein schiitischer Exeget zu Kufa † 460—1067.

Stifter eines Ordens und vorgeblicher Entdecker des Kaffeetrankes († 1258), trug viel dazu bei, die politischen Ideen der Schiiten in religiöse zu verwandeln und sie dem sonnitischen Ordensleben einzupflanzen. (Vgl. meine Abhandlung über Schadeli in der Zeitschrift der teutschen morgenl. Gesellschaft.) [Haneberg.]

Schild, s. Krieg bei den Hebräern.

Schirjon, s. Libanon.

Schirmvogt, s. Kirchenvogt und Jura circa sacra.

Schisma, Schismatiker, vom griechischen Zeitworte σχιζειν, spalten — die Spaltung ist die Aufhebung der kirchlichen Einheit, und wer eine solche veranlaßt oder einer solchen anhängt, heißt Schismatiker. Das Schisma ist also seinem eigenthümlichen Begriffe gemäß gegen die äußere Einheit und Verbindung der Glieder der Kirche unter einander gerichtet, und kann eintreten, ohne daß die innere Einheit im Glauben und der Lehre verletzt würde, geschieht aber das Letztere zugleich, so heist die Aufhebung der Einheit Häresis und bewirkt eine vollkommene Trennung der Kirche und der Häretiker. Da die Einheit der Kirche im Ganzen und in ihren Theilen vermittelt und vorgestellt wird durch ihre Vorsteher, die Bischöfe und den Papst, so bezieht sich das Schisma zunächst auf die Aufhebung der äußern Einheit mit den Vorstehern der Kirche, gehe diese von den Vorstehern selbst oder von untergeordneten Individuen aus. Die räumliche Ausdehnung des Schisma richtet sich nach den kirchlichen Bezirken, über welche es sich erstreckt, es kann sich innerhalb der Grenzen eines einzelnen Bezirks (einer Diöcese) halten, es kann sich über mehrere Diöcesen und ganze Provinzen verbreiten, welche die Verbindung mit dem großen Körper der Kirche abbrechen, es kann endlich diesen großen Körper selbst das Unglück treffen, daß durch menschliche Schuld unter göttlicher Zulassung ganze Reiche sich von ihm trennen und als selbstständige Kirchen neben der alten und ursprünglichen constituiren. Von jeder Art dieser Schismen kommen Beispiele in der Geschichte der Kirche vor, und es wird hier am Orte sein, eine kurze Uebersicht derselben zu geben. — Als das erste und älteste Beispiel eines Schisma kann die Spaltung gelten, welche in der Gemeinde zu Corinth ausgebrochen war, indem Einzelne sich für Anhänger des Paulus, andere des Apollos, wieder andere des Kephas oder Petrus erklärten, und zu befürchten war, daß der Eifer dieser Parteien für den Mann ihres Geschmacks und ihrer Neigung zu einer völligen bleibenden Trennung führen möchte. Wie der Apostel Paulus diese aus subjectiver Arroganz und Unkenntniß des Christenthums hervorgegangene Streitsucht zurechtweist, steht in dessen ersten Brief an die Corinthier, Cap. 1 u. ff. — Die folgenden Zeiten des Christenthums weisen zwar in dem Gnosticismus (s. d. A.) und andern Secten eine Menge häretischer Verirrungen, aber kein Schisma auf bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts (251), wo die Behandlung der in der decianischen Verfolgung Gefallenen das Novatianische Schisma hervorrief, welches zu Carthago durch den Presbyter Novatus seinen Anfang nahm, in der Gemeinde zu Rom aber durch den Presbyter Novatianus und zwar in einem gerade entgegengesetzten Systeme weiter geführt und ausgebreitet wurde. Novatus nämlich ein nicht gut prädicirter Mann hatte vielleicht im Bewußtsein seiner Schwächen gegen die Gefallenen das System der Milde angenommen, und unterstützt durch die Bittschriften der Martyrer wie durch Beiziehung des Felicissimus eines reichen und angesehenen Laien die sofortige Wiederaufnahme derselben durchzuführen gesucht, wogegen der hl. Cyprian sich setzte aus Gründen, welche wir aus seinem Sermo de lapsis und seinen Briefen kennen. Doch verlor die Spaltung zu Carthago bald ihre Bedeutung, nachdem Cyprian aus seiner Verborgenheit zurückgekehrt ein zahlreiches Concilium versammelt, und dieses den Felicissimus mit seinen Mitschuldigen verurtheilt hatte; aber in Rom, wohin sich Novatus begeben hatte, brach sie von neuem und mächtiger aus. Hier war nach fast anderthalbjähriger durch die blutige Verfolgung veranlaßter Erledigung des bischöflichen Stuhls Cornelius ein frommer und einer der ältesten Priester in einer Versammlung von 16 Bischöfen gewählt

und von Geistlichkeit und Volk freudig begrüßt worden; dadurch wurde die Erwartung des Novatianus eines Priesters von Geist und Kenntnissen aber noch größerem Ehrgeiz vereitelt. Er sammelte sich also einen Anhang von fünf Priestern und mehrern Bekennern, trennte sich von Cornelius, und wußte drei italische Bischöfe zu gewinnen, daß sie nach Rom kamen, und ihn in seinem Hause zum Bischofe weiheten. So war das Schisma vollendet, dem er sofort die häretische Lehre beifügte, die Kirche könne den Abgefallenen ihre Sünde nicht nachlassen, also sie auch in ihre Gemeinschaft nicht aufnehmen, ohne sich selbst zu beflecken, daher nannte er sich und die Seinigen die Reinen (καθαροι). Seine Bemühungen seinen Anhang auszubreiten hatten ungleichen Erfolg; in Italien wo ihm Cornelius, in Afrika wo ihm Cyprian, in Aegypten wo ihm Dionysius von Alexandria entgegentraten, war er gering, aber bedeutender in Asien, wo ihn mehrere Bischöfe für den rechtmäßigen Nachfolger des hl. Petrus anerkannten. Unter den Kämpfen, welche dieses Schisma hervorrief, verschwanden Novatus und Novatianus, aber der Novatianismus erhielt sich bis gegen das Ende des vierten Jahrhunderts, so daß noch Pacianus — Epist. II. ad Sympronian. und Ambrosius de poenit. L. I. c. 2. 7; L. II. c. 2. gegen ihn schreiben konnten. Vgl. den Art. Novatianisches Schisma. — Fünfzig Jahre nach der Decianischen veranlaßte die Diocletianische Verfolgung aus derselben Ursache ein ähnliches Schisma — das Meletianische. Petrus Metropolit von Alexandria hatte nach dem Berichte des Epiphanius haer. 68. den Bischof Meletius von Lycopolis in Oberägypten zu seinem Stellvertreter aufgestellt, oder was nach dem Zeugnisse des Athanasius und Socrates wahrscheinlicher ist, Meletius hatte sich dem Petrus aufgedrungen, und von diesem die Leitung der Wiederaufnahme der Gefallenen in den entfernten Provinzen erhalten, beide verfuhren aber bei diesem Geschäfte nach divergenten Grundsätzen, Petrus ein guter Mann, nahm die Gefallenen bald wieder auf, damit sie nicht gänzlich abfielen, Meletius aber wollte sie vor dem erfolgten Frieden nicht zur Kirchenbuße zulassen. Er erregte also ein Schisma, maßte sich die volle Metropolitangewalt an, setzte die dem Petrus anhangenden Bischöfe ab, und andere statt ihrer ein, so daß in vielen Städten Aegyptens ein katholischer und meletianischer Bischof zu finden war (J. 306). Da er aber bei dem Glauben der Kirche beharrte, so konnte er sich auf seinem Sitze behaupten bis auf das Concilium von Nicäa, wo ihm die Väter des Conciliums in Lycopolis zu bleiben befahlen. Hier starb er auch, Sozom. h. e. II, 21, und nicht schon 320 zu Alexandria, wie Epiphanius aus verdächtigen Quellen haer. 69. §. 4, angibt. Vgl. den Art. Meletianisches Schisma in Aegypten, Bd. VII. S. 37. — Viel bedeutender wegen ihrer Hartnäckigkeit und Dauer war die Donatistische Spaltung, welche gleichfalls von der Diocletianischen Verfolgung ihren Ausgang nahm. Mensurius von Carthago sollte nach der Beschuldigung der numidischen Bischöfe Secundus von Tigisis und Donatus von Casä Nigrä in der Verfolgung die heiligen Bücher ausgeliefert und den in den Gefängnissen schmachtenden Christen durch seinen Diacon Cäcilian alle Unterstützung entzogen haben; da sie nun in der Gemeinde von Carthago einigen Anhang fanden, so bildete sich schon um d. J. 306 der Anfang zu einem Schisma. Als aber nach des Mensurius Tode, ohne die numidischen Bischöfe abzuwarten, Cäcilianus zum Bischofe gewählt und von Felix von Aptungis geweiht worden war, kam die Trennung zum offenen Ausbruche; die numidischen Bischöfe wählten nun im J. 312 auf einer Synode den Lector Majorinus zum Gegenbischofe von Carthago, und Donatus weihte ihn. Das Schisma verbreitete sich schnell über Nordafrica, und die Donatisten ihre Erfolge sehend, wandten sich 313 an Constantin und begehrten ein Schiedsgericht von gallischen Bischöfen, der Kaiser übertrug die Untersuchung dem Papst Melchiades und einer Synode von 19 Bischöfen, sie sprachen den Cäcilian von aller Schuld frei; der Kaiser ließ sofort den Vorwurf der Donatisten, daß Felix von Aptungis ein Traditor gewesen, durch seinen Proconsul in Africa untersuchen, der Vorwurf erwies sich völlig grundlos; als auch die

Synode von Arles im J. 314 sich zu Gunsten Cäcilians entschieden hatte, und die Donatisten sich an den Kaiser selbst gewendet, und er nach Anhörung beider Parteien an Cäcilian keine Schuld aufdecken konnte, ward er unwillig und verordnete, daß den hartnäckigen Schismatikern ihre Kirchen und ihr Vermögen eingezogen werden sollen. Diese Strenge trieb die Schismatiker zur fanatischen Wuth, es bildeten sich einerseits aus Leuten der niedersten Volksclasse bewaffnete Banden, Circumcellionen genannt, welche die Häuser der Katholiken anzündeten, sie schlugen, blendeten, ermordeten, andererseits fuhren ihre Bischöfe fort den Kaiser zu bestürmen, so daß dieser ermüdet die bisherigen Zwangsmaßregeln aufhob, was die Partei zu ihrer weitern Ausbreitung benützte, doch gelang es ihr nicht außerhalb Africa Anhang zu gewinnen, zwei einzige Gemeinden, die eine in Spanien, die andere in Rom vermochten sie zu gründen. Als aber Constans seinem Vater in der Herrschaft über Africa gefolgt war, suchte er zuerst durch Mittel der Güte die Wüthenden zur Ruhe zu bringen, als aber diese ohne Erfolg blieben, ließ er durch seine Beamten Gewalt brauchen, welche einzelne Unruhestifter mit dem Tode bestraften, andere exilirten, so daß unter ihm und seinem Bruder Constantius sie sich nur noch heimlich in Africa erhalten konnten. Unter Julian konnten sie sich auf kurze Zeit wieder erheben, aber Valentinian I. und Gratian erließen in den Jahren 373 und 375 strenge Gesetze gegen die Donatisten, verboten ihnen alle Zusammenkünfte, und confiscirten ihre Kirchen. Außer diesen Einschränkungen durch die Staatsgewalt entwickelten sich im Innern der Secte Consequenzen, die nicht ausbleiben konnten; genöthigt die Hartnäckigkeit ihrer Spaltung dogmatisch zu rechtfertigen, verfielen sie auf Irrlehren, wie, daß die Kirche, welche Gefallene oder Sünder überhaupt aufnehme, aufhöre die wahre Kirche zu sein, daß die Giltigkeit der Sacramente von der moralischen Würdigkeit des Ausspenders abhänge, wahre Sacramente und christliche Heiligkeit nur bei ihnen zu finden seien; andererseits mußte doch bei manchen die Vernunft gegen die in der That unvernünftigen Excesse ihre Rechte geltend machen, und so entstanden unter ihnen selbst Parteien, die sich gegenseitig verfolgten. Beides, die Irrlehren und die Parteiungen, erweckten zwei der ausgezeichnetsten katholischen Bischöfe, um die Donatisten auf dem Wege friedlicher und gründlicher Belehrung zu bekehren; Optatus von Mileve in seinem Werke de Schismate Donatistarum adv. Permenianum. L. VII.; und den großen Augustinus in mehrern Schriften gegen und mehrere Colloquien mit den Donatisten. Diese Schriften bilden auch die Hauptquellen für die Geschichte der donatistischen Spaltung, welche endlich durch den Einfall der Vandalen in Africa ihrem Erlöschen zugeführt wurde. Ueber die Einzelheiten des Kampfes vgl. d. Art. Donatisten. — Wie die bisherigen Spaltungen aus einer übertriebenen Strenge gegen die in der Glaubensverfolgung Gefallenen hervorgegangen waren (s. d. Art. Abgefallene), so erregte in der arianischen Zeit ein ähnlicher für die Orthodoxie streitender Eifer zwei andere Schismen, das Meletianische in der Gemeinde zu Antiochia, der Hauptstadt Syriens, und das Luciferianische, dem bloß einzelne zerstreute Bischöfe anhingen. Jenes wegen seiner langen Dauer das merkwürdigere entstand im J. 330, als Eustathius in Folge der Ränke der Eusebianer von Constantin vertrieben und Eusebianische Anhänger auf den Stuhl von Antiochia gekommen waren, die aber, so lang Constantin lebte, den Arianismus nicht lehren durften, darum ließ sich ein großer Theil der katholisch Gesinnten den factischen Zustand gefallen, während ein anderer Theil mit dem verbannten Eustathius in Verbindung blieb und in Privathäusern ihren Gottesdienst hielten. Dieser Zustand, während dessen das Schisma eigentlich das Eustathianische hieß, dauerte bis zum Jahre 360, in welchem Eustathius starb, auf den Stuhl von Antiochia aber durch die Arianer selbst Meletius, früher Bischof zu Sebaste in Armenien, erhoben wurde, weil sie ihn für ihren Mann hielten, ihn aber nach kurzer Zeit wieder vertrieben. Von dieser Zeit an gab es in Antiochia drei kirchliche Parteien, die arianische, die alte eustathianische, der Lucifer in der Person des Paulinus

einen Bischof weihte (J. 362), welcher erst im J. 388 starb, und die meletianische, welche dem Meletius treu blieb, welcher am Ende wieder in den ruhigen Besitz seiner Würde gelangte und im J. 381 auf der Synode zu Constantinopel starb. Nach dem Tode des Meletius und Paulinus hätte das Schisma erlöschen sollen, wenn nicht immer wieder neue Nachfolger gewählt worden wären, und diese in großen und ansehnlichen Bezirken der Kirche Anerkennung gefunden hätten. Das Lob, dieses lang dauernde Schisma beendigt zu haben, gebührt dem von den Meletianern gewählten Bischof Alexander, der im J. 415 die Eusebianer durch eine fromme List mit sich und der ganzen Kirche zu vereinigen wußte. Vgl. d. Art. Meletianisches Schisma in Antiochien, Bd. VII. S. 42. — Das Schisma Lucifers Bischofs von Calaris greift in das Meletianische ein. Dieser Bischof hatte sich seit seiner Erwählung (J. 354) durch seinen Eifer gegen die Arianer und ihren Beschützer, den Kaiser Constantius ausgezeichnet, und seinen Eifer für die kirchliche Einheit, durch die übrigens nicht kluge Einsetzung des Paulinus in Antiochia bethätigt, als er selbst ein Schisma stiftete. Nachdem nämlich auf einer großen Versammlung von Bischöfen zu Alexandria im J. 362 auf den Vorschlag des Athanasius der Beschluß gefaßt worden war, daß die reumüthigen Arianer, sofern sie nicht Häupter der Häresie gewesen wären, wieder in die Kirche aufgenommen, und selbst in ihren bisherigen Aemtern bleiben oder darin wieder eingesetzt werden sollten, widersprach Lucifer diesem Beschlusse; dieß ist gewiß, und ebenso gewiß, daß sein Widerspruch bekannt geworden sein muß, denn diejenigen, welche das (übrigens allgemein angenommene) Concilium von Alexandria und seinen Beschluß verwarfen, hießen allgemein Luciferianer. Dieß ist wohl der Grund, warum Rufinus, Ambrosius, Augustinus und Hieronymus behaupten, Lucifer habe sich von der Gemeinschaft der Kirche getrennt, während Socrates und Sozomenus dieß bestreiten. Im J. 363 kehrte er in sein Bisthum zurück und starb im J. 371. Das Luciferianische Schisma hatte übrigens noch um 384 Anhänger in Africa, Spanien, Italien, wo sie Partei gegen den Papst Damasus machten, auch in Antiochia und Palästina, wie aus dem Libellus precum erhellt, welches die Priester Faustinus und Marcellinus an Valentinian II. und Theodosius II. Behufs ihrer Wiederaufnahme einreichten. Vgl. d. Art. Lucifer von Calaris. — Die Verdammung der drei Capitel, (s. d. Art. Dreicapitelstreit) durch die Synode von Constantinopel im J. 553 verursachte die hiernach benannte Spaltung. Das Concilium von Chalcedon, welches den Monophysitismus verdammt hatte, hatte über die Schriften des Theodor von Mopsueste, des Theodoret und Ibas von Edessa kein Urtheil gefällt, vielmehr die beiden letzteren, nachdem sie ihre nestorianischen Lehren widerrufen, in die Kirchengemeinschaft aufgenommen; daher der Haß der Monophysiten gegen das Concil und ihr Bestreben, sein Ansehen zu entkräften, um so fester hingen die Abendländer an demselben, sie sahen also in ihrem Eifer in den Beschlüssen von Constantinopel einen Angriff auf die Beschlüsse von Chalcedon und verwarfen jene, hoben auch die Gemeinschaft mit der römischen Kirche auf, weil der Papst Vigilius nach langem Widerstreben die Beschlüsse von Constantinopel bestätigt hatte. Zwar war es dem Bischof Primasius gelungen, die africanischen und numidischen Bischöfe zur Aufgebung ihres Widerstandes zu bewegen, aber im nördlichen Italien und in Istrien dauerte er durch die Bischöfe Vitalis von Mailand und Paulinus von Aquileja trotz der Bemühungen der Päpste noch lange fort; im J. 602 wandten sich vier Bischöfe, worunter der von Säben und Triest, wieder zur Kirchengemeinschaft, aber zu Aquileja blieben schismatische Patriarchen bis zum J. 699, wo der letzte Petrus mit Namen mit seinen Suffraganen auf einer Synode, dem Zureden des Papstes Sergius nachgebend, dem Schisma entsagte. — Die bisherigen Spaltungen waren mit Ausnahme der donatistischen nur auf kleinere Bezirke beschränkt, und erloschen früher oder später wieder, in der Mitte des neunten Jahrhunderts erhob sich aber das große Schisma, welches die östliche Kirche von der westlichen trennte, daher das orientalische

genannt, welches bis auf den heutigen Tag fortdauert. Seine Ursachen datiren aber von früher und haben ihre tiefste Quelle in dem Ehrgeiz der Bischöfe von Constantinopel und der Eifersucht der byzantinischen Kaiser; jener zeigte sich schon in den Beschlüssen der Synode von Constantinopel im J. 381, durch welche der dortige Patriarch seinen Rang unmittelbar nach dem römischen und vor den ältern Patriarchen erhielt und noch deutlicher auf der Synode von Chalcedon (s. d. A.), wo der Patriarch von Constantinopel dem römischen gleichgestellt wurde, hundert Vorfälle vermehrten in der Folge die gegenseitige Spannung zwischen den beiden Kirchenhäuptern, wie das Aufkommen eines neuen römischteutschen Westreiches, die Entfaltung seiner Macht, die Kreuzzüge der Abendländer nach dem Osten, der Uebermuth, welchen diese sich dort erlaubten, die Eifersucht der Byzantiner beim Anblick ihrer eigenen sinkenden Macht unaufhörlich verletzten. Den Verlauf dieses Schisma's, die wiederholten aber immer vergeblichen, wenigstens nur auf kurze Zeit wirksamen Versuche zur Wiedervereinigung sehe man in dem Artikel — Griechische Kirche. — Auch die abendländische Kirche erfuhr in ihrem eigenen Innern noch mehrere Spaltungen, welche jedoch wieder gehoben wurden. Sie entsprangen den Verhältnissen der katholischen Kirche gemäß aus einer zwei- oder mehrspaltigen Wahl der Päpste, und eine solche Wahl konnte stattfinden entweder durch die Uneinigkeit der berechtigten Wähler oder durch die Anmaßung der weltlichen Macht. Schon in den Jahrhunderten, als der Clerus mit der Gemeinde den Bischof frei wählte, kamen auch in der römischen Kirche zweispaltige Wahlen und Gegenpäpste vor, wie die des Novatian gegen Cornelius im J. 251, des Ursicinus gegen Damasus im J. 366, des Eulalius gegen Bonifacius I. im J. 418, des Laurentius gegen Symmachus im J. 498; doch besserten sich die Papstwahlen keineswegs, als sie im zehnten Jahrhundert durch ehrgeizige und übermüthige Adelsparteien beherrscht zu werden anfingen, wie die ansehnliche Zahl meistens unfähiger und unwürdiger Männer beweist, welche in diesem Zeitraum auf den Stuhl Petri erhoben wurden, und wobei in der allgemeinen Calamität der Zeiten der Umstand selbst einigen Trost gewährte, daß eben jene aristocratische Uebermacht einen nachhaltigen Widerstand und folglich ein eigentliches Schisma nicht aufkommen ließ. Die folgende Zeit, in welcher der langwierige Investiturstreit die Gemüther in Teutschland bewegte, sah gleichfalls mehrere Päpste durch die kaiserliche Auctorität abgesetzt und andere dagegen eingesetzt werden, gegen den hochherzigen Alexander III. allein vier Gegenpäpste; aber die dadurch verursachte oder vielmehr nur versuchte Spaltung blieb ohne weitgreifende Folgen, weil die durch die kaiserliche Macht aufgedrungenen Gegenpäpste außerhalb Teutschland keine, in Teutschland selbst nur eine theilweise Anerkennung fanden, die rechtmäßigen Päpste aber Männer waren, welche ihr wohlerworbenes Amt mit Würde und Kraft zu behaupten wußten. Weit aussehender wegen seiner Hartnäckigkeit und betrübender durch seine Folgen war jenes Schisma, welches durch die Uneinigkeit der Cardinäle als der berechtigten Wähler hervorgerufen und unterhalten wurde, indem nach dem Tode jedes einseitig Gewählten von seiner Partei sogleich ein neuer Papst aufgestellt wurde, und die Parteipäpste sich gegenseitig excommunicirten. Ueber die Hauptbegebenheit dieses — großen päpstlichen Schisma's, welches 39 Jahre dauerte, vgl. d. Art. Avignon, Pisa, Constanzer Concil, Clemangis, Gerson, Luna. — Die abendländische Kirchenspaltung durch den Protestantismus fällt nicht unter den Begriff von Schisma, sondern von Häresis (s. d. A. Bd. IV. S. 869). [v. Drey.]

Schiwa, s. Lamaismus und Paganismus.

Schläfer, die sieben, s. Decius, Kaiser, und die Decische Verfolgung.

Schlange, s. Drache.

Schlangenbrüder und **Schlangencult**, s. Ophiten.

Schleier, s. Kleidung der Hebräer.

Schleiermacher, (Friedrich Ernst Daniel), einer der größten und gefeiertsten protestantischen Theologen der neuern Zeit, geboren zu Breslau den 21. November 1768, Sohn eines Feldpredigers, erhielt seine erste Bildung auf dem Pädagogium der Brüdergemeinde zu Niesky, aus welchem er später, um Theologie zu studieren, in das Seminar derselben zu Barby übertrat. Der mehrjährige Aufenthalt in diesen Anstalten scheint auf die Geistesrichtung Schleiermachers nicht ohne nachhaltigen Einfluß gewesen zu sein, namentlich jene gemüthliche Religiosität in ihm begründet zu haben, welche ihn nachmals in dem Alles verschlingenden Strudel einer antichristlichen Zeitphilosophie, der auch ihn ergriffen hatte, nicht untergehen ließ. Da sich indeß Schleiermacher mit dem daselbst herrschenden Geiste nicht in allweg befreunden konnte, so sagte er sich im J. 1787 von der Brüdergemeinde los und trat zur reformirten Confession über. Er bezog sofort die Universität Halle, wo er sich vorzugsweise der Theologie, zugleich aber unter Wolfs und Eberhards Leitung dem Studium der Aesthetik und der griechischen Philologie widmete. Aus dieser Zeit und der Berührung mit dem berühmten Wolf scheint seine Vorliebe für platonische Philosophie und Schriften sich herzuleiten. Nach vollendeten Universitätsstudien ward Schleiermacher Erzieher bei dem Grafen Dohna-Schlobitten auf Finkenstein in Preußen und trat sodann in das unter Gedicke's Leitung stehende Schullehrerseminar zu Berlin ein. Im J. 1794 ließ er sich als Prediger ordiniren und wurde zuerst Hilfsprediger zu Landsberg an der Warthe; 1796 kehrte er jedoch nach Berlin zurück und blieb daselbst als Prediger an der Charité und dem Invalidenhause bis 1802. In diesem Zeitraume eröffnete er seine schriftstellerische Laufbahn mit der Uebersetzung des letzten Bandes der Kanzelreden von Blair und der von Fawratt (letztere in 2 Bde. Berlin 1798). Gleichzeitig betheiligte er sich an dem von A. W. und Fr. Schlegel herausgegebenen „Athenäum." In diesem erschienen anonym seine „Vertrauten Briefe über die Lucinde," einen übel berüchtigten philosophischen Roman von Schlegel (später besonders abgedruckt und herausgegeben von Gutzkow. Hamb. 1835). Die von Einigen ohne hinreichende Gründe beanstandete Authorschaft Schleiermachers vorausgesetzt, lassen diese Briefe die damalige Geistesrichtung ihres Verfassers nicht im günstigsten Lichte erscheinen, wenn wir auch mit L. F. O. Baumgarten-Crusius (über Dr. Fr. Schleiermacher, seine Denkart und sein Verdienst. Jena 1834 S. 19) „wohl erwägen, daß diese Briefe in dieselbe Zeit der Abfassung fallen, in der sich unter anderen die hohe Sittlichkeit seiner „„Monologen"" ausgesprochen hat." Zu derselben Zeit schrieb Schleiermacher das erste Werk, das seinen Ruf begründete, nämlich seine ebenso sehr durch die Kühnheit der Gedanken, als durch die Schönheit der Darstellung und das Feuer des Vortrages ausgezeichneten „Reden über die Religion" an die Gebildeten unter ihren Verächtern (Berlin 1799. 3. Aufl. 1821). Diesen folgten die nicht minder berühmten „Monologen," eine Neujahrsgabe für Gebildete (Berlin 1800. 4. Aufl. 1829). Hierauf verband sich Schleiermacher mit Fr. Schlegel, um eine Uebersetzung der platonischen Werke zu veranstalten, übernahm jedoch, da letzterer zurücktrat, dieselbe allein und ließ sie vom J. 1804 an mit Unterbrechungen erscheinen. Leider ist diese, nach allgemeinem Urtheile sehr gelungene Uebersetzung unvollendet geblieben; es erschienen von derselben 5 Bände (Berlin 1804—1810. 2. Aufl. 1817—1827), wozu 1828 noch ein sechster („Vom Staate") kam. Das tief eindringende Studium Plato's, welches diese Uebersetzung und die sie begleitenden Erläuterungen beurkunden, hat auf die philosophischen und mittelbar auf die religiösen Anschauungen Schleiermachers nicht minder als auf die Form seiner Darstellung und die Gestaltung seiner Dialectik unverkennbaren Einfluß geübt. Damals erschien auch die erste Sammlung seiner Predigten (Berlin 1801. 3. Aufl. 1816), der später noch mehrere Sammlungen (Berlin 1808—1833) gefolgt sind. Es werden diese Predigten als Muster eines klaren, gediegenen und eindringlichen Vortrages gerühmt, wiewohl sie weniger auf das Herz als auf den Verstand der

Zuhörer berechnet sind und der eigenthümliche Geist, welcher trotz der sichtlichen Bemühung Schleiermachers, in seiner pastoralen Wirksamkeit den herrschenden Vorstellungen sich möglichst anzubequemen, in denselben wehte, vielfachen Widerspruch hervorrief. Im J. 1802 ging Schleiermacher als Hofprediger nach Stolpe, wo er die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre" (Berlin 1803. 2. Aufl. 1834), und die „Zwei unvorgreifliche Gutachten in Sachen des protestantischen Kirchenwesens" (Berlin 1804) verfaßte. Einen Ruf an die Universität Würzburg lehnte er auf Wunsch der Regierung ab und ward noch in demselben Jahre als Universitätsprediger und außerordentlicher Professor der Theologie und Philosophie nach Halle berufen. Als jedoch Halle an das neu errichtete Königreich Westphalen abgetreten wurde, begab er sich nach Berlin zurück, wo er Vorträge vor einem gemischten Publicum hielt und sich während der französischen Occupation den Ruhm eines begeisterten Patrioten erwarb. Während dieser Zeit erschienen von ihm: „Die Weihnachtsfeier, ein Gespräch" (Halle 1806. 2. Aufl. Berlin 1827); „Ueber den s. g. ersten Brief des Paulus an Timotheus" (Berlin 1807); „Gelegentliche Gedanken über Universitäten im teutschen Sinne" (Berlin 1808) und der Aufsatz über Heraclit im Wolf'schen Museum der Alterthumswissenschaften. Im J. 1809 ward er Prediger an der Dreifaltigkeitskirche zu Berlin und erhielt an der im darauffolgenden Jahre daselbst eröffneten Universität eine ordentliche Professur, in welcher Stellung er sich durch die Klarheit und Sicherheit, durch die Beredtsamkeit und das selbst im Alter nicht erlöschende Feuer seines Vortrages den ungetheilten, mitunter enthusiastischen Beifall seiner Zuhörer erwarb. 1811 ward er Mitglied der Academie der Wissenschaften, in deren „Denkschriften" er mehrere, die Geschichte der alten Philosophie betreffende Abhandlungen niedergelegt hat, und 1814 Secretär der philosophischen Classe. Im J. 1817 präsidirte er der in Berlin versammelten Synode und nahm fortan durch Wort und Schrift den lebhaftesten Antheil an der preußischen Unionsangelegenheit (s. d. A. Religionsvereinigung und Preußen). Seine hierauf bezüglichen Schriften sind gesammelt in seinen Werken, 1. Abthl. Zur Theol. Berlin 1846. Bd. 5. Schleiermacher starb am 12. Febr. 1834, nachdem er einige Augenblicke zuvor sich selbst und den Umstehenden das Abendmahl gespendet hatte. Merkwürdig und bezeichnend sind die Worte, womit er seine Gattin über seinen bevorstehenden Tod zu trösten suchte. „Sterben muß ich, sprach er, darum laß es dir zur Beruhigung gereichen, daß ich gerne sterbe. Sieh' die höchsten religiösen Erhebungen und die tiefsten philosophischen Combinationen leben in mir und sie sagen mir ein und dasselbe. Es ist hell in mir." Sein Leichenbegängniß ward mit großem Gepränge abgehalten; „aber der leuchtendste Punct in dem Leichenzuge, leuchtender als die Gallaequipagen der Großen, sagt der Necrolog, war die Anwesenheit der Berlinischen katholischen Geistlichkeit im Leichenzuge des großen protestantischen Predigers; eine Ehre, der Größe und der Wahrheit (?) dargebracht, welche auch darin ihre Rechtfertigung findet, daß Schleiermacher niemals feindlich gegen die katholische Kirche aufgetreten ist, vielmehr sie und die protestantische für nothwendige ewige Gegensätze anerkannte." (Neuer Necrolog der Teutschen. 12. Jahrgang 1834. 1. Thl. Weimar 1836. S. 125 ff., dem voranstehende Notizen über Schleiermachers Leben großentheils entnommen sind). Schleiermacher war sehr klein von Statur, jedoch verrieth seine äußere Erscheinung auf den ersten Blick den großen Geist, der in dem kleinen Körper wohnte. In seinen spätern Lebensjahren verlieh ihm das weiße Haupt- und Barthaar, welches das ernst gefaltete Antlitz umwallte, das Aussehen eines homerischen Meergreises oder eines Sehers aus grauer Vorzeit. — So viel in Kürze über die Persönlichkeit und die Lebensverhältnisse des Mannes, der anerkannt einer der größten literarischen Celebritäten des protestantischen Teutschlands ist. Versuchen wir sofort, Schleiermachers wissenschaftlichen Standpunct und Thätigkeit zu charakterisiren, so kann hier selbstverständlich unsere Absicht nicht sein, ihm auf all' die Gebiete zu folgen, welche

sein reicher Geist umfaßt und wie im Ganzen und Großen, so auch im Einzelnen mit jener Selbstständigkeit und Originalität bearbeitet hat, welche den Epoche machenden Schriftsteller bezeichnen. Seine philosophischen Schriften allein (in der Gesammtausgabe seiner Werke die 3. Abtheilung bildend) umfassen 9 Bände und verbreiten sich über die meisten Gebiete der Philosophie, vornehmlich über die Geschichte derselben, zu deren Aufhellung, hinsichtlich der griechischen Philosophie, er durch seine Abhandlungen über die jonische Philosophie, Heraclit, Socrates, Diogenes von Apollonia und andere schätzenswerthe Beiträge geliefert hat; ferner über Aesthetik, Dialectik, Politik und Ethik, über welch' letztere er. nebst einigen Abhandlungen den (aus seinem handschriftlichen Nachlasse von Alex. Schweitzer, Berlin 1835 herausgegebenen) „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" geschrieben hat. Indem wir jedoch eine einläßliche Darstellung und Beurtheilung der philosophischen Ansichten Schleiermachers dem Geschichtschreiber der Philosophie überlassen (vgl. u. a. H. Ulrici, Geschichte und Kritik der Principien der neueren Philosophie, Leipzig 1845. S. 618—654) und dieselben im Folgenden bloß insoweit berücksichtigen werden, inwieweit sie in seine theologische Grundanschauung bestimmend eingreifen; so beschränken wir uns hier auf die Bemerkung, daß Schleiermachers philosophisches System mit dem Fichte'schen im nächsten genetischen Zusammenhange steht, dabei aber Jacobi'sche, Schelling'sche und aus der früheren Periode auch spinozistische Elemente in sich aufgenommen und auf eine durchaus eigenthümliche, nicht selten unklare und schwer verständliche Weise verknüpft und verarbeitet hat. Insbesondere ist es der Spinozismus, die philosophische Kehrseite des Calvinismus, der sich als Grundton durch die „Reden über die Religion" und die „Monologen" hindurchzieht und sehr vernehmlich selbst in die „Christliche Glaubenslehre" hinüberspielt. Schleiermachers eigentliche Lebensaufgabe aber und dasjenige wissenschaftliche Gebiet, auf dem er den meisten Ruhm erworben hat, während seine philosophischen Leistungen bereits der Geschichte verfallen sind, ist die Theologie. Unter seinen zahlreichen hieher gehörigen Abhandlungen verdienen namentliche Erwähnung: „Ueber den Gegensatz der sabellianischen und der athanasianischen Vorstellung von der Trinität" (in der Theolog. Zeitschr. von De Wette, Lücke und Schleiermacher. 3. Hft.); „Ueber die Lehre von der Erwählung besonders in Beziehung auf Bretschneiders Aphorismen" (ebendas. 1. Hft.); „Ueber seine Glaubenslehre, 2 Sendschreiben an Dr. Lücke" (in den Theolog. Studd. und Kritik. von Dr. Ullmann und Dr. Umbreit, Jahrgg. 1829); „Ueber die Schriften des Lucas, ein kritischer Versuch" — nebst einigen anderen gesammelt in seinen Werken, 1. Abth. 2. Bd. Berlin 1836. Seine größeren, mit alleiniger Ausnahme der Glaubenslehre, sämmtlich aus seinem literarischen Nachlasse erschienenen Schriften sind: „Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das N. T.," herausgegeben von Dr. Fr. Lücke. Berlin 1838; „Geschichte der christlichen Kirche," herausgegeben von E. Bonnell. Berlin 1840; „Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhange dargestellt," herausgegeben von L. Jonas. Berlin 1843; „Einleitung in's N. T. mit einer Vorrede von Lücke," herausgegeben von G. Wolde. Berlin 1845; „Die practische Theologie nach den Grundsätzen der evangel. Kirche," herausgegeben von J. Frerichs. Berlin 1850. Es würde indeß zu weit führen, wenn wir auf die eben genannten Werke des Nähern eingehen wollten; zudem haben Schleiermachers Leistungen namentlich auf dem Gebiete der Kirchengeschichte und der neutestamentlichen Kritik und Exegese, obwohl auch sie den großen Dialectiker, den kühnen und scharfsinnigen Denker beurkunden, dennoch, den engsten Schülerkreis etwa ausgenommen, wenig Anklang gefunden. Schleiermacher war zu sehr Dialectiker, sein Blick zu ausschließlich dem Ideellen zugewandt, der wissenschaftliche Stoff als solcher hatte für seinen Geist zu wenig Interesse und Bedeutung, nebstdem prägte sich seine geistige Eigenthümlichkeit überall viel zu scharf ab, als daß er in Behandlung positiver und geschichtlicher Materien Resultate von anerkanntem und bleibendem Werthe hätte

gewinnen können. Nicht in dem gleichen Maße gilt das Gesagte von seiner Behandlung der Sittenlehre; da jedoch auch dieser bisher noch wenige Berücksichtigung oder Anerkennung in weiteren Kreisen zutheil geworden ist, so glauben wir hier von derselben Umgang nehmen zu können, um auf dasjenige Werk überzugehen, wodurch Schleiermacher Epoche gemacht hat und zu welchem sich seine übrigen Schriften theils als Grundlegung, theils als weitere Ausführung und Anwendung auf andere verwandte Gebiete verhalten. Es ist dieß seine („mit Rücksicht auf die Vereinigung beider evangelischen Kirchengemeinschaften abgefaßte") Glaubenslehre, oder „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt," Berlin 1821 2 Bd., (2. umgearbeitete Aufl. 1830/31; 3. unveränderte Ausg. Berl. 1835/36.) — Um ein volles Verständniß der Schleiermacher'schen Glaubenslehre zu gewinnen, wäre nun allerdings nothwendig, auf sein philosophisches System zurückzugehen und in diesem die Grundlagen jener nachzuweisen. Jedoch können wir uns hiebei sehr kurz fassen, da es im Allgemeinen genügt, an Schleiermachers „Reden über die Religion" anzuknüpfen, sofern diese die religionsphilosophischen Ansichten Schleiermachers zwar nicht in präciser didactischer Form, immerhin aber in derjenigen Bestimmtheit und wesentlichen Uebereinstimmung mit der Glaubenslehre enthalten, daß Schleiermacher selbst erklärt, für das Verständniß seiner Ansicht könne nichts wichtiger sein, als daß seine Leser die Reden und die Glaubenslehre ihrem Inhalte nach vollkommen in einander auflösen können (Reden, 3. Ausg. S. 181). Auf philosophischem Wege hatte Schleiermacher die Erkenntniß gewonnen, daß das Absolute oder, wie er dasselbe gewöhnlich definirt, „die absolute Einheit," Gott weder im Denken zu erreichen noch im Willen zu ergreifen sei, aus dem Grunde, weil Denken und Wollen im Gegensatz stehende, der Sphäre des getheilten, gegensätzlichen Seins angehörende Functionen seien, die absolute Einheit somit in das Gebiet der Gegensätzlichkeit herabgezogen würde, was ihrem Wesen widerspräche. So bleibt als Organ für das Absolute nur die Indifferenz von Denken und Wollen übrig, das Gefühl nämlich, das unmittelbare (unreflectirte) Selbstbewußtsein (vgl. Dialectik S. 84. 86 f. 428 ff. Zusammenhang mit Jacobi). Das Gefühl, mit Ausschluß des Denkens und Wollens, ist daher der eigentliche Sitz der Religion — dieser Satz ist der Schwerpunct des ganzen theologischen Systems Schleiermachers. Zunächst wird derselbe in den „Reden über die Religion" aufgenommen. Schleiermacher geht in dieser Schrift von dem Zustande der tiefen Erniedrigung und Verachtung der Religion in seinem Zeitalter aus, in welchen Zustand sie theils dadurch gerathen, daß man die Religion in ein todtes Wissen verwandelt, das höchste Leben des menschlichen Geistes in die Schulformen einer geistlosen Metaphysik eingezwängt habe, theils sie als bloßen moralischen Nothbehelf behandle und ihr bloß wegen ihrer moralischen Nützlichkeit einigen Werth beilege. Im einen wie im anderen Falle werde das wahre Wesen der Religion gänzlich verkannt; dieses liege vielmehr im Innersten des menschlichen Innern, in welchem der Mensch zugleich über sich selbst hinausgehend mit dem Universum sich vereinige, im Gefühle. In poetischer Weise beschreibt dann Schleiermacher den Act der Empfängniß der Religion als liebende Hingabe und Vermählung des Menschen mit dem Universum zu zeugender und schaffender Umarmung, und definirt demgemäß die Religion oder, wie er sich lieber ausdrückt, die Frömmigkeit als das Gefühl des Unendlichen im Endlichen, des Ewigen im Zeitlichen, auch als Sinn und Geschmack für das Unendliche — Ausdrücke, welche, wie sie unwillkürlich an die mit der Anschauung des Universums verbundene intellectuelle Liebe bei Spinoza erinnern, so auch nur durch Zurückführung auf diese ihre Quelle richtig verstanden werden können. Wurzelt dem Gesagten zufolge die Religion ausschließlich im Gefühle, ist die Frömmigkeit ursprünglich und wesentlich eine Bestimmtheit des Gefühles, so ergibt sich als nächste Folgerung hieraus, daß alles gegenständliche, objective Wissen streng von ihr auszuschließen ist, vor allem also der Begriff eines

persönlichen, überweltlichen Gottes. Denn da es nach Schleiermacher in der Religion lediglich darum zu thun ist, die Gottheit im subjectiven Gefühle gegenwärtig zu haben, so ist jede objective Bestimmung des Gottesbegriffes, insbesondere ob Gott mehr im Sinne des Theismus oder des Pantheismus vorzustellen sei, der Religion fremd und gleichgültig und gehört auf ein völlig verschiedenes Gebiet, das des Wissens und der Phantasie nämlich. Indessen muß hier sogleich bemerkt werden, daß den Schleiermacher'schen Reden über die Religion — und dasselbe läßt sich von seiner Glaubenslehre sagen, obwohl in dieser mehr das Causalitäts- als das Substantialitätsverhältniß Gottes zur Welt hervorgehoben wird — eine sehr bestimmte Gottesidee zu Grunde liegt, und diese im Wesentlichen keine andere als die spinozistische ist. Wer das Sein als Eines und Alles wahrnehme, heißt es in den Reden (3. Ausg. S. 115), der habe die vollkommenste Religion, oder dem sei die Gottheit am vollkommensten im Gefühle gegenwärtig. Noch deutlicher wird S. 111 gesagt, Gott sei die einzige und höchste Einheit; in ihm verschwinde alles Einzelne; die Welt als Ganzes und als eine Allheit sei nur in Gott; — womit einige Aeußerungen in der Dialectik zu vergleichen sind, wornach man Gott und Welt nicht von einander trennen könne, weil die Gesammtheit alles Seins in der Welt als Vielheit gesetzt sei, in der Idee Gottes als Einheit, dort als raum- und zeiterfüllend, hier als raum- und zeitlos, dort als Totalität, hier als reale Negation aller Gegensätze (Dial. Ausg. von 1822. S. 433. 161 ff. 526). — Die besonderen Religionen sind die nothwendigen Erscheinungsformen der Religion, die bestimmten Gestalten, unter welchen sich das an sich unendlich bestimmbare Wesen der Religion darstellen muß. Die einzelne positive (im Gegensatz von der s. g. natürlichen) Religion ist die Frucht einer unter bestimmten Verhältnissen und Bedingungen gefeierten Vermählung mit dem Universum, in ihrem Ursprunge an bestimmte Individuen, Religionsstifter geknüpft, an die sich Andere als Jünger anschließen, ohne jedoch, weder dem Religionsstifter noch der religiösen Gemeinschaft gegenüber, ihre individuelle Freiheit und Eigenthümlichkeit aufzugeben. Vielmehr, da jede bestimmte Religionsform weder der Idee der Religion überhaupt, noch auch ihrer eigenen Idee vollkommen entspricht, steht dem einzelnen Bekenner das Recht zu, zu ihrer Ergänzung und Vervollkommnung beizutragen. Das Gesagte gilt auch von der christlichen Religion, deren specifisches Wesen in dem Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit und der durch Christus bewirkten Erlösung d. i. der Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Gottesbewußtsein und dem sinnlichen Bewußtsein oder, wie die Glaubenslehre näher ausführt, in der Einbildung des absoluten Abhängigkeitsgefühls (Gottesbewußtseins) in alle Lebensmomente besteht. Daß hiemit das Christenthum als eine natürliche, wiewohl als die relativ höchste, absolute Entwicklungsform des religiösen Bewußtseins begriffen werden will, springt in die Augen und wird selbst von der Glaubenslehre bestätigt. Denn wenn man auch in letzterer der Aeußerung begegnet, daß nicht etwas Geringeres als das göttliche Wesen in Christo war und der christlichen Kirche als ihr Gemeingeist innewohnt (Glbl. II. S. 575), so wird anderwärts von Schleiermacher selbst dieses Sein Gottes in einem Anderen dahin erläutert, daß mit diesem Ausdrucke nur das (vermöge des Abhängigkeitsgefühles) Mitgesetztsein Gottes im menschlichen Bewußtsein bezeichnet werden solle (I. S. 176), und bloß insofern in Christus eine vollkommene Einwohnung Gottes statthatte, als das Abhängigkeitsgefühl bei ihm absolut kräftig und stetig war (I. S. 176. II. S. 45 ff.). Und um über Schleiermachers wahre Meinung vollends jeden Zweifel zu benehmen, dürfen wir nur darauf hinweisen, wie sorgfältig er die Vorstellung abwehrt, als sei die Entstehung der Persönlichkeit Christi auf einen besondern göttlichen Act zurückzuführen (S. 67 f.), und wie er darauf dringt, daß dieselbe nach Analogie aller Entstehung eines persönlichen Lebens gedacht werde (I. S. 88 ff.). — Die wesentliche Uebereinstimmung zwischen den Schleiermacher'schen Reden und der Glaubenslehre, resp. die Abhängigkeit letzterer von ersteren, die sich uns in dem

zuletzt erörterten Hauptpuncte ergeben hat, wird sich sofort durchgehends bewähren, wenn wir in die Glaubenslehre selber übertreten; nur darf hiebei nicht übersehen werden, daß Schleiermacher in der Dogmatik statt des philosophischen einen positiven, näherhin einen kirchlich-symbolischen Standpunct einnimmt, und in Beziehung auf Sprache und Darstellung eine größere Ausgleichung mit der gangbaren kirchlichen Lehre erstrebt hat. — Besteht nach den „Reden" die Religion in einer Bestimmtheit des Gefühles oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins, so wird dieses Gefühl in der „Glaubenslehre" näher als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit bestimmt und das Wesen der Frömmigkeit darein gesetzt, „daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind" (I. §. 4.). Das Freiheitsgefühl (sinnliche Selbstbewußtsein) wird zwar als Bedingung der Möglichkeit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles vorausgesetzt, keineswegs aber als ein den Begriff der Religion mitconstituirendes Moment in diesen aufgenommen. Nachdrücklich protestirt Schleiermacher ferner gegen die Annahme, als sei die Frömmigkeit ursprünglich ein Wissen oder ein Thun; jenes könne sie nicht sein, weil sonst das Maaß des (religiösen) Wissens in einem Menschen auch das Maaß seiner Frömmigkeit wäre, dieses nicht, weil sich zeigen lasse, daß einestheils Religion nicht nothwendig mit Sittlichkeit verbunden, andererseits Sittlichkeit möglich sei ohne Religion. Hiemit wolle jedoch die Frömmigkeit keineswegs von aller Berührung mit dem Wissen und Thun abgeschlossen werden, vielmehr soll es der Frömmigkeit zukommen, „Wissen und Thun aufzuregen." Wenn endlich in der obigen Definition der Frömmigkeit schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl und sich in Beziehung mit Gott Wissen gleichgestellt werden, so wird dieß von Schleiermacher dahin erläutert, daß durch den Ausdruck „Gott" nur das Woher unseres empfänglichen und selbstständigen Daseins, nur dasjenige bezeichnet werden solle, „was in diesem Gefühle das Mitbestimmende sei und worauf wir dieses unser Sosein (Sobestimmtsein) zurückschieben;" ausdrücklich aber verwahrt sich Schleiermacher dagegen, „als ob dieses Abhängigkeitsgefühl durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sei;" im Gegentheile sei die Vorstellung Gottes nichts anderes als das Product der unmittelbarsten Reflexion über das Abhängigkeitsgefühl und gehöre als solches nicht mehr der religiösen Function an (I. §. 4.). Gleicherweise bezeichnen die Eigenschaften, welche wir Gott beilegen, nicht etwas Besonderes d. i. nichts Objectives in Gott selbst, sondern bloß etwas Besonderes in der Art, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl auf ihn zu beziehen, mit anderen Worten bloße Modificationen dieses Gefühles; alles objective Wissen von den Eigenschaften und Thätigkeiten Gottes, seinem Verhältnisse zur Welt u. s. f. ist theils Product der Reflexion über das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl, theils etwas auf rein speculativem Wege Gefundenes. Hienach ist es völlig consequent, wenn von Schleiermacher gesagt wird, die Frömmigkeit eines Pantheisten könne ganz dieselbe sein wie die eines Monotheisten und die Verschiedenheit des Pantheismus von der allgemein verbreiteten Vorstellung liege ganz auf speculativem Gebiete; und auch die fernere Behauptung steht hiemit im Einklang, daß die Religion mit jedem Erkenntnißsysteme verträglich sei, welches die Ideen Gott und Welt irgendwie auseinanderhalte und einen Unterschied von gut und bös bestehen lasse. Demnach wird die Möglichkeit der Religion von Schleiermacher nur auf dem Standpuncte des Materialismus verneint und dieß aus Gründen, welche über den Sinn und die Bedeutung seines schlechthinigen Abhängigkeitsgefühles ein neues Licht verbreiten. Obschon nämlich der Materialismus die Welt als Einheit setze, so sei doch diese Einheit eine in sich selbst getheilte und gespaltene Einheit, welche zugleich die Gesammtheit aller Gegensätze und Differenzen und alles durch diese bestimmten Mannigfaltigen sei; da nun der Mensch gleichfalls innerhalb dieser Gegensätze stehe, sich als eines mitlebenden, als eines mit allen mitlebenden Theilen in Wechselwirkung stehenden bewußt sei, so habe er hier nicht bloß ein Gefühl der Abhängigkeit, sondern

auch ein Gefühl der Freiheit; nur dann aber, wenn Gott als absolut ungetheilte Einheit im Gefühle mitgesetzt sei, bleibe die Schlechthinigkeit des Abhängigkeitsgefühles in Bezug auf ihn unverringert (I. §. 32.). — Den vorausgesetzten Begriff der Frömmigkeit auf die christliche Religion angewandt, wird diese als diejenige monotheistische Glaubensweise definirt, in welcher Alles bezogen werde auf die durch Jesum von Nazaret vollbrachte Erlösung (I. §. 11.), mit andern Worten als diejenige Bestimmtheit des frommen Selbstbewußtseins, welche sich in allen Erregungen auf die durch Jesum mitgetheilte Fähigkeit, das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl allen Lebensmomenten einzubilden, zurückbezieht. Hiemit ist auch der christlichen Religion der wesentliche Gefühlscharakter gewahrt, und es ist nur folgerichtig, wenn weiter gesagt wird, daß christliche Glaubenssätze nichts anderes seien als Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände, in der Rede dargestellt (I. §. 15.), oder wie es an einem anderen Orte heißt: Beschreibungen verschiedener Modificationen des christlich frommen Bewußtseins. Die ganze christliche Glaubenslehre will sonach auf das Gefühl gegründet und aus diesem so zu sagen herausgesponnen werden, und Schleiermacher selbst spricht dieß auf das bestimmteste aus, wenn er erklärt: „alle eigentlichen Glaubenssätze müssen in unserer Darstellung aus dem christlich frommen Selbstbewußtsein oder der innern Erfahrung des Christen genommen werden“ (I. S. 387.). Wie Ernst es Schleiermacher hiemit war, dafür kann unter anderem zum Belege dienen, daß nach ihm über die Entstehungsweise der Sünde in den ersten Menschen kein Glaubenssatz aufgestellt werden kann, aus dem Grunde, weil die ersten Menschen, sofern sie nicht geboren, sondern geschaffen wurden, nicht in die Gemeinschaft unseres Selbstbewußtseins aufgenommen werden, wir also hierüber kein Mitgefühl haben können (I. S. 427.); daß ferner anderwärts gesagt wird, der Streit über eine zeitliche und ewige Schöpfung der Welt betreffe keineswegs den unmittelbaren Gehalt des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls und es sei daher an und für sich gleichgültig, wie er entschieden werde. — Zu unterscheiden von den christlichen Glaubenssätzen sind die dogmatischen Sätze, als entsprungen aus der logisch geordneten Reflexion auf die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewußtseins. Schleiermacher unterscheidet dreierlei Arten von dogmatischen Sätzen, nämlich Beschreibungen menschlicher Lebenszustände, Begriffe von göttlichen Eigenschaften und Handlungsweisen (Thätigkeiten) und Aussagen von Beschaffenheiten der Welt. Könnte hienach der Schein entstehen, als sei durch Hereinziehen der beiden letztern Arten von Sätzen der im Vorangehenden allein festgehaltene anthropologische Standpunct durchbrochen und durch den theologischen und kosmologischen ergänzt und erweitert, so schwindet dieser Schein mit der Erklärung, daß „die Beschreibung menschlicher Zustände die dogmatische Grundform sei, Sätze aber von der zweiten und dritten Form nur zulässig seien, sofern sie sich aus Sätzen der ersten Form entwickeln lassen; denn nur unter dieser Bedingung können sie mit Sicherheit für Ausdrücke frommer Gemüthserregungen gelten und werde die Dogmatik vor dem Einschleichen fremdartiger, rein wissenschaftlicher Sätze sicher gestellt“ (I. §. 30.). Ja Schleiermacher geht bis zu der Behauptung fort, die eigentliche sogen. Theologie, die Lehre von Gott dürfte ohne Schaden des Ganzen aus seiner Darstellung ausgelassen werden (2tes Sendschr. an Dr. Lücke. Seine Werke Bd. 2. S. 627), und er sieht eine Zeit kommen, wo die Dogmatik sich auf die Grundform, die Beschreibung menschlicher Lebenszustände beschränken werde — eine Ahnung, die wenige Jahre nach seinem Tode in einer von ihm nicht erwarteten Weise in Erfüllung gegangen ist. (L. Feuerbach, das Wesen des Christenthums. Leipz. 1841.) — Es bedarf kaum der Bemerkung, daß der in solcher Ausschließlichkeit geltend gemachte Gefühlsstandpunct der Subjectivität den weitesten Spielraum läßt; denn ist nur dasjenige als eigentlicher Glaubensstoff zu betrachten und als solcher in die Glaubenslehre aufzunehmen, was das Gefühl religiös anregt, aus demselben mittelst dialectischer Operation abzuleiten ist und so als Beschreibung

desselben gelten kann, so kann, da das Gefühl seiner Natur nach das aller Individuellste und Subjectivste ist, in ihm selbst kein objectives, das Verfahren begründendes und fest normirendes Princip aufgefunden werden und ist somit der Willkür des religiösen Subjects Thür und Thor geöffnet. Dieses absolute Recht der Subjectivität dem christlichen Glaubensinhalte gegenüber (mit Rücksicht auf die in der Schleiermacher'schen Glaubenslehre so stark hervortretende Einmischung des Philosophischen in das Theologische, trotz der im Princip so scharf ausgesprochenen Trennung beider, könnte man sagen: dieser in das Gebiet des Gefühles hinübergespielte Rationalismus) scheint nun freilich in sehr enge Grenzen eingeschlossen zu werden, wenn die dogmatische Theologie definirt wird als „die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre" (I. §. 19.). Allein es ist dieß bloßer Schein, wie aus dem Folgenden, worin sich zugleich die dogmatischen Grundvoraussetzungen Schleiermachers abschließen, sich ergeben wird. Der angeführten Begriffsbestimmung entsprechend nämlich wird zwar zunächst an die Dogmatik die Forderung gestellt, sich möglichst genau an das kirchliche Bewußtsein anzuschließen, zugleich jedoch wird das Recht der Subjectivität, wenn man will der Wissenschaft gewahrt, indem beigefügt wird, es hindere dieß nicht, daß nicht neben dem Gemeinsamen auch das Eigenthümliche (die Eigenthümlichkeit des Darstellenden) seine Stelle finde, ja es sei eine dogmatische Darstellung um so vollkommner, je inniger in ihr das Gemeinsame und das Eigenthümliche mit einander verbunden seien und sich auf einander beziehen. Dieses Eigenthümliche nun „hat seinen ursprünglichen Sitz in der Anordnung der einzelnen Lehren, dann auch in der nähern Bestimmung (Modification) anerkannter Lehren." Allein hiemit ist seine Bedeutung noch nicht erschöpft. Der Lehrbegriff der evangelischen Kirche, sagt Schleiermacher, ist überall nicht etwas durchaus Feststehendes, sondern im Werden begriffen. Die zu einer bestimmten Zeit in einer Kirchengemeinschaft geltende Lehre ist allerdings zunächst die symbolische; allein selbst die Symbole haben keine schlechthin und für alle Zeit bindende Kraft (anderwärts legt Schleiermacher denselben nur insoweit Geltung bei, als sie sich der katholischen Kirche entgegensetzen); ja es kann sein, daß zu einer bestimmten Zeit eine symbolische Lehre durch eine andere, anfänglich heterodoxe verdrängt, antiquirt und die letztere allgemein geltend wird, weil sie, obwohl dem Buchstaben der Symbole nicht gemäß, mit dem weiter entwickelten Geiste der evangelischen Kirche mehr übereinstimmt. Der biblische Factor ohnehin hat nur soweit Geltung, als er mit dem symbolischen im Einklang steht (I. §. 27.). Sonach „ergreift die Eigenthümlichkeit der Darstellung auch jenes allmählig antiquirte Gebiet, um einzelne Lehren dem protestantischen Geiste entsprechender umzubilden" (I. §. 25.). Jedoch selbst hiemit ist die Macht der Subjectivität noch nicht erschöpfend bezeichnet. Auch das zu einer gewissen Zeit allgemein geltende wird von dem Einzelnen auf eigenthümliche Weise aufgefaßt und ist für ihn nicht der Art bindend, daß er dasselbe nicht berichtigen, verbessern und dadurch eine neue Entwicklung der christlichen Lehre anbahnen könnte. Wird ja eben „die Reinigung und Vervollkommnung der kirchlichen Lehre als Werk und Aufgabe der dogmatischen Theologie" bezeichnet (I. §. 19.). Hiemit aber wird der Subjectivität gegenüber der Kirche eine Berechtigung zugestanden, wie sie kaum weiter ausgedehnt werden könnte, die aber ihre volle Erklärung im Allgemeinen in dem an die Spitze gestellten Principe, im Besonderen aber darin findet, daß Schleiermacher die Entstehung der Kirche von unten herauf, d. i. aus der freien Vereinigung Gleichgesinnter construirt. Daß Schleiermacher im Systeme selbst von dem in Anspruch genommenen Rechte den freiesten Gebrauch gemacht habe, zeigt der erste Blick in seine Glaubenslehre und es wäre von Interesse, dieß im Einzelnen nachzuweisen und damit eine genauere Analyse des Werkes zu verbinden, welches neben bedeutenden, durch das Princip verschuldeten Mängeln und Einseitigkeiten des Guten viel enthält und wie kaum eine andere Schrift desselben Verfassers von der ungemeinen

Kraft und Originalität seines Geistes, sowie von seinem tiefen Gemüthe und lebendigen religiösen Gefühle Zeugniß gibt. Jedoch müssen wir hierauf verzichten, da es uns hier nicht um eine erschöpfende Darlegung des Schleiermacher'schen Systems, sondern bloß darum zu thun ist, den Standpunct Schleiermachers im Allgemeinen zu charakterisiren, zu welchem Zwecke ein näheres Eingehen auf die Einleitung in seine Dogmatik nothwendig, aber auch genügend ist. — Werfen wir nun von hier aus noch einen prüfenden Blick auf die Schleiermacher'schen Principien zurück, so könnten wir uns, statt aller Kritik, mit der einfachen Hinweisung auf die Consequenzen begnügen, zu welchen diese Principien, sobald sie in Fluß gesetzt werden, unvermeidlich führen, einerseits nämlich auf die fast unbeschränkte Berechtigung der Subjectivität, welche die Auflösung der kirchlichen Gemeinschaft, andererseits auf die ausschließliche Geltendmachung des anthropologischen Elementes, welche die Auflösung der Religion selbst im Gefolge hat. Doch hievon auch abgesehen, erweist sich der Schleiermacher'sche Standpunct schon an sich betrachtet als einseitig und unhaltbar. Wir wollen zwar kein allzugroßes Gewicht darauf legen, daß der Religionsbegriff Schleiermachers von einem der Religion ganz fremden Standpuncte, dem philosophischen, näherhin dem Jacobi(— Fichte')schen aus gewonnen worden ist und auch in der Umbildung, die er durch Schleiermacher erhalten, im Wesentlichen dieselben philosophischen Bedenken erregt, wie die Quellen, aus denen er geschöpft worden. Allein wenn auch hierauf keine weitere Rücksicht genommen und das Schleiermacher'sche Religionsgefühl rein für sich betrachtet wird, so läßt sich nicht absehen, wie Schleiermacher den theils von Hegel'scher, theils von orthodoxer Seite gegen dasselbe erhobenen Schwierigkeiten begegnen könnte. Das Gefühl für sich genommen, wird wohl mit vollem Rechte gegen Schleiermacher geltend gemacht, ist das Allerdürftigste, eine bloße Form, die individuelle Aneignung dessen, was uns im Denken und Wollen gegeben ist, nicht aber das Vermögen einer selbstthätigen Erzeugung eines bestimmten Inhalts. Schon das vielmehr, daß sich das Gefühl als menschliches von der bloß thierischen Empfindung unterscheidet, verdankt es dem Denken. Noch weit mehr aber muß das Unterscheidende des religiösen Gefühles, die Beziehung des Individuellen auf das schlechthin Allgemeine, das Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit seinen Ursprung im Denken haben; denn dieses Bewußtsein ist als solches gar kein Gefühl, da dieses seiner Natur nach nur in einem bestimmten einzelnen Zustande hervortritt, sondern ein Gedanke, der durch Abstraction und Reflexion auf das allgemeine Wesen der Welt und des Geistes gewonnen wird. Wenn aber auch das Wissen (und Thun) vom Gefühle nicht durchaus abgesperrt und damit die Einheit des geistigen Lebens und die organische Zusammengehörigkeit all seiner Gebiete nicht gänzlich verkannt werden, wie man Schleiermachern mit Unrecht schon vorgeworfen hat, wenn von diesem auch nicht geleugnet wird, daß aus dem frommen Gefühle ein eigenthümliches Wissen und Thun hervorgehen müsse; so ist dieses Zugeständniß doch nur ein illusorisches, indem daran festgehalten wird, daß das Religiöse hierin eben nicht das Wissen und Thun, sondern nur das diesen zu Grunde liegende Gefühl sei. Auch läßt sich unter dieser Voraussetzung gar nicht absehen, worin für das fromme Gefühl die Nöthigung liegen soll, ein Wissen und Thun aus sich zu erzeugen, wenn es doch durch dieses Wissen und Thun in religiöser Beziehung keine Ergänzung und Erweiterung erhält, sondern darin nur nichtreligiöse Elemente zu ihm hinzutreten (vgl. Zeller, theolog. Jahrb. Jahrg. 1845. Bd. 4. S. 26 ff. J. T. Beck, Einleit. in das System der christl. Lehre. Stuttgart 1838. S. 77 ff.). Ist somit die beabsichtigte Trennung des Gefühls vom Wissen, des Religiösen vom Philosophischen und Practischen weder an sich selbst gerechtfertigt noch durchführbar, so kann man nicht lange im Zweifel darüber sein, was von dem Vortheile zu halten sei, welcher der Religion aus dieser Trennung erwachsen und der darin bestehen soll, daß auf diese Weise der religiöse Glaube der Philosophie gegenüber eine unabhängige, den Eingriffen dieser unzugängliche oder wenigstens

nicht unmittelbar ausgesetzte Stellung erhalte (vgl. I. §. 16.). Im Gegentheile muß gesagt werden: wird das Wesen der Religion in das Gefühl gesetzt, so wird dadurch der Philosophie als „der höchsten objectiven Function des menschlichen Geistes," welcher bei der wesentlichen Einheit des geistigen Lebens das religiöse Gebiet doch unmöglich verschlossen werden kann, das Recht oder wenigstens die Macht der endgültigen Entscheidung über die objective Wahrheit oder Unwahrheit des „frommen Selbstbewußtseins als der höchsten subjectiven Function," in die Hand gegeben und geräth dadurch die Religion in gänzliche Abhängigkeit von der Philosophie (vgl. Dr. Kuhn, kath. Dogm. I. S. 8 f.), — eine Folgerung, die in der Schleiermacherschen Darstellung selbst durch das entschiedene Vorwiegen des philosophischen Elementes vor dem theologischen bestätigt wird. Müssen wir demzufolge unser Endurtheil dahin abgeben, daß der Standpunct Schleiermachers im Principe verfehlt und unfähig ist, das Gebäude einer christlichen Glaubenslehre zu tragen, so wollen wir damit die großen Verdienste Schleiermachers um die theologische Wissenschaft bei den Protestanten durchaus nicht verkennen. Diese Verdienste setzen wir theils darein, daß er eine wesentliche bei den Protestanten damals fast gänzlich unbeachtete Seite der Religion, wenn auch in einseitiger Weise, wieder hervorgehoben und bei denselben dem christlichen Glauben, welchen hier eine verknöcherte Buchstabenorthodoxie einerseits und andererseits der vulgäre und speculative Rationalismus discreditirt hatten, die ihm gebührende Achtung und Anerkennung auf dem Gebiete der Wissenschaft wieder verschafft hat, theils erblicken wir seine Verdienste darin, daß er eine Menge neuer Gesichtspuncte in der Theologie eröffnet und viele der fruchtbarsten, tiefgreifendsten Fragen entweder selbst gelöst oder wenigstens angeregt und einer richtigen Lösung näher gebracht hat. In diese „anregende Mittheilung seiner Gedanken, damit Jeder sie nach seiner Weise gebrauche," setzt Schleiermacher selbst die eigentliche Bedeutung und Aufgabe seiner wissenschaftlichen Thätigkeit und auf das bestimmteste protestirt er (in der 2. Ausg. seiner Glaubensl.) gegen die Ehre, die man ihm hie und da angethan habe, ihn als Haupt einer neuen theologischen Schule aufzuführen. Und anregend hat Schleiermacher allerdings wie kein anderer protestantischer Theolog seiner Zeit gewirkt, wie auch schwerlich ein Anderer ihm an die Seite treten dürfte, der die Bildungselemente der Zeit so allseitig in sich aufgenommen und mit solcher Genialität und lebendiger Frische wieder aus sich herausgestellt hätte. Anregend hat Schleiermacher gewirkt nicht bloß auf seine nächste Umgebung und seinen engern Schülerkreis (Twesten, Usteri u. a.), sondern auf das ganze protestantische Teutschland und über dasselbe hinaus, ja selbst auf die Koryphäen der Philosophie damaliger Zeit, einen Fichte, Schelling, nachweisbar sogar, trotz principieller Verschiedenheit des Standpunctes, auf Hegel. Auch auf die katholische Wissenschaft ist die von Schleiermacher in's Leben gerufene und wohl lange noch andauernde geistige Bewegung nicht ohne anregenden Einfluß geblieben. — Literatur: F. Delbrück, Erörterung einiger Hauptstücke in Schleiermachers christl. Glaubensl. Bonn 1827. Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher. Halle 1844. J. W. Hanne, Schleiermacher als relig. Genius Teutschlands. Braunschweig 1840. Rosenkranz, Kritik der Schleiermacher'schen Glaubenslehre. D. Strauß, Charakteristiken und Kritiken, eine Samml. zerstr. Auff. Leipz. 1844. I. „Schleiermacher und Daub in ihrer Bedeutung für die Theolog. uns. Zeit." — Theolog. Quartalschr. Tübing. 1833. S. 296 ff. 496 ff. 639 ff. Tübinger Zeitschr. für Theologie 1835. H. 3. I. S. 3 ff. und 1840 H. 2. III. Zeller, theol. Jahrb. 1842. Bd. 1. S. 263 ff. Theol. Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit 1835. H. 4. S. 853 ff., 1844 H. 3. S. 567 ff., 1846 H. 4. S. 778 ff. S. 845 ff. [Hitzfelder.]

Schlesien. Diese Provinz bildet vielleicht die letzte namhafte Brandung des großen slavischen Völkerstammes und gehörte bald zu Mähren und Böhmen, bald zu Polen, bis sie endlich ihre eigenen unabhängigen Herzöge hatte und später seit dem

Anfang des 16. Jahrhunderts, an Oestreich kam. Die erste Geschichte Schlesiens, die heidnische wie die christliche, ist in das größte Dunkel gehüllt. Es ist nicht unwahrscheinlich und die alte Ueberlieferung, welche zuerst der berühmte Johann Dlugoß, der Lange auch Longinus genannt, Domherr zu Krakau, gestorben den 29. Mai 1480, sowohl in seiner Historia Polonica (beste Ausgabe. Leipzig 1711 2 Bde. Fol.) als in den Episcoporum ecclesiae Smogorzoviensis et Pitzinensis, quae nunc Wratislaviensis historiae et acta ap. F. W. de Sommersberg: Rerum Silesiacarum Scriptor. Tom. II. Lips. 1730. fol., gesammelt hat, bestätigt es, daß Schlesien seine ersten Glaubensboten aus dem nahen Mähren erhalten und zwar schon zur Zeit, als die Heiligen Methodius und Cyrillus daselbst, seit 863, das Evangelium verkündeten. Hier wie überall kämpfte das Christenthum mit wechselndem Erfolg gegen das Heidenthum; erst gegen das Ende des zehnten Jahrhunderts scheint es festen Fuß gefaßt zu haben. In diese Zeit um 999 und 1000 fällt auch die Gründung des bischöflichen Stuhles, den die alten Chroniken zuerst zu Schmograu im Namslau'schen, dann seit 1040 zu Reszen bei Brieg und endlich 1052 in Breslau errichtet annehmen. Die ersten sechs Bischöfe waren Italiener und vielleicht sämmtlich Römer, was nicht befremden darf, wenn man berücksichtigt, daß die Bekehrung Mährens, nachdem dessen Apostel sich in Rom hierzu die Vollmacht erholt hatten, vorzüglich durch die Päpste betrieben und beschützt worden war. Das Christenthum scheint jedoch nur schwache Fortschritte in Schlesien gemacht zu haben, wenigstens berichten die Zeitschriftsteller nicht viel hierüber. Das stets schwankende Loos dieser Provinz und ihre Stellung theils zu Polen, theils zu Mähren, sowie die vielen Kämpfe der Nachbarfürsten begünstigte allerdings eine fruchtbringende Entwicklung desselben nicht. Diesem Umstande muß es auch zugeschrieben werden, daß die Benedictiner, jene großen Träger der geistlichen und wissenschaftlichen Cultur von Europa, in Schlesien sich nur vorübergehend und unbemerkt niederließen; was auch wahrscheinlich seinen Grund darin haben mag, daß ihr Orden in dieser Zeit bereits in den größten Verfall gerathen war, und nicht mehr wie früher lebenskräftig wirkte. Große Fortschritte machte die Kirche durch die Bemühungen des edlen Grafen Peter Wlast, wahrscheinlich ein Schlesier, der sich im Auslande, besonders in Dacien oder Dänemark, daher auch der Dacier oder der Däne genannt, als Krieger einen glänzenden Ruhm und große Reichthümer erworben hatte. Das historische Dunkel, das über ihm waltet, hat ihn fast zum Mittelpunct eines vaterländischen Sagenkreises gemacht. Er starb angeblich nach der Mitte des zwölften Jahrhunderts. Ihm verdankt Schlesien die Einführung der regulirten Augustiner-Chorherren, die er aus Frankreich kommen ließ, wo sie um diese Zeit durch die Bemühungen des hl. Ivo († 23. Dec. 1115), Bischofs von Chartres in großer Blüthe waren; er stiftete in Breslau und in den größern Städten der Provinz viele Kirchen. Den größten Aufschwung erhielt aber das Christenthum in Schlesien durch die hl. Hedwig, Tochter des Herzogs Berthold von Meranien, Grafen von Andechs und von Tyrol und seiner Gemahlin Agnes, einer Tochter des Markgrafen Dedo von Meissen. Sie wurde um 1172 geboren und um 1186 mit dem edeln und frommen Heinrich I. dem Bärtigen vermählt, der Schlesien segensreich als Herzog von 1201—1238 regierte; sie starb den 15. October 1243 und wurde von Clemens IV. den 25. März 1267 heilig gesprochen (s. d. A. Hedwig). Sie war eine Zierde ihres Jahrhunderts, und wurde im eigentlichen Sinne des Wortes in religiöser wie in politischer Beziehung eine Mutter ihres Volkes; sie beförderte nach Kräften Religion, Frömmigkeit, Wissenschaft und Kunst. Sie lebt heute noch wie zu ihren Lebenszeiten in den Herzen der Schlesier in gesegnetem Andenken. Unermüdlich wirkte sie und ihr Gemahl für die Stiftung von Kirchen, Klöstern und andern frommen Anstalten zum besten der leidenden Menschheit: Dominicaner, Minoriten, Norbertiner und Augustiner erhielten die freudigste Aufnahme; in Kurzem erhoben sich in Schlesien großartige Abteien und wurden reich ausgestattet. Ihr

hl. Leib ruht in dem von ihr gestifteten Jungfrauenkloster des Cistercienserordens zu Trebnitz, drei Meilen von Breslau, das leider der Sturm unseres Jahrhunderts gleichfalls profanirt hat; und doch ist es trotzdem noch heute der beliebteste Wallfahrtsort der frommen und dankbaren Schlesier. (Vgl. Dr. J. J. Ritter, Geschichte der Diöcese Breslau Thl. I. S. 95—101, 115—134, 139—149. F. X. Görlich, Leben der hl. Hedewig. Breslau 1843; eine schöne Festgabe zur 600jährigen Jubelfeier der Heiligen. Die vollständige lateinische Legende der Heiligen zuerst kritisch nach Handschriften herausgegeben von Stenzel: Scriptor. rer. Silesicar. Tom. II. p. 1—126. Breslau 1839. 4.). Würdig wandelte in ihren Fußstapfen ihr großer Sohn Heinrich II., Herzog von Schlesien, der Fromme genannt, und seine nicht weniger große Gemahlin, Tochter des Königs Ottocar von Böhmen, gestorben im Geruch der Heiligkeit den 24. Juni 1265; beide setzten fort und vollendeten, so zu sagen, das von der gottverklärten Mutter mit so wundervollem Erfolg angefangene Werk der christlichen Civilisation. Schlesien stand seit der Einführung des Christenthums im engen Verband mit Rom und zahlte gleich Polen den sogenannten Peterspfenning (s. d. A.). Innocenz III. soll nach Goldast in Commentario de regno Bohemiae lib. 1. cap. 3. p. 564 et 586 das Bisthum Breslau vom Metropolitanverbande mit Gnesen im J. 1213 befreit und unmittelbar dem hl. Stuhl unterworfen haben; eine Behauptung, welche allerdings einige Worte Innocenz IV. in dessen berühmter Bulle vom 9. August 1245, mittels welcher er die Besitzungen, Freiheiten und Rechte der Kirche von Breslau von Neuem bestätigt, zu rechtfertigen scheinen, indem dieser Papst ausdrücklich sagt: „Wir nehmen die Kirche des hl. Johannes des Täufers zu Breslau unter des hl. Petrus und unsern Schutz. . . Kein Erzbischof oder Bischof soll ohne seine (des Bischofs von Breslau) Zustimmung in der Diöcese Convente abhalten oder Rechtssachen und Diöcesanangelegenheiten verhandeln, wenn es ihm nicht vom Papst oder dessen Legaten aufgetragen worden, mit Ausnahme des Metropoliten in den von Rechtswegen ihm zustehenden Fällen.“ Diese Urkunde ist bei G. A. Stenzel: Urkunden zur Geschichte des Bisthums Breslau im Mittelalter. Breslau 1845. 4. Nr. V. S. 7—13. Doch schon Ch. G. von Frieße hat deutlich dargethan, daß die Zeit der unmittelbaren Unterwerfung des Bisthums Breslau unter den hl. Stuhl sich schwer bestimmt nachweisen läßt; sie bildete sich nach und nach jemehr sich Schlesien von Polen trennte, und jemehr das teutsche Element in dieser Provinz über das slavische den Sieg davon trug. S. Kirchengeschichte des Königreichs Polen ꝛc. Breslau 1786. Thl. I. S. 343 ff. Ebenso schwer läßt sich die Zeit nachweisen, wann der Bischof von Breslau vermöge der reichen Besitzungen seines Bisthums wirkliche Fürstenrechte erlangte; wahrscheinlich aber ums J. 1344, wo der geldbedürftige Herzog Boleslaus von Liegnitz und Brieg mit Einwilligung seiner Söhne Stadt und Bezirk Grotkau der Kirche von Breslau auf ewige Zeiten für 3250 Mark verkaufte. Am 23. November d. J. belehnte König Johann von Böhmen den Bischof und das Domcapitel von Breslau mit der Stadt Grotkau und dazu gehörigen Kreise und Districte als einem rechten Lehne nach gemeinem Lehnrechte, und an demselben Tage bekannte das Capitel dem König von Böhmen wie ein Vasall und Fürst seinem Herrn verpflichtet zu sein, und sich als solchen gegen die Könige von Böhmen immer beweisen zu wollen. S. bei Stenzel Urkk. Nr. 272, 273, 295 und 302. S. 296—298, 335, 348. Doch hatte der Bischof und das Capitel bereits vom Herzog Heinrich IV. den 23. Juni 1290 die Freiheiten und Ausübung herzoglicher Rechte in den Gebieten von Ottmachau und Neisse, sowie in allen übrigen Besitzungen der Kirche, des Bischofs, des Capitels und selbst der übrigen Ordensleute und Geistlichen erhalten. Papst Nicolaus IV. bestätigte diese Rechte den 9. Sept. d. J. daselbst Urk. Nr. 252—254 S. 256—262. Wie reich und mächtig diese Kirche war, ersieht man aus der erwähnten Bestätigungsurkunde Innocenz IV. vom J. 1245; sie besaß bischöfliches Recht in 22 Hauptcastellanien oder Burgschaften, über welche sich die Diöcese

erstreckte, von Teschen bis nach Crossen; ferner die Burg Ottmachau mit dem Markte, Dörfern und allem Zubehör; endlich 148 Ortschaften, welche in den Districten von Breslau, Liegnitz, Großglogau und Oppeln sich befanden; und außerdem noch zwei im Bisthum Posen und zwei in dem von Krakau mit allen Freiheiten und Immunitäten. Die großen religiösen Bewegungen in Böhmen, durch den unglücklichen Johann Huß hervorgerufen, hatten wie natürlich auf das angrenzende Schlesien eine große Rückwirkung und erschütterten hier wie dort die Gemüther und lockerten das Band der Kirche. Die Reformation des 16. Jahrhunderts fand daher in Schlesien mehr als anderwärts in Teutschland einen vielfach vorbereiteten Boden. Hierzu kam das allgemeine Sittenverderbniß, welches durch den weltlichen Sinn einiger Bischöfe in den Klöstern wie beim Weltclerus, verbunden mit der größten Unwissenheit, auf eine grauenvolle Weise überhand genommen hatte. Zudem waren die schlesischen Priesterzöglinge meistens auf den Universitäten zu Wittenberg und zu Frankfurt an der Oder herangebildet worden; sie brachten das Gift der neuen Lehre in ihr Vaterland mit. Am schlimmsten war, daß der Bischof Johann V. mit dem Beinamen Turzo, regierte von 1506—1520, ein Pole, dabei zugleich ein großer Spieler, Trunkenbold und Hurer (s. Chronica principum Poloniae bei Stenzel: Scriptor. rer. Silesicar. T. I. p. 171 ff.), ein offener Freund der Reformation war und sich nicht scheute sogar mit Luther und Melanchthon Briefe zu wechseln. Ersterer nennt ihn in seinem Briefe an Spalatin vom 13. Nov. 1520 den besten Bischof dieses Jahrhunderts (De Wette: Luthers Briefe. Berlin 1825. Thl. I. S. 524 und 276.); er stand noch überdieß mit ihm und dem Domherrn Wittiger zu Breslau in Briefwechsel und schmeichelte ihm seine Briefe als theure heilige Schätze für alle Zeiten zu bewahren (Daselbst Nr. 245 und 246. S. 472 ff.). Das glänzendste Denkmal setzte Melanchthon diesem saubern Bischofe, wenn er in seinem Briefe vom 1. August 1520 an ihn sagt: „Hätte die christliche Republik zehn Dir ähnliche Rathsherren, so zweifelte ich keineswegs, daß Christus endlich bald wiederaufleben würde.“ (Epistolar. lib. II. Nr. 84. edit. C. G. Bretschneider: Corpus Reformator. Halis Sax. 1834. T. I. p. 210.). Solcher Leute, wie dieser Prälat, hatte die Reformation allerdings nöthig. Was Wunder denn, daß schon seit 1518 der Augustinermönch Melchior Hoffmann auf den Gütern des Freiherrn Zedlitz im Fürstenthum Jauer den Samen des neuen Evangeliums ausstreute. Luther und Melanchthon überschwemmten dieses Land bald mit den Aposteln der neuen Lehre; der Magistrat von Breslau beschützte sie auf alle Weise und vertrieb die Vertheidiger des alten Glaubens, wie dieß namentlich in der Pfarrkirche zu St. Maria Magdalena geschah. Der Bischof Jacob von Salza (1520—1539), ein Schlesier, ein würdiger und sanfter Hirt, widersetzte sich jedoch vergebens dieser Gewaltthätigkeit; der Magistrat übertrug diese Pfarrkirche dem berühmten Dr. Johann Heß, einem gebornen Nürnberger, der im J. 1515 seine Studien zu Wittenberg gemacht hatte und Privatsecretär des Bischofs Johann Turzo geworden war, später Domherr und sogar Domprediger, der nun mit ächt lutherischen Waffen der katholischen Kirche den Krieg erklärte und die leitende Seele des Magistrats von Breslau wurde. Berief doch dieser die Kapläne der Pfarrkirchen zu St. Elisabeth und Maria Magdalena schon im J. 1523 auf's Rathhaus und erklärte ihnen offen, daß sie die neue Lehre verkündigen und sich dabei den Dr. Heß zum Muster nehmen sollten. Reißende Fortschritte machte somit das neue Evangelium in seiner bekannten Weise, durch Vertreibung der wahren Priester, durch Plünderungen der Kirchen, durch Raub, durch gotteslästerische Verhöhnungen der erhabenen Mysterien der Kirche und ihrer Diener der Priester, Mönche und Nonnen. Keiner kann uns ein treffenderes Bild von dem unglücklichen Zustande des Clerus dieses Landes und von dem ruchlosen Getriebe der ersten Verbreiter der neuen Lehre geben, als der würdige und fromme Fürst Johann VII., Herzog von Oppeln, Großglogau und Ratibor, in seinem interessanten Schreiben vom 10. Nov. 1524 an Papst Clemens VII.,

das wir im geheimen Archiv des hl. Stuhles vorfanden und aus dem wir folgende Auszüge geben. In den rührendsten Ausdrücken, die wir der Kürze halber übergehen, bezeugte er und der hohe Adel Schlesiens dem Papste seine Ehrfurcht und seine tiefe Verehrung für den hl. Stuhl und beschwört ihn unter heißen Thränen, der sinkenden Religion in diesem Lande zu Hülfe zu eilen; „da, so fährt er fort, die Herzogthümer unserer Herrschaft allenthalben von Menschen der lutherischen Faction umzingelt und durchwühlet sind, die sofort verschiedene und scheußliche Tumulte nach allen Seiten hin erregen, alle Ortschaften weit und breit durchschwärmen und alles Heilige und Profane mit Füßen treten. Hierzu kommt noch, daß die vorzüglichern bewürdeten Prälaten meiner Kirche in Oppeln, die im Bisthum Breslau gelegen ist, ihre Sitze seit langer Zeit verlassen haben, auf Landsitzen schwelgen und auf nichts Anderes sinnen, als so viel wie möglich Geld zusammenzubringen, das sie entweder auf eine obscene und ruchlose Weise vergeuden, oder unter die Erde als geizige Filze vergraben, und so nur für den künftigen Antichristen Schätze aufhäufen. Schrecklich ist es und nicht zu ertragen, daß sogar mehrere von ihnen nach Oppeln anwohl viermal gekommen sind, ohne ihre hl. Ernährerin, ihre Collegiatkirche, weder zu besuchen, noch sie eines Grußes zu würdigen; sie sind an ihr frech vorüber gegangen. Andere, nachdem sie einmal ihre Präbenden erhalten, haben dieses heilige Gebäude, aus dem sie doch so viel sie nur können, ihre Geldbeutel füllen, nie wiederbetreten; sie füllen nur ihre Bäuche und mästen sich. Daher kömmt es auch, daß der Chor der übrigen niedern Priesterlein ganz verlassen wird, verhöhnt und dem Raube ausgesetzt, so zwar daß wir dessen Loos öfters bitter beweinen und hätten wir von unsern so frommen Vorfahren, den Fürsten heiligen Andenkens, nicht die Frömmigkeit ererbt, und die Liebe zur Kirche, so würden wir uns nicht bemühen, daß die Ruchlosigkeit der neuen Lehre sich des unwissenden Volkes bemächtige und es wäre in der That diesen Prälaten ärger und schlechter ergangen als selbst in den angrenzenden Ländern. Bei Gott und der Menschen Treu! Welche Unbilde, welche Scandale, welche Blasphemien (ich sage dieses für Nichtunterrichtete und Weise) werden allenthalben auf und um unsere Fürstenthümer gegen Gott, gegen die Heiligen, gegen die Fasten, gegen die Festtage, gegen das Priesterthum und selbst gegen den Papst verübt und ausgespieen; die ruchlosesten Schmähungen! Doch wer könnte ein Verzeichniß aller dieser Tollheiten und Gottlosigkeiten entwerfen, da diese gehirnlose Menschen keine auch noch so tolle Neuerung, Verkehrtheit und Ruchlosigkeit zu verüben, sich nicht scheuen. Es würde um uns geschehen sein, wenn ich nicht solchen Menschen den Rücken wies und ihren Insulten Einhalt thäte: anders hatten auch hier wie anderorts die Priester und die übrige Clerisei allen Muth verloren, zumal ich höre und leider auch mit eigenen Augen sehe, wie sie überall sich fleißig und brav Frauen nehmen, die Klöster verlassen, und dann nur thun, was ihrer Wollust fröhnt.“ Nicht minder rührend sind die Klagen des würdigen und frommen und sanften Bischofs Jacob v. Salza in mehrern gleichfalls im geheimen Archiv des hl. Stuhles aufbewahrten Briefen, z. B. in einem Schreiben aus Ottmachau den 28. Juni 1525 erzählt er, daß man allenthalben die hl. Ceremonien der Kirche abschaffe, willkürlich den Meßcanon meistere, heute diesen, morgen jenen neubacke in teutscher Sprache, den Sacramenten den Garaus machen wolle, und überhaupt bereits so viele Glauben und Religionen als Köpfe bestehen; man habe förmlich eine Verschwörung angezettelt, um alle Kirchengüter theils zu zerstören, theils an sich zu reißen, und stachele das Volk auf, keinen Zehnten und andere Abgaben an die Kirche und die Pfarrer zu zahlen. Die Güter der Fürstenthümer von Grotkau und Neisse seien bereits zur Hälfte durch Brandlegungen vernichtet worden. Der König Ferdinand habe durch kräftige und weise Gesetze diesen Verheerungen steuern wollen, aber man verhöhne ihn nur und seine Verordnungen, zudem sei er auch durch den unglücklichen Türkenkrieg gehindert, die nöthige Aufmerksamkeit den religiösen Bewegungen zu widmen. Ueberall waren es die Magistrate der Städte,

welche den Lutheranismus begünstigten, obenan der von Breslau, der sich dabei die empörendsten und scheußlichsten Gewaltthätigkeiten erlaubte, welche Johann Cochläus (s. d. A.), Domherr zu Breslau, in seinen überaus interessanten unedirten Briefen an den gefeierten Cardinal Gaspar Contareno (s. d. A.) mit den lebhaftesten Farben schildert. So führte z. B. Paul II., Abt der Augustiner zu Sagan (1522 bis 1525), ein in jeder Beziehung abscheulicher Mensch, mit Hilfe des Magistrates öffentlich das Lutherthum in seinem Kloster ein, berief drei Lectoren von Wittenberg, welche die neue Lehre vortragen mußten, endlich ließ er sich von Luther zu Wittenberg mit einer ausgelaufenen Nonne trauen und kehrte als Apostel des neuen Evangeliums nach Grünberg zurück (s. Chronicon Abbat. Saganenn. bei Stenzel, Scriptor. rer. Sil. Tom. I. pag. 459 sqq.). Unter solchen Auspicien und mit solchen Mitteln und mit solchen Männern mußte die Reformation in Schlesien allerdings große Fortschritte machen. Anderwärts wurde die Reformation besonders noch durch die Schule gefördert, namentlich durch Valentin Friedland, bekannter unter dem Namen Trotzendorf, so genannt von seinem Geburtsort, einem Dorfe bei Görlitz, geboren den 14. Februar 1490, gestorben zu Liegnitz den 26. April 1556, der zu Leipzig und Wittenberg unter Luther und Melanchthon studirt hatte, ein weitberühmter Schulmann zu seiner Zeit und zugleich der eifrigste Verbreiter der neuen Lehre war. Seine Schule zu Goldberg war von den Söhnen der ersten Familien von Schlesien, Böhmen, Polen, Lithauen, Ungarn und Siebenbürgen besucht; er rühmte sich selbst, allein aus seinen Schülern eine zahlreiche Armee gegen die Türken in's Feld stellen zu können (vgl. die reiche Literatur über die Einführung der Reformation in Schlesien bei Dr. Joh. Alzog, Universalgeschichte der christlichen Kirche, Mainz 1844. S. 818 und Dr. J. J. Ritter, Handbuch der Kirchengeschichte, Bonn 1847. Thl. 2. S. 336). Auch in Schlesien wie überall wurde die Reformation durch die Einführung der Gesellschaft Jesu gehemmt, die unter dem Schutze Oestreichs gegen das Ende des 16. Jahrhunderts in den ansehnlicheren Städten, wie Breslau, Neisse, Oppeln, Glatz, Glogau, Jauer, Liegnitz u. s. w. mehrere großartige Collegien errichtete, und die Bildung des Clerus und der Jugend leitete. Berühmt ist die von den Jesuiten mit wahrhaft kaiserlicher Pracht erbaute Universität zu Breslau. Durch sie wurde der Katholicismus in Schlesien bedeutend erkräftigt und der Protestantismus zurückgedrängt. Letzterer erhielt durch die Schweden, welche von den Protestanten zu ihrer und Teutschlands Schmach und Erniedrigung zweimal in's gemeinschaftliche Vaterland und auch nach Schlesien gerufen worden waren, im unglücklichen 30*jährigen* Kriege wie unter Carl XII., im westphälischen und altranstädtischen Frieden bedeutende Vortheile, doch blieb, wie sie es war, unter allen diesen Schicksalswechseln, die katholische Religion die Religion der bei weitem größeren Anzahl der Einwohner dieses Landes. Nur in Niederschlesien, gegen Brandenburg und Sachsen hin, wurde aus leicht erklärlichen Gründen das protestantische Element vorherrschend. Letzteres erhielt einen großen Aufschwung, als dieses schöne Land unter Preußen kam, dessen ganzes Bestreben seit dem ersten Tage seiner Besitznahme bis auf gegenwärtige Stunde dahin ging, wie J. J. Ritter (Handbuch der Kirchengesch. Thl. 2 S. 721) treffend bemerkt, dasselbe planmäßig zu protestantisiren (s. d. Art. Preußen). Keiner bewies das besser als Friedrich II. selbst. Ein großes Unglück für die katholische Kirche Schlesiens war, daß der damalige Bischof, der Cardinal Philipp, Graf von Sinzendorf (reg. von 1732—1747), trotz seiner vielen und herrlichen Geistesgaben als Kanzelredner und Staatsmann gleichwohl seiner hohen Aufgabe nicht gewachsen war, und seine immerhin überaus schwierige Stellung gänzlich übersah. Er schlug in dieser Beziehung, wie wir bald in einer ausführlichen Monographie nach bisher unbekannten Originalacten darthun werden, der Kirche Schlesiens die tiefsten Wunden, und ward in gewisser Hinsicht, freilich ohne es zu wollen, der vorzüglichste Urheber ihrer damaligen und nachfolgenden Leiden. Der Zauber Fried-

richs II., die maßlosen Ehrenbezeugungen, die dieser ihm spendete, dessen kräftiges, ja despotisches Auftreten in den politischen wie religiösen Angelegenheiten Schlesiens, und die Politik der Gewissensfreiheit, die dieser Herrscher mit so unerreichbarer Meisterschaft zu spielen wußte, und die Keiner theurer bezahlte als die katholische Kirche selbst, hatten diesen Kirchenfürsten nicht allein verblendet, sondern auch ganz außer Fassung gebracht. Er warf sich dem neuen Herrscher blindlings in die Arme; ja er gewöhnte sich sogar bald daran, die katholische Religion in Schlesien, die bisher die allein herrschende war und die Religion der bei Weitem größern Anzahl der Einwohner, nach dem kecken Angeben der Männer der Regierung, als eine rein tolerirte und von der alleinigen Gnade des Fürsten abhängende Religion zu betrachten. Dieß war sein Hauptirrthum, den er aber leider nur zu spät selbst erkannte. Daher kam seine furchtsame, schwankende und stets nachgebende Stellung zum Herrscher. Er würde diesem, ohne böse Absicht, auch die heiligsten Rechte der Kirche geopfert haben, hätte ihn nicht der große Papst Benedict XIV. hievon mit wahrhaft Donnerbriefen abgeschreckt, und wäre ihm nicht ein so ausgezeichnetes und würdiges Domcapitel, das mit felsenfestester Standhaftigkeit die Rechte der Kirche gegen ihn und den Herrscher vertheidigte, zur Seite gewesen. Friedrich II. hatte allerdings im Friedenstractat von Breslau 1742 den Status quo der katholischen Kirche garantirt, aber mit der sehr elastischen Phrase: ohne übrigens hierdurch die vollkommene Gewissensfreiheit der protestantischen Religion in Schlesien und die Souveränitätsrechte zu schmälern: Worte, die, wenn sie auch dahin beclauselt wurden, daß der König sich keineswegs der Herrscherrechte zum Nachtheil des Status quo der katholischen Religion bedienen werde, allen nur möglichen Beeinträchtigungen und Uebergriffen das Wort sprechen mußten. Und war dieß nicht der Fall? Friedrich II. behauptete bald und offen, er habe durch die Erlangung Schlesiens auch alle Rechte erhalten, welche die frühern katholischen Herrscher rücksichtlich der katholischen Kirche ausgeübt hatten. Hierbei ging er aber weiter als diese, welche sich z. B. nie die Wahlen zu Abteien, Stiftern, Klöstern u. s. w. angemaßt hatten. Er warf alles dieß über den Haufen, hob gegen den Inhalt der so berühmten Concordate der teutschen Nation die freien Wahlen der Stifter auf, ernannte Aebte und Aebtissinnen, höchstens, bei streitigen Fällen, ließ er den Stiftern die kleine Genugthuung, ihm einige Personen vorzuschlagen, ernannte aber nur, die ihm gefielen und öfters andere als die ihm vorgeschlagenen. Als der Gewissensfreiheit der Protestanten gefährlich, hob er bei gemischten Ehen die Anti-Nuptialstipulationen rücksichtlich der katholischen Erziehung der Kinder auf, und erleichterte hiedurch, wie durch die Errichtung zweier lutherischer Consistorien zu Großglogau und Breslau mit ausgedehntesten Vollmachten, denen er, obschon er ihnen katholische Beisitzer, aber nach seiner Wahl und Gesinnung gab, den größten Theil der bischöflichen Jurisdiction unterwarf, dem Protestantismus den Sieg über die katholische Kirche. Die Apostasien der Katholiken wurden durch alle mögliche Mittel befördert. Schon im ersten Jahre der preußischen Regierung zählte man deren nicht weniger als 6000. Ja er maßte sich sogar das Recht der Bischofswahl an, welches das Capitel seit der Gründung des Bisthums unter dem Wechsel aller Regierungen frei und ungehindert ausgeübt hatte. Seine eigenmächtige und mit unglaublichen Gewaltthätigkeiten vorgenommene Ernennung des in seiner Jugend durch Leichtsinnigkeiten aller Art berüchtigten, aber durch die größten Geistesgaben ausgezeichneten Philipp Gotthard, Grafen von Schaffgotsch, den 27. Juli 1743 zum Abt der regulirten Augustiner-Chorherren zur hl. Jungfrau auf dem Sand zu Breslau, den 16. März 1744 zum Coadjutor des Bischofs mit künftiger Nachfolge, und endlich den 3. Oct. 1747 zum wirklichen Bischof von Breslau, hatte in der katholischen Welt eine allgemeine Entrüstung hervorgerufen. Schaffgotsch war nebst dem Cardinal der größte Liebling des Königs und wurde von ihm wenige Tage vor seiner ertrotzten Bischofswahl in den Fürstenstand erhoben. Friedrich II. hoffte in dem Gewählten ein noch

willigeres Instrument seiner Absichten und Pläne rücksichtlich der katholischen Kirche zu finden, als in dem zuletzt ganz von Sinnen gekommenen Cardinal von Sinzendorf. Doch die Vorsehung, wunderbar und anbetungsvoll in Allem, durchkreuzte auch hier solche Anschläge. So schlecht auch Schaffgotsch früher gewesen sein mochte, so edel und hochherzig betrug er sich als Bischof, und vertheidigte mit ebenso vieler Weisheit als Standhaftigkeit gleich den kräftigsten und würdigsten Bischöfen die Rechte der Kirche in ihrem ganzen Umfange. Dieß war die alleinige Ursache seines Sturzes. Wie groß die Liebe des Herrschers zu ihm gewesen war, so groß und unversöhnlich ward aber auch die Rache, mit der er ihn von 1757 bis zu seinem Tode verfolgte. Eine wunderbare Weisheit und Stärke entwickelte Benedict XIV. in der Mitte dieser Stürme. Erst nachdem er sich von der völligen Gesinnesänderung des Erwählten durch einen feierlichen canonischen Proceß, den der damalige Nuntius von Polen, der gefeierte Prälat Archinto, Erzbischof von Nicäa, nachher Cardinal, im Februar 1748 in Breslau selbst mit Bewilligung Friedrich II. aufgenommen, überzeugt hatte, und nachdem dieser, der König, durch einen offenen Brief vom 8. Januar d. J. dem Capitel das Versprechen gegeben, sich in Zukunft niemehr in die Bischofswahl einzumischen, den Beschwerden der Katholiken sobald wie möglich Genüge zu leisten, und sich fernerer Eingriffe in die Rechte der Kirche zu enthalten, ertheilte er den 4. März dem Fürsten von Schaffgotsch aus eigener Machtfülle ohne die königliche Ernennung zu berücksichtigen ex integro das Bisthum. Dieß war einer der glorreichsten Acte, und die stürmischste und verwickeltste Bischofswahl, die vielleicht seit der Reformation vorgefallen war. Nach Schaffgotschs Sturz trat eine schwache 27jährige Administration ein, die alles Unglück über die Kirche Schlesiens brachte, und den Uebergriffen der Regierung freien Spielraum gab, welche dazu alle Kräfte des Capitels und des Clerus lähmte. Keiner wagte mehr seine Stimme zu erheben. Was Wunder, wenn in Folge solcher Ereignisse die katholische Kirche in Schlesien nach und nach in einen so traurigen Zustand gerieth, wie vielleicht in keinem anderen Theile von Teutschland. Treffend bezeichnet Ritter diese Epoche (Handb. der Kirchengesch. Thl. 2. S. 723). „Es war daher sehr natürlich, daß das Unkatholische der gemischten Ehen, ohne Garantie für die katholische Kindererziehung, fast aus dem Bewußtsein des Clerus und Volkes verschwand, und die confessionelle Gleichgültigkeit prädominirte. Daher machte es auch gar kein Aufsehen, als Friedrich Wilhelm III. die für die katholische Sache in Schlesien noch nachtheiligere Verordnung erließ, daß die Kinder in gemischten Ehen sämmtlich der Religion des Vaters folgen sollten. Ebenso theilnahmlos und ruhig ging die Aufhebung der separirten Schulverwaltung der Katholiken und deren Einverleibung mit der königlichen Regierung im J. 1811 vor sich, wiewohl das katholische Interesse in der Regel nur durch einen einzigen Rath vertreten wurde.“ [Augustin Theiner.]

Schleswig, Bisthum. Die ersten Glaubensboten bei den Dänen (s. d. A.) waren die Bischöfe Ebbo von Rheims (s. d. A.) und Halitgar von Cambrai (s. d. A.), 822 (Kruse, chronic. Nortmannorum, 1851, p. 82). Der König Ludwig schenkte dem Ebbo jenseits der Elbe einen Ort Welanao, als Ausgangspunct für seine Unternehmungen. Dieses Welanao halten die Einen für das heutige Wedel, zwischen Hamburg und Glückstadt an der Elbe gelegen; andere, wie Langenbek und G. Waitz, halten es für den Ort Münsterdorf bei Itzehoe (Georg Waitz, Schleswig-Holsteins Geschichte, 1851, I. Bd. S. 27). Schon im J. 823 kehrte Ebbo, der „viele von den Dänen, welche zu dem Glauben gelangten, getauft hatte“, wieder zurück. Länger und segensreicher wirkte der hl. Ansgar (s. d. A.) als Apostel der Dänen. In Hadeby, oder Schleswig gründete er eine Kirche (Kruse, l. c. S. 96 f.). Zwei Jahre predigte zuerst Ansgar mit seinem Gefährten Autbert den Dänen (826—828, und „viele von den Heiden bekehrten sie zu dem christlichen Glauben“ (Vita Ansg. c. 8 und Adam. Brem. I. 17). Auf seiner Missionsreise nach Schweden

ließ er bei Heriold (Harald), dem christlichen Dänenkönige, als Stellvertreter den Gislemar (s. d. A.) zurück. Im J. 831 wurde Ansgar Erzbischof von Hamburg, und damit auch von ganz Dänemark und Schweden. Dem zu gleicher Zeit für Schweden geweihten Bischofe Gauzbert (s. d. A.) wurde die Celle, welche sich Ebbo zu Welanao gebaut, als Eigenthum zugewiesen. Von Hamburg aus besuchte Ansgar die Dänen und die Nordalbinger, und „zog eine ungezählte Menge derselben zu dem Glauben". Im J. 834 bestätigte Papst Gregor IV. den Ansgar als Erzbischof von Hamburg, und machte ihn und seine Nachfolger zu päpstlichen Legaten „ringsum bei allen Völkern der Dänen, der Schweden, der Norweger, der Faröer, von Grönland, von Helgoland, von Island, Finnenland und Slavenland (Farriae, Gronlandan, Halsingolandan, Islandan, Scridevindum, Slavorum), sowie aller nördlichen und östlichen Völker, sie mögen heißen wie sie wollen (s. diese merkw. Stelle bei Kruse, l. c. S. 122. Jaffé, Regesta Pont., 1851, p. 228; die Bulle gilt wenigstens als interpolirt). Doch bald erfolgte die Zerstörung Hamburgs durch die Normannen im J. 845 (s. Wenk, „das fränkische Reich", 1851, S. 147). Ansgar setzte später, als Erzbischof von Bremen-Hamburg, sein Missionswerk unter den Dänen mit Erfolg fort (J. 849 und folg.), wozu ihm die zwischen dem Dänenkönige Orik (Erich I.) und den Carolingern angeknüpften Verhandlungen (847) verhilflich waren. Ansgar selbst zog wieder nach Dänemark. „Hier traf er den dänischen König Horig (Erich), und machte ihn zu einem Christen. Dieser ließ alsbald eine Kirche in einem Seehafen bei Sliaswig (Schleswig) erbauen, indem er zugleich Jedem in seinem Reiche die Erlaubniß gab, der sie wollte, Christ zu werden. Und eine ungezählte Menge von Heiden glaubte" (Adam Br. I. 27. Vit. Ansg. c. 21). Hier in Schleswig (Sclasiwich), wo Kaufleute aus aller Welt zusammenströmten, stellte Ansgar einen Priester an. Die Kirche stand unter dem Schutze der seligsten Jungfrau und die Gnade Gottes mehrte sich an dem Orte. „Denn schon vorher befanden sich viele Christen daselbst, welche entweder in Dorstadt oder in Hamburg getauft worden waren, und einige davon waren die ersten Männer in der Stadt, und sie freuten sich, daß ihnen die Erlaubniß geworden, ihr Christenthum frei zu bekennen" (Vit. Ansg. l. c.). Ihrem Beispiele folgend, verließen noch viele andere Männer und Frauen den Dienst der Götzen und ließen sich taufen. Darüber war große Freude in Schleswig, und viele (bekehrte) Dänen aus Hamburg und Dorstadt kehrten jetzt in ihre Heimath zurück. Durch viele Wunder bestärkte der Herr den Glauben unter diesem Volke. Doch Stürme kamen bald über die junge Pflanzung. Im J. 854 fiel der König Horig im Kampfe mit seinem Gegner Guttorm, einem Heiden. Die heidnische Partei gewann in Dänemark die Oberhand. Die Kirche von Schleswig wurde geschlossen; der Priester daselbst hatte weichen müssen; zum Glücke erschien jetzt Ansgar selbst; und seine Gegenwart rief eine bessere Stimmung zurück. Der junge König Horig ließ die Kirche in Schleswig wieder öffnen, gestattete sogar, daß sie die Zierde einer Glocke erhielt; er ließ ferner zu, daß an einem zweiten Orte seines Reiches, in Ripa (Ribe) an der Nordsee, eine Kirche gebaut, und ein Priester dort eingesetzt werde; dieser war nach Einigen Rimbert, der das Leben des hl. Ansgar schrieb (854). Im J. 858 bestätigte Papst Nicolaus I. den Ansgar in seinen Würden, und dankte dem Dänenkönige Erich (II.) für die ihm übersandten Geschenke (nach Kruse, l. c. S. 253, im J. 858, nach Jaffé, l. c. S. 245, im J. 864). In demselben Jahre starb der Priester Ragembert, da er von Schleswig aus nach Schweden reisen wollte. Als Ansgar im J. 865 mit Tode abging, wurde ihm sein Diacon und Biograph Rimbert zum Nachfolger gegeben (865—888). Ansgars letzte Gedanken hingen an seiner geliebten Mission unter den Heiden. In der Nacht vor seinem Tode verlangte er, daß die umstehenden Brüder das „Te Deum" singen; „und am Morgen übergab er, die Augen unverwandt auf Gott gerichtet, seinen Geist in die Hände seines Gottes" (3. Febr.). Rimbert sorgte für die christlichen Kirchen in Dänemark

mit dem Eifer Ansgars; „indem er entweder in eigener Person, wenn die übrigen Geschäfte es erlaubten, die Mission versah, immer aber bestimmte Priester hatte, von denen die Heiden das Wort Gottes hören, und durch welche die gefangenen Christen getröstet werden konnten" (Vit. S. Rimb.). „Als er einst nach Schleswig zum Besuche der dortigen Kirche kam, so sah er dort eine Menge von Christen, die in Ketten als Gefangene geschlossen waren, darunter eine gottgeweihte Jungfrau, die, als sie Rimberts ansichtig wurde, Psalmen sang. Der Bischof betete unter Thränen zu dem Herrn für sie; und siehe, die Kette, die ihren Hals umschlang, löste sich und fiel zur Erde. Doch da die Heiden sie festhielten, bot der Bischof theures Lösegeld für sie. Aber sie wollten sie nur losgeben, wenn er sein eigenes Pferd, auf dem er ritt, ihnen gäbe. Er gab es mit allem Geschirr, und ließ die befreite Jungfrau ziehen, wohin sie wollte." Mehr ist aus seiner Zeit über das Christenthum in Dänemark nicht bekannt. Die Bollandisten meinen, daß unter ihm die Kirche in Ripa wohl eingegangen sein möchte. Unter dem Erzbischofe Adalgar (888—909), „der in der schweren Zeit der barbarischen Verwüstung" regierte, konnte wohl für die Mission in Dänemark und im Norden überhaupt wenig geschehen. Doch hatte auch Adalgar zu diesem Zwecke Priester bestimmt. Von seiner und seines Nachfolgers Hoger (915) Zeit weiß Adam von Br. nur zu sagen: „Es genüge uns, zu wissen, daß alle Könige der Dänen Heiden waren, und daß bei so großem Wechsel der Reiche und solcher Verwüstung der Barbaren, ein kleiner Rest des von Sct. Ansgar gepflanzten Christenthums in Dänemark geblieben, und daß es nicht völlig aufgehört habe" (l. c. I. 54). Nach Reginwards kurzer Regierung (917) unternahm Erzbischof Unni mit neuer Kraft die Bekehrung der Dänen (917—936); aber er konnte es erst, nachdem der erste dänische Gesammtkönig Gorm der Alte vor König Heinrich I. erlegen war. Dieser Gorm, „der grausamste Wurm und größte Feind der christlichen Völker, hatte das Christenthum in Dänemark völlig zu vertilgen versucht, indem er die Priester aus seinem Lande vertrieb, und sehr viele qualvoll tödtete". Da rückte König Heinrich mit Heeresmacht in Dänemark ein, und setzte den Dänen schon beim ersten Angriff der Art in Schrecken, daß er sich beugte und inständig um Frieden bat. Wenn Ditmar von Mers. sagt, daß Heinrich die Dänen ihrem alten Irrthume entrissen, und sie sammt ihrem Könige das Joch Christi zu tragen gezwungen (chr. I. 9), so bezieht sich dieß ohne Zweifel nur darauf, daß Gorm in seinem Reiche die Glaubensboten ungehemmt wirken lassen mußte (934). König Heinrich gründete die dänische Mark zwischen Schlei und Eider, oder, wie Dahlmann meint, stellte sie wieder her (Gesch. von Dänemark I. S. 70). Schleswig oder Heidiba wurde Sitz des Markgrafen und des Reiches Grenzstadt. Als Erzbischof Unni sah, daß ein Thor des Glaubens für die Heiden eröffnet sei, so zog er, als Gesandter Gottes und des apostolischen Stuhles, zur Bekehrung der Dänen aus. Er predigte dem Könige Gorm, aber „wegen der angebornen Wildheit konnte er dessen Sinn nicht bezwingen; doch seinen Sohn Harald, genannt Blaatand, soll er durch seine Predigt gewonnen haben. Trotz seines Vaters bekannte sich Harald offen als Christ, obgleich er die Taufe noch nicht empfing. Den einzelnen Kirchen, welche Unni stiftete, setzte er Priester vor, und empfahl die Menge der Gläubigen dem Harald. Unter dessen Schutz wanderte er auch durch alle dänischen Inseln, den Heiden das Wort Gottes predigend, und die Christensclaven, die er daselbst fand, in dem Herrn stärkend. Weiter zog er von da nach Schweden (Ad. Brem. I. 60. 61), wo, wie es scheint, selbst die Erinnerung an das Christenthum erloschen war. In der Hauptstadt Birka starb Unni (936). Adaldag, der große Nachfolger Unni's, regierte 53 Jahre (988). Unter ihm erhielt die Kirche von Hamburg Suffragane, deren sie bis jetzt noch nicht gehabt. Was seine Vorgänger in Thränen gesäet hatten, das erntete er in Freuden. Als die Dänen sich gegen die Teutschen empörten, als sie in Heidiba (Schleswig) Otto's Gesandte und seinen Markgrafen ermordet hatten, und die ganze

Colonie der Sachsen in Schleswig vernichteten, da erschien zu schneller Rache Otto der Gr. (s. d. A.) mit Heeresmacht, er zog über die dänische Grenze, die vordem bei Schleswig gelegen war, und verwüstete mit Feuer und Schwert das ganze Land bis zu dem Meere, das Dänemark von den Normannen trennt, und bis zu dem heutigen Tage, wie Adam von Br. sagt, von dem Siege des Königs Odiesund genannt wird. König Harald nahm mit seiner Familie das Christenthum an. Jütland wurde in drei Bisthümer getheilt und Hamburg unterworfen. Adaldag weihte für Schleswig den Bischof Horit oder Hared, den Liafdag für Ripa, für Aaarhuus den Reginbrond. Alle drei Bischöfe erschienen im J. 948 mit ihrem Metropoliten auf der Kirchenversammlung zu Ingelheim. Am 26. Juni 965 stellte Otto I. den drei dänischen Bischöfen einen Freiheitsbrief aus, für alles, was in der Mark oder im Reich der Dänen ihnen eigenthümlich gehörte; sie sollten von der Schatzung und dem Dienst des Kaisers frei sein, und die Leute, welche auf ihren Ländereien lebten, sollten bloß dem Dienste und der Gerichtsbarkeit der Bischöfe verpflichtet sein. Nach Dahlmann (dän. Gesch. I. 81), der beinebens gesagt, über die Einführung des Christenthums und die dabei vollbrachten Wunder in der Weise eines wässerigen Rationalisten abspricht, fand der erwähnte Feldzug Otto's I. erst im J. 965 oder 966 Statt; indeß sagt Adam von Br. bestimmt, daß die Einsetzung der erwähnten dänischen Bischöfe im zwölften Jahre des Erzbischofs Adaldag erfolgt sei. Diese Bischöfe hatten auch den Auftrag, für die christlichen Kirchen auf den dänischen Inseln, in Fünen, in Seeland, in Schonen und in Schweden Sorge zu tragen. „Und diesen Anfängen der göttlichen Barmherzigkeit folgte unter göttlicher Mitwirkung ein solches Wachsthum, daß von jener Zeit bis auf den heutigen Tag die Kirchen in Dänemark von der vielfältigen Frucht der nördlichen Völker wie zu überfließen scheinen" (Ad. Br. II. 4). Der erste Bischof von Schleswig, Hared, saß von 948 bis 972. Näheres über ihn ist nicht bekannt; so viel ist sicher, daß damals der Sprengel des Bisthums Schleswig noch nicht begrenzt war (Ad. Br. II. 23). Wir besitzen indeß von den acht ersten Bischöfen Schleswigs eine (nach Lappenberg nicht unbestritten ächte) Liste in einem Codex Vicelin's, welche also lautet: Hored (1) Bischof saß 24 Jahre (948—972). Adaldag (2) Bischof saß 12 Jahre (972 bis 984). Folcbert (3) Bischof saß 7 Jahre (984—991). Marco (4) Bischof saß 20 Jahre (991—1010). Poppo (5) Bischof saß 5 Jahre (1011—1016). Esico (6) Bischof saß 11 Jahre (1015—1026). Rodulph (7) Bischof saß 19 Jahre (1026—1045). Ratolphus (8) Bischof, dessen Regierungsjahre der Codex nicht mehr angibt (Pertz, mon. T. IX. p. 392 und „Archiv", IX. Bd. S. 397). So lange König Harald Blauzahn in Dänemark regierte († 986), stand es gut um das Christenthum; aber sein Nachfolger Suein verfolgte mit Grausamkeit die Christen. Schleswig und seine Kirche wurde von den Heiden zerstört und lag noch im J. 1000 in Trümmern. Dadurch kam auch das Bisthum Schleswig in einen traurigen Zustand, die Bischöfe konnten nicht an Ort und Stelle residiren; ja es scheint sogar zu gleicher Zeit mehrere Bischöfe von Schleswig gegeben zu haben. So nennen glaubhafte Berichte neben den oben erwähnten vom J. 1000 bis 1026 einen Bischof Ekkehard von Schleswig, der aber in Teutschland lebte. Dieß sucht Lappenberg dahin auszugleichen, daß neben diesem Titularbischof die obenerwähnten Bischöfe im Lande selbst sich aufhielten („die Bischöfe von Schleswig" in Pertz „Archiv" IX. Bd. S. 395 f.). Als sodann Canut der Große, 1014—1035 (s. d. A.), der das Christenthum für alle Zeit in Dänemark einführte, die dänische Grenze wieder bis an die Eider vorrückte, wurden die dänischen Bisthümer und auch das Bisthum Schleswig von dem Kirchenverbande mit Hamburg allmählig losgetrennt, wenigstens kam von jetzt an die Mark Schleswig an Dänemark. Nach Canuts frühem Tode (1035) und bei der Schwäche seiner Nachfolger suchten die Erzbischöfe von Hamburg (nach Adaldag † 988 regierte Libentius (988—1013); sodann Unwan (1013—1029), nach diesem Libentius II. (1032), hierauf Herimannus (1032 bis

1035), Bezelin Alebrand (1035—1045), endlich Adalbert (1072), das Bisthum Schleswig und die nordischen Bisthümer überhaupt wieder unter ihre Jurisdiction zu ziehen. So wird berichtet, daß der Erzbischof B. Alebrand seinen Kaplan Rudolph, den wir oben angeführt, zum Bischofe von Schleswig bestellt habe. Daß Erzbischof Adalbert, Rudolphs Nachfolger, Ratulph den achten Bischof von Schleswig ernannt habe, unterliegt keinem Zweifel. Im Allgemeinen gilt von dem Erzbischofe Adalbert, der sich mit den großartigsten Entwürfen trug, daß er für die Mission des Nordens die größte Thätigkeit entfaltet habe, indem er es auf ein großes Patriarchat des Nordens abgesehen hatte (Adam Br. III. 32). Unter den dänischen Königen: Svend Estrithson, Harald Hein, Canut der Heilige, Olaf Hunger, Erich Eyegod, welche Dahlmann „die kirchengeschichtlichen Könige" nennt, erfreute sich das Christenthum in Dänemark, und auch das Bisthum Schleswig steigender Blüthe. Mit dem Könige Svend Estrithson hielt Erzbischof Adalbert um das J. 1048 eine folgenreiche Zusammenkunft in Schleswig. — Im Uebrigen war die Regierung Svends eine segensreiche (s. d. A. „Dänen") für die Kirche. — Im J. 1066 wurde die Stadt Schleswig von den heidnischen Slaven überfallen und völlig zerstört. Um diese Zeit war Ratolph noch Bischof von Schleswig, denn er wird noch im J. 1071 erwähnt. Gleichzeitig mit ihm wird ein (9) Bischof Sivardus erwähnt. Bald darauf wurde der Kirchenverband Dänemarks mit Hamburg vollständig gelöst; das Bisthum Lund (s. d. A.) wurde zum Erzbisthum für ganz Dänemark erhoben (im J. 1104), und die 7 dänischen Bisthümer ihm unterstellt: 1) Schleswig, 2) Ribe, 3) Aarhuus, 4) Wiborg, 5) Wendile oder Alborg; diese auf dem Festland; auf den Inseln aber 6) Odensee, 7) Rotschild (Roeskilde). Die folgenden Bischöfe von Schleswig nach den 9 obenerwähnten sind: (10) Gunnerus (1072), (11) Albert (1086), (12) Ocho (1138), (13) Esbernus (1154), (14) Ocho zum zweiten Male, (15) Fridericus (1173), (16) Waldemar (1176), (17) Nicolaus I. (1200). Im J. 1115 wurde der dänische Fürst Canut als Herzog von Schleswig oder von Südjütland, das ist von dem Lande zwischen Schlei und Eider, eingesetzt, wurde aber im J. 1130 von Magnus, dem Sohne des Königs Nicolaus, grausam ermordet. Daraus folgten verheerende Bürgerkriege, durch welche Stadt und Land von Schleswig verwüstet wurden. In einer einzigen Schlacht fielen 3 Bischöfe von Jütland, der Bischof von Schleswig, Albert, wurde zum Tode verwundet. König Nicolaus, der sich in die Stadt Schleswig geflüchtet, wurde von den dortigen Bürgern erschlagen (1135). Die Bürgerkriege dauerten bis zum J. 1157, bis Waldemar I. oder der Große (1157—1182) zur Regierung kam. Dieser zerstörte im J. 1168 den heidnischen Cult auf der Insel Rügen (s. d. A.), wobei neben dem berühmten Absalon, und dem Bischofe Svend von Aarhuus auch Bischof Berno von Schwerin zugegen war. Diese Eroberung von Rügen war für Schleswig ein großer Gewinn, weßwegen man noch viele Jahre das Andenken daran in den Städten Schleswigs feierte. Im J. 1188 mußten sich die Schleswiger nach langem Sträuben zur Entrichtung des Zehnten an den Bischof Waldemar bequemen. Bischof Waldemar wurde von Papst Clemens III. in seinen Rechten bestätigt (Jaffé, reg. Pont. p. 873). In demselben Jahre fielen die Ditmarschen von dem Erzbischofe von Bremen an Bischof Waldemar ab, welch' letzterem vom Könige Canut (1182—1202) auch die Verwaltung des Herzogthums Schleswig übertragen war. Derselbe Waldemar, der später Erzbischof von Bremen wurde, nannte sich König und sammelte gegen Canut ein Heer. Er mußte dafür mit 13jähriger Gefangenschaft büßen (bis 1206). Während des 13. Jahrhunderts regierten die Kirche des hl. Petrus von Schleswig: (18) Nicolaus I. (1200), (19) Thyco (1233), (20) Johannes I. (1240), (21) Eskill (1244), (22) Nicolaus II. (1255), (23) Bondo (1265), (24) Jacobus (1281), (25) Bartholdus (1288). Bischof Nicolaus I. wird Kanzler und ein Mann „glückseligen Andenkens" genannt. Er nahm auch Theil an der Verbreitung des Christenthums in Liefland

(s. d. A.) 1206. Erst drei Jahre nach Bischof Nicolaus starb hochbetagt im Kloster Lockum der frühere Bischof von Schleswig, Waldemar (1236). Im J. 1275 unter Bischof Bondo stürzten die Thürme der Domkirche des hl. Petrus nebst einem großen Theile der Kirche ein. Bischof Jacobus, der im J. 1287 starb, wird genannt „mehr ein Tyrann, denn ein Bischof". Im J. 1288 wurde die Stadt Schleswig durch eine Feuersbrunst zerstört. Die Bischöfe des 14. Jahrhunderts sind: (26) Bartholdus (1288—1310), (27) Johannes II. von Bookholt (1310 bis 1331), (28) Helimbertus (1332—1350), (29) Nicolaus III. Brun (1350 bis 1362), (30) Heinrich I., unter dessen Regierung 30 Pfarreien durch eine Ueberschwemmung des Meeres untergingen, mit ihren Kirchen und ihren Einwohnern. Das Meer hatte in der Nacht, welche auf das Fest Mariä Geburt folgte, die Dämme plötzlich durchbrochen; diese Fluth heißt de grote Mandranck (das große Ertrinken von Menschen). Der (31) Bischof Johannes III. Schondelef, im J. 1372 durch den Papst eingesetzt, hatte ein traurigeres Geschick, als irgend einer seiner Vorgänger. Er verlor seine bischöfliche Residenz Schwabstedt, welche bis zum J. 1430 in fremden Händen blieb. Im J. 1410 wurde Bischof Johannes schwer verwundet und grausam mißhandelt von Verschwornen. Sie führten ihn unter allen möglichen Beschimpfungen von Ort zu Ort durch sein Bisthum, und ließen ihn erst nach Entrichtung schweren Lösegeldes frei. Bischof Johannes starb im J. 1421 nach 49jähriger Regierung. Heinrich II. wurde im J. 1423 zum (32) Bischofe gewählt. Nach sechs Jahren resignirte er zu Gunsten des (33) Bischofs Nicolaus IV., welcher zu Rom geweiht wurde. Er regierte 45 Jahre (1474), verzichtete sodann zu Gunsten seines Nachfolgers (34) Helrick, und lebte noch sieben Jahre. Er erwarb sich um das Bisthum die größten Verdienste, indem er seine Besitzungen außerordentlich mehrte. Im J. 1441 ertheilte das Baseler Concil allen denjenigen Ablässe, welche sich an dem Baue der Cathedrale von Schleswig betheiligen würden. Im J. 1447 verbrannte fast die ganze Stadt Schleswig. Der (35) Bischof Helrick van der Wisch (1474) belastete das Stift mit Schulden. Er starb nach einer Regierung von 14 Jahren zu Lübeck (1488). Papst Innocenz VIII. übertrug nun (36) das Bisthum dem Eggerdus, vor welchem Eowald, der vom Capitel Erwählte, im J. 1492 zurücktrat. Unter so schwierigen Umständen trat Eggerdus, mit dem Beinamen Durkop, erst im J. 1493 in seine Würde ein. Er kehrte aber bald nach Rom zurück, und das Bisthum blieb fünf Jahre lang verlassen. Eggerd starb zu Rom im J. 1499. Das Capitel wählte den (37) Detlev Powisch zum Bischofe, der wegen schwerer Geldverlegenheiten dem Clerus harte Lasten auflegen mußte. Im J. 1507 wurde Gottschalk von Alefeld einstimmig vom Capitel als (38) Bischof erwählt. Er war der letzte katholische Bischof von Schleswig. „Er war ein Mann von großer, herrlicher Gestalt, von großer Klugheit, scharfem Geiste, eine ausgezeichnete Zierde seines Vaterlandes, Kanzler des Herzogthums, von großer Gelehrsamkeit und Thätigkeit. Er war unermüdet im Predigen und in allen Geschäften seiner Würde." Seine (protestantischen) Biographen sind seines Lobes voll. — Die Reformation in Schleswig s. unter dem Art. Dänen. Im J. 1526 boten die Domherrn von Schleswig 12,000 Mark an, wenn man sie mit der „Reformation" verschone. Aber man nahm ihnen alles Geld und Gut — und verschonte sie nicht. Das Bisthum Schleswig wurde von der Krone Dänemark eingezogen; der Titel eines Bischofs wurde bis zum J. 1624 fortgeführt; doch behielt das Stift seine Domherrn; und die Canonicate wurden von den Königen von Dänemark und den Herzögen von Holstein „ihren Favoriten" geschenkt. — Auf dem Grunde des alten Bisthums Schleswig gibt es heute nur zwei kleine katholische Gemeinden. Friedrich III., Erbe zu Norwegen, Herzog zu Schleswig u. s. w. erlaubte durch ein Manifest vom J. 1625 den Katholiken, sich in Friedrichstadt niederzulassen. Die Stadt war fünf Jahre früher von den aus Holland vertriebenen Remonstranten gegründet worden, und da Friedrich III. den

Handel auch aus Belgien und Spanien dahin ziehen wollte, so gewährte er den Katholiken Religionsfreiheit. Die wenigen Katholiken, die sich in der Stadt niederließen, meist aus Brabant, hatten keine Kirche, und wurden nur zuweilen von Geistlichen besucht. Aber im J. 1649 gründeten die Jesuiten eine Mission mit einer Capelle, welche aber keine Thüre nach der Straße hin haben durfte. Diese Capelle wurde bis auf die neueste Zeit benützt. Die Gemeinde war immer klein, und zählt heute am Orte selbst nur 83 Seelen. Wegen der strengen Gesetze konnte sie sich nicht mehren. Verbannung traf den Geistlichen, der bei einer Conversion sich betheiligt hatte, und alle Kinder aus gemischten Ehen mußten lutherisch erzogen werden. Diese Gesetze bestehen heute noch. Eingepfarrt in die Gemeinde von Friedrichstadt sind auch die im südlichen Schleswig zerstreut lebenden Katholiken. — In der Stadt Schleswig mögen etwa 30 Katholiken wohnen, welchen zwei Mal im Jahre in einem anständigen Locale durch den Pfarrer von Friedrichstadt Gottesdienst gehalten wird. In Flensburg mögen etliche 20 Katholiken sein; wegen Theilnahmslosigkeit derselben kann ihnen kein Gottesdienst mehr gehalten werden. In Eckernförde mögen sich noch 2—3 Katholiken befinden. Auf dem Gute Gelting in Angeln wohnt ein Baron, der mit seiner Familie eifrig katholisch ist. Noch befinden sich zerstreute Katholiken an einigen andern Orten, von denen aber die wenigsten (selbst in der Stadt Schleswig) sich an ihre Kirche halten. Im Ganzen beträgt die Zahl der zerstreuten Katholiken im Herzogthum etwa 97. Noch gibt es eine kleine katholische Gemeinde auf der Insel Nordstrand, die gleichfalls 200 Jahre alt ist, und heute noch einen Geistlichen hat. Ihre Schicksale werden wir bei einer anderen Gelegenheit erzählen. — In Friedrichstadt selbst wurde mit Beiträgen aus aller Welt vom J. 1841—1846 eine neue Kirche gebaut, aber schon im J. 1849 stürzte die Kirchendecke ein. Die alte Capelle wurde zu einem Exercierhause weggenommen, wozu sie heute noch dient, und schon seit einem Jahre sind die armen Katholiken mit ihrem Gottesdienst auf ein Zimmer des Missionärs Selbmann beschränkt. Alles Hilfeflehen bei den Behörden hat bis jetzt nichts geholfen. Wer wird helfen? (Nach gütiger Mittheilung des Missionärs Pastor Selbmann). — Ueber das Bisthum Schleswig s. außer den citirten Schriften: Cypraei chronicon episcoporum Slesvicensium bei Westphalen, Monum. ined. T. III. p. 184—330. G. Waitz, Schlesw.-Holst. Geschichte, 1 Buch, 1851. Langebek, Scriptores rerum Danicarum med. aevi, VII. T. 1772—1792. Münter, Kirchengesch. von Dänemark und Norwegen, 1823—1832, 4 Bde. [Gams.]

Schlittpacher, Johann, s. Melk.

Schlüsselgewalt (potestas clavium) Petri, sacramentale. Um den Sinn und Inhalt, den die kath. Kirche mit diesem Worte verbindet, genau feststellen zu können, müssen wir zuvörderst auf die Stelle bei Matth. 16, 19., die einzige, in welcher im N. T. von der Schlüsselgewalt ausdrücklich die Rede ist, näher eingehen. Nachdem der Herr das feste und freudige Bekenntniß des Apostels Petrus vernommen, wendet er sich an ihn mit den Worten: „Selig bist du Simon, Sohn des Jonas; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbart, sondern mein Vater, der im Himmel ist. Und ich sage dir: du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen" (V. 17. 18). Dann fügt er V. 19 bei: „Und dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches geben. Was immer du binden wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden sein, und was immer du lösen wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gelöset sein." — Was hat nun der Herr unter den „Schlüsseln des Himmelreiches", die er dem Petrus verheißt, verstanden? Man hat den Ausdruck vielfach gleichbedeutend genommen mit den unmittelbar nachfolgenden Worten binden und lösen und die Binde- und Lösegewalt gleichbedeutend mit der Vollmacht, Sünden zu erlassen oder zu behalten. Hienach wäre dem Apostel Petrus in obiger Stelle weiter Nichts verheißen, als was später allen Aposteln insgesammt vom Herrn ver-

liehen worden, die Gewalt Sünden nachzulassen oder zu behalten (Matth. 18, 18. Joh. 20, 23). Allein diese Erklärung ist entschieden unrichtig, wie schon aus dem ganzen Context hervorgeht. Denn daraus, daß Christus sich hier ausschließlich an Petrus allein wendet, weil auch er allein jene Offenbarung vom Vater empfangen hatte, muß offenbar geschlossen werden, daß ihm der Herr auch eine ganz besondere ihn vor den übrigen Aposteln auszeichnende Belohnung verleihen wollte („dir will ich geben"). Dieß ergibt sich aber auch aus den Worten des Textes selbst. Die Schlüssel sind nämlich im alttest. Sprachgebrauch Symbol der obersten Aufsicht und Gewalt über ein Haus oder Reich, wie aus Jesaias 22, 20 ff. hervorgeht, wo dem Eliakim die Herrschaft über Juda mit folgenden Worten verheißen wird: „Und es geschieht an jenem Tage, daß ich meinen Knecht Eliakim, den Sohn Helcias, rufe ... Und ich will den Schlüssel des Hauses Davids auf seine Schulter legen; wenn er öffnet, soll Niemand zuschließen, und wenn er zuschließt, soll Niemand öffnen." In ähnlichem aber höherem Sinne wird von Christus in der geheimen Offenbarung ausgesagt, daß er die Schlüssel Davids habe (Offb. 3, 7) und ebendaselbst (1, 18) wird er bezeichnet als derjenige, welcher die Schlüssel des Todes und der Hölle hat." Hienach kann die Bedeutung der Schlüsselgewalt nicht zweifelhaft sein. Wie im alten Bunde der Inhaber der Schlüssel des Hauses Davids die oberste Gewalt besaß im theocratischen Staate, so besitzt im neuen Bunde Christus als Inhaber der Schlüssel die oberste Herrschaft in dem von ihm gestifteten Reiche. Wenn nun der Herr dem Apostel Petrus die Schlüssel des Himmelreiches verheißt, so kann dieß nach den angeführten Stellen keinen anderen Sinn haben als: dich bestelle ich zum obersten Aufseher und Verwalter in meinem Reiche, dir als meinem Stellvertreter übergebe ich die oberste Leitung und Regierung meines Reiches, d. i. nach dem Zusammenhang, meiner Kirche.. Diese Gewalt, die dem Apostel Matth. 16, 19 vorerst nur verheißen wird, überträgt ihm Christus nach seiner Auferstehung wirklich durch den dreimal wiederholten Auftrag: „weide meine Lämmer, weide meine Schafe" (Joh. 21, 15 ff.). — Unter der Schlüsselgewalt Petri und seiner Nachfolger haben wir demnach außer der Vollmacht Sünden nachzulassen oder zu behalten, überhaupt die Gewalt zu verstehen, in letzter Instanz Alles dasjenige anzuordnen und vorzukehren, was zur Regierung der Kirche, der Verwaltung des Reiches Gottes auf Erden nothwendig ist. Dahin gehört im Einzelnen vor Allem die Aufnahme der Gläubigen in die Gemeinschaft der Kirche durch das Sacrament der Taufe; die Aufstellung, Erklärung, Einschärfung des göttlichen Gesetzes oder des Evangeliums, die Anordnung neuer Vorschriften zum Nutzen der Gläubigen und die Dispensation davon; ferner die Ausstoßung der Widerspenstigen und die Wiederaufnahme nach erfolgter Buße; die Auflegung von Bußwerken und die Erlassung derselben, sowie die Verwaltung der übrigen Sacramente; insbesondere auch die Einsetzung der öffentlichen Diener der Kirche, der Bischöfe, Priester, Diaconen, nach der Vorschrift Christi, und was sonst noch zur Leitung und Regierung der Kirche gehört und förderlich ist. — Nach den verschiedenen Vollmachten, welche die Schlüsselgewalt in sich begreift, wird sie auch verschieden eingetheilt; gewöhnlich aber unterscheidet man an ihr eine doppelte Gewalt, die Gewalt der Weihe und die Gewalt der Jurisdiction (clavis ordinis et jurisdictionis). Zur Gewalt des Ordo gehört die Consecration des Leibes und Blutes Christi und die Verwaltung der übrigen Sacramente (s. d. Art. Ordination); die Gewalt der Jurisdiction begreift in sich das Recht der Gesetzgebung (s. d. A.) und der Dispensation davon, die Ertheilung von Ablässen, die Verhängung der Excommunication und der übrigen Kirchenstrafen und die Erlassung derselben (s. diese Art.). — Zu dem Schlüsselamt muß auch gerechnet werden die Verkündigung des göttlichen Wortes (s. Predigt), die Auslegung der hl. Schrift und der christlichen Dogmen (s. Exegese und Kirche). — Der Träger der Schlüsselgewalt nach ihrem vollen Umfange kann nach dem Obigen nicht der ganze

Körper der Kirche, die Gesammtheit der Gläubigen sein (wie die Protestanten behaupten), sondern die Schlüsselgewalt ist der Kirche übergeben in und durch die Person Petri. In ihm, als dem obersten Hirten und Vorsteher der Kirche, ruht die Fülle der Schlüsselgewalt. Deßhalb gehören auch die Schlüssel zu den besonderen Insignien des Papstes (s. Papst). Doch ist die Schlüsselgewalt dem Petrus und seinen Nachfolgern nicht allein und ausschließlich gegeben, sondern es participiren an ihr auch die übrigen Vorsteher und Diener der Kirche mehr oder weniger in Gemäßheit der ihnen von Christus angewiesenen Stellung in seiner Kirche. Die Gewalt des Ordo kommt allen rechtmäßig ordinirten Bischöfen und Priestern zu in Bezug auf diejenigen Functionen, für welche sie ordinirt worden sind. An der Gewalt der Jurisdiction, an der äußeren Leitung und Regierung der Kirche haben gemeinsamen Antheil mit dem Papst aber in Unterordnung unter ihn vor allem die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel. Denn allen Aposteln insgesammt ist von Christus die Binde- und Lösegewalt verliehen worden (Matth. 18, 18). Die Bischöfe sind die vom hl. Geiste gesetzten Organe, die Kirche Gottes zu leiten. Trid. Sess. XXIII. c. 3. de Sacr. ordinis. (S. d. Art. Bischof.) An der äußeren Regierung der Kirche können auch nicht ordinirte Cleriker theilnehmen (s. Hierarchie); Frauen aber können niemals Trägerinnen der geistlichen Gewalt sein, nach der Weisung des Apostels (1 Cor. 14, 34). — Gewöhnlich aber wird die Schlüsselgewalt nicht in diesem weiten Sinne gefaßt, in welchem bisher von ihr die Rede war, sondern im engeren Sinne als sacramentale Schlüsselgewalt (claves sacramentales), d. h. als die Vollmacht Sünden nachzulassen oder zu behalten. Die Vollmacht der Sündenvergebung hat Christus den Aposteln und deren Nachfolgern den Bischöfen und Priestern des neuen Bundes in den klarsten, keiner Mißdeutung fähigen Worten verliehen (Joh. 20, 22. 23. cf. Trid. S. XIV. c. 1. de Sacr. Poenit.). Auch diese sacramentale Schlüsselgewalt besondert sich wieder in die Gewalt des Ordo und der Jurisdiction. Erstere wird den Priestern verliehen durch die Händeauflegung des Bischofs und ist nach Einigen gleichbedeutend mit dem character sacerdotalis. Von der Gewalt des Ordo macht der Priester Gebrauch in der Absolution des Sünders (s. Absolution und Buße) und zwar ist die Absolution nicht bloß eine Erklärung und Ankündigung von Seite des Priesters, daß Gott dem Pönitenten die Sünden erlasse, sondern sie ist nach dem Trid. ein richterlicher Act (actus judicialis), durch welchen der Priester als Organ und Diener Gottes dem Pönitenten auf Grund seiner Reue und auf Grund der Verdienste Christi seine Sünden wirklich erläßt. — Die Schlüsselgewalt steht dem Priester nur über die ihm Untergebenen zu (in subditos). Daher bedarf er zur Ausübung des Ordo noch einer besonderen Jurisdiction, und nur so weit sich diese erstreckt, erstreckt sich auch seine Schlüsselgewalt (s. Approbation). Die ohne Jurisdictionsgewalt ertheilte Absolution ist ungültig (Trid. S. XIV. cap. 7. can. 11. de Sacr. Poenit.). Die zur Verwaltung des Bußsacraments erforderliche Jurisdiction ist entweder eine ordentliche (ordinaria) oder delegirte (delegata). Erstere knüpft sich an das Beneficium oder das Amt, womit regelmäßige Seelsorge verbunden ist; sie kommt daher den Pfarrern, den Kaplänen, den ständigen Vicarien und Pfarrverwesern zu; ferner den Obern der geistlichen Orden über die ihnen Untergebenen; eine nur delegirte Jurisdiction haben diejenigen, welche kein Beneficium oder Seelsorgeamt besitzen, z. B. Cooperatoren, zeitweilige Vicarien, Pfarrer, welche außerhalb ihrer Pfarrei aushilfsweise Beicht hören. — Kaum braucht noch bemerkt zu werden, daß die wirksame Ausübung der Schlüsselgewalt nicht an den moralischen Charakter des Trägers derselben gebunden ist. Cf. Trid. S. XIV. c. 6. Ueber das Ganze vergl. Estii commentaria tom. IV. distinctio 18. 19. v. Drey, Apologetik Bd. III. § 33. 44. Phillips, Kirchenrecht Bd. I. S. 97 ff. [Gaißer.]

Schlußformel des Gebets: Per eundem dominum oder per Christum, s. Gebet im Namen Jesu.

Schmalkaldischer Bund. Darunter versteht man die Vereinigung mehrerer protestantischen Stände, angeblich zum Schutze der sogenannten Reformation und der Unabhängigkeit der Stände von der Macht des römischen Kaisers Carl V. Längst schon führte man das Gespenst einer katholischen Coalition zur Vernichtung der neuen Lehre und der teutschen Freiheit vor, um einen Bund der Anhänger jener Lehre dadurch in's Leben zu rufen. Schon vor dem Reichstage zu Speyer ward die Sache angeregt, noch stärker aber nach diesem Reichstage, da dann die Protestanten eine Versammlung nach der anderen hielten, um ein solches Bündniß zu Stande zu bringen. Endlich kam man am 29. Nov. 1529 zu Schmalkalden, einem Städtchen in Churhessen, zusammen: nämlich der Churfürst Johann von Sachsen, die Herzöge Ernst und Franz von Lüneburg, der Landgraf Philipp von Hessen, nebst den Gesandten und Abgeordneten des Markgrafen Georg von Brandenburg, der Städte Straßburg, Ulm, Nürnberg, Heilbronn, Reutlingen, Constanz, Memmingen, Kempten und Lindau. Indessen kam hier keine Einigung zu Stande, da einige Theile die Sache vom bloßen politischen Standpuncte, andere vom dogmatischen Standpuncte auffaßten, indem sie erst die neuen Religionsparteien uniren wollten, bevor ein solcher Bund geschlossen würde. Bekanntlich trennte sie damals hauptsächlich der Streit über die Gegenwart Christi im Abendmahle. Der Reichstag von Augsburg 1530 (s. d. Art.) schob das Vorhaben der Protestanten abermals hinaus, bis man wieder zu Schmalkalden zusammentrat vom 29. Nov. bis Ende Dec. 1530, da dann das erste vorläufige Bündniß geschlossen ward, angeblich zum Schutze des neuen Glaubens, zu Festsetzung einer gleichförmigen Kirchenordnung und Gewinnung neuer Bundesmitglieder. Dieses erste oder vorläufige Bündniß schlossen die oben genannten Fürsten mit Ausnahme des Markgrafen Georg, der weder zugegen gewesen war, noch sich hatte vertreten lassen; ebenso waren die Städte nicht beigetreten, nur Magdeburg und Bremen sind unterschrieben, dagegen waren die Grafen Gebhard und Albrecht von Mansfeld und der Fürst Wolfgang zu Anhalt unterzeichnet. Bald darauf zeigten sich mehrere Städte geneigt, dem Bunde sich anzuschließen, nachdem ihre Abgeordnete darüber referirt hatten und so kam man am 19. Febr. 1531 zum dritten Male zu Schmalkalden zusammen und brachte endlich im März jenes Jahres das zusammen, was man jetzt unter der Benennung „Schmalkaldischer Bund" versteht. Der Bund ward auf 6 Jahre geschlossen zum Schutze des Glaubens und der Unabhängigkeit vom Kaiser. Der schlaue Churfürst Moritz von Sachsen aber trat dem Bunde nicht bei: er durchschaute dessen Halbheit, kannte seine Leute und mußte den Kaiser schonen, um seine ehrgeizigen Pläne sicher durchzuführen. Den Reichsstädten nebst dem Landgrafen Philipp von Hessen war besonders daran gelegen, daß auch die Reformirten zum Beitritte gewonnen werden möchten. Da aber diese in Absicht auf ihre Abendmahlslehre nichts änderten und vielleicht vom Beispiele des Churfürsten Moritz von Sachsen gewarnt waren, so traten sie dem Bunde nicht bei. Ja nicht einmal alle unterzeichneten Bundesglieder hatten sich ganz der Sache zugesagt, indem die Städte Nürnberg, Kempten, Heilbronn, Windsheim und Weißenburg wie auch der Markgraf Georg den Bund für sich nur als Verwahrung und Protestation gegen das Verfahren des kaiserlichen Reichskammergerichts anerkannten und auf die übrigen Puncte sich nicht einließen. Trotz dieser Schwankungen zeigten sich wieder einige Stände geneigt, dem Schmalkaldischen Bunde beizutreten, zumal der Kaiser ihm stark durch die Finger sah, nachdem der Bund sich zur Türkenhilfe dem Kaiser verpflichtet hatte. Man traf daher 1532 nähere Veranstaltung zur Constituirung und Leitung des Bundes und zwar auf den Conventen zu Frankfurt, wornach der Churfürst Johann Friedrich von Sachsen und der Landgraf Philipp von Hessen die Häupter des Bundes sein und dessen Angelegenheiten gemeinschaftlich leiten sollten, der nun aus sieben Fürsten und 29 Städten bestand. Im J. 1535 versammelten sich die Bundesmitglieder abermals zu Schmalkalden, theilten sich in zwei Kreise, in

den sächsischen und oberländischen, nahmen wieder einige Fürsten und Städte auf, setzten die Bundesstimmen, Contingente an Geld und Mannschaft fest, so daß ein stehendes Bundesheer von 12000 Mann geschaffen ward, und verlängerten das Bündniß auf weitere zehn Jahre. Diesem politischen Abfalle vom teutschen Reiche gab Luther eine geistige, religiöse Unterlage, wenn ich so sagen darf, in den 23 Schmalkaldischen Artikeln (s. symbolische Bücher), in denen nicht allein Luthers derbe Feder, sondern auch sein Muth sichtbar wird, der sich hier hinter den Musketen breit machte. Auch dem Wunsche der Fürsten und den Bemühungen Bucers und Capito's hatte Luther die Vereinigung mit den Schweizern zugegeben und durch die Concordia Vitebergensis (1536) ermöglicht. Im J. 1538, in welchem sich endlich die Katholiken zu Eingehung der Ligue verstanden, war auch der König von Dänemark nebst Würtemberg, Brandenburg und einer Menge von Städten dem Schmalkaldischen Bunde beigetreten und dieser bot nun eine imposante Macht dar, zumal sämmtliche Bundesglieder auf dem Convente zu Frankfurt im J. 1539 über die Contributionen sich geeint hatten. Begeisterung und wahre Einigung fehlten aber; nur durch unausgesetzte Zusammenkünfte hielt man die von Haus aus schlimme und auf Lüge und Verrath gebaute Sache aufrecht. Man kam selten zu einem festen Beschlusse, die Städte markteten über die Beisteuer und murrten über die Verwaltung der Kriegsgelder, die beiden Bundeshäupter aber, der Churfürst und Landgraf, waren nach Stellung, Temperament und eigenen Plänen gar oft unter sich im Widerstreite. Mit innerem Grimme, mit bösem Gewissen, und darum voll Unentschlossenheit verlor der Bund Zeit und günstige Gelegenheit; lähmte des Churfürsten Trägheit, so verwirrte und beugte Philipps Schandthat, Doppelehe genannt. So sah der Bund sich dem Herzog von Cleve geneigt und blieb doch bei dessen Demüthigung unthätig, fürchtete sich vor dem Kaiser und nahm auf Betreiben der stolzen fürstlichen Glieder mehrere Reichsritter nicht in sich auf; verließ sich bald gänzlich auf Frankreich, mit dem man längst reichsverrätherische Bündnisse geschlossen hatte, bald beleidigte man Frankreich durch offenbares Mißtrauen. Die Frage, wie es möglich war, solchen Verrath an Kaiser und Reich durch Stiftung und offene Organisirung des Schmalkaldischen Bundes vor aller Welt auszuführen, mag hier berührt werden. Der Drang nach Unabhängigkeit lag in der Selbstsucht jener Zeit, jener Fürsten und Stände. Zur Folie dieser Selbstsucht mußte die Lüge von einer gänzlich verdorbenen Kirche und einer neuen reinen Lehre dienen. Dazu kam Bestechung und Verblendung, die ihren Weg auch in's Lager der Katholischen gefunden hatten. Dazu kam Frankreichs perfide Rolle, das seine Gelüste in dieser Auflösung des teutschen Reiches zur Ausführung kommen sah (und der westphälische Friede 1648 rechtfertigte diesen Calcul). Die ewige Geldverlegenheit des Kaisers, seine durch Franzosen und Türken hart bedrängte Lage, die ihn zu dem politischen Fehler hintrieb, daß er bei aller Verachtung der neuen Lehre doch seine Glaubensgenossen verletzte durch zu weit getriebene Schonung der Gegner. Auch mag es dem Scharfblicke des Kaisers nicht entgangen sein, wie dieses Schmalkaldische Bündniß seinen Feinden Zeit und Geld koste, innerlich und äußerlich nichts tauge und daher in seinem Unwerthe zu belassen sei, wofür wenigstens der Erfolg spricht. Läugnen aber darf die wahrhaftige Geschichtsanschauung auch den Umstand nicht, daß die Reichsfürsten einen bestimmten Grund für gewisse Eventualitäten in dem Streben Carl V. hatten, seine Hausmacht auf alle Art und ungebührlich zu vergrößern. Daher sein kluges Transigiren und Nachgeben mit beruhigenden Erklärungen, womit sich der Schmalkaldische Bund zu seinem Nachtheile hinhalten ließ. — So zog sich der Schmalkaldische Bund hin bis zum J. 1546. Sein Auftreten und Verschwinden zeigt uns der nächste Artikel. [Haas.]

Schmalkaldischer Krieg. Auf dem Reichstage zu Regensburg (1546) hatte der Kaiser, müde der vergeblichen Unterhandlungen, den Bescheid ertheilt, man solle nun in Geduld erwarten, was er in Beziehung auf Frieden, Recht und

Religion beschließen werde. Der mit Frankreich gemachte Friede und der mit den Türken geschlossene Waffenstillstand und die Zusicherung päpstlicher Hilfe ließen endlich den Kaiser entschiedener auftreten. Aber auch jetzt wollte er es nicht zu weit kommen lassen: es war ihm mehr um seine Stellung und die Züchtigung der Häupter des Schmalkaldischen Bundes als um den Sieg der Kirche über die Häresie zu thun. Zu diesem Zwecke brachte er mehrere Glieder jenes Bundes, z. B. die beiden Markgrafen von Brandenburg, Johann und Albrecht, sowie auch den Herzog Johann Heinrich von Braunschweig dahin, daß sie die Waffen nicht gegen ihn erhoben. Der Kaiser selber war zum Kriege noch gar nicht gerüstet und glaubte, den unthätigen Schmalkaldischen Bund nicht fürchten zu dürfen. Plötzlich aber ward die Sache weiter getrieben, als dem Kaiser lieb war und zu seinem Plane paßte. Die Gesandten der Stände reisten nach des Kaisers Erklärung unverzüglich vom Reichstage ab und zwar ohne allen Abschied, allarmirten ihre Länder und Städte, die mit ihren Fürsten in aller Eile zum Kriege rüsteten, und die lutherischen Prediger forderten von den Kanzeln herab das Volk zur äußersten Vertheidigung des Lebens und der reinen Lehre auf. Offenbar benützte man den Lärmen zum Losschlagen, da man den Kaiser noch unvorbereitet sah, selber aber schon 15 Jahre gerüstet war. Eine neue Verlegenheit bereitete der Papst dem Kaiser. Offen machte der Papst bekannt, daß sein Bündniß mit dem Kaiser auf Ausrottung der kirchlichen Neuerung gerichtet sei, während der Kaiser nur von Herstellung eines geordneten Reichsverbandes und höchstens von der Züchtigung der Schmalkaldischen Bundeshäupter öffentlich gesprochen hatte. Sei es, daß der Papst seine Maßregel für nöthig fand, um der protestantisch-kirchlichen Aufforderung zum Kriege die katholische entgegen zu setzen; sei es, daß er den Kaiser für zweideutig hielt und ihn nun zur Entscheidung treiben wollte, Carl V. war in schlimmer Lage. Er war compromittirt und bedroht. Die Protestanten hatten eine überlegene Macht zusammengezogen und säumten dießmal nicht. Trotz ihrer so oft und feierlichst gegebenen Versicherungen, daß ihr Bund nur zum Schutz bestehe, sie also ohne Angriff nicht losschlagen würden, trotz dem, daß sie nicht angegriffen waren, ja der Kaiser sie noch nicht einmal angreifen wollte und konnte, brachen sie rasch auf, während der Kaiser 1546 noch in Regensburg weilte. Im Juli besagten Jahres standen der Churfürst und Landgraf, die Bundeshäupter, bereits gerüstet im Felde, der Herzog von Würtemberg und die oberländischen Städte brachten ein Heer zusammen und nahmen die teutschen Truppen in Sold, die eben aus Frankreich zurückkamen. Unverzüglich eröffnete man die Feindseligkeiten, nahm Dilingen und Donauwörth ein und besetzte die Ehrenberger Clause. Kaum hatte der Kaiser 8000 Mann um sich, als die Protestanten ein mit Allem wohlversehenes Heer von wenigstens 70,000 Mann versammelt hatten. Und jetzt erst schickten sie ihm den Absagebrief. Aber muthig wies der Kaiser den Herold zurück und bestätigte die wider den Churfürsten und Landgrafen erlassene Achtserklärung. Man spricht gerne von des Kaisers List; allein dießmal war es die gänzliche Verblendung seiner Feinde, die ihn rettete. Statt seine Schwäche und ihre Uebermacht zu benützen, berathschlagten sie, kamen zu keinem Beschlusse und zogen zwecklos hin und her. Vergeblich waren die klugen Rathschläge ihres tapferen und erfahrenen Kriegsobersten Sebastian Schärtlin von Burtenbach: der Landgraf war ehrgeizig, der Churfürst eigensinnig, beide in Zwietracht und ohne kriegerisches Talent. Schon hatte Schärtlin die Clause in Insbruck genommen, als er von den Bundeshäuptern den Befehl erhielt, er solle sich zurückziehen, da Tyrol dem Könige Ferdinand gehöre. Nun wollte er den Kaiser in Regensburg gefangen nehmen; auch das ward ihm nicht gestattet und so mußte er unthätig zuschauen, wie die päpstlichen Truppen gemächlich über Tyrol zu dem Kaiser in Regensburg stießen. Nochmals sandten die Protestanten dem Kaiser einen Fehdebrief, worin sie ihn trotzig nur den Carl nannten. Indessen waren auch die spanischen und niederländischen Truppen im Lager des Kaisers angekommen; denn seine Gegner scheuten sich nicht,

ihn zu beschimpfen und nicht mehr als Kaiser anzuerkennen; dagegen hielten sie den wohl durchdachten Plan Schärtlins, Landshut einzunehmen, für eine Frevelthat. Carl zog nach Ingolstadt, wo er sich stark verschanzte. Vergebens beschossen ihn die Protestanten und als diese hörten, daß neue Hilfe für den Kaiser aus den Niederlanden anrücke, brachen sie plötzlich auf, um diese abzuschneiden, die aber, davon benachrichtigt, ihren Weg änderte und glücklich vor Ingolstadt ankam. Abermals nutzlose Züge der Protestanten und keine That, so daß Schärtlin froh war, daß ihn Augsburg von einem Schauplatze abrief, auf dem keine Ehre zu gewinnen war. So kam der Winter, dem Bundesheere ging der Proviant aus, die Soldaten verloren die Zuversicht auf die Bundesführer, die schwäbischen Bundesgenossen waren die unzufriedensten, es ging an's Ausreißen. Zweimal baten die Bundeshäupter demüthig um Frieden und da der Kaiser darauf beharrte, daß der Churfürst und Landgraf sich ihm erst auf Gnade und Ungnade ergeben müßten, bevor von Frieden die Rede sein könne, so gingen die Verbündeten in ihre Länder zurück und ihre ganze Heldenthat war, daß sie katholische Städte und Fürsten, namentlich Fulda und Mainz räuberisch brandschatzten. Indessen war der Kaiser auch sehr entkräftet und in ein ganz feindliches Gebiet eingeschlossen voll starker und fester Städte. Aber Carl rückte besonnen mit der Miene und Sprache des Siegers geradezu auf diese Städte los, die alle ohne Schwertstreich sich ihm unterwarfen und Geschütz und Contributionsgelder lieferten. Eben so schmählich unterwarf sich der Churfürst Friedrich von der Pfalz und Herzog Ulrich von Würtemberg. Letzterer erfüllte nicht bloß die härtesten Bedingungen, sondern leistete dem Kaiser auch öffentlich knieend Abbitte. Ebenso hatten Frankfurt, Memmingen und Augsburg in größter Feigheit den Kopf verloren und gingen jede Bedingung ein, während Augsburg allein mit seinem Geschütze, seinen Mauern und seinem Schärtlin sich lange gegen Carl hätte halten können. Das war die Begeisterung für Freiheit und reines Evangelium: der alte kranke Kaiser blieb trotz der mißlichsten Lage der glänzendste Sieger! Zu Anfang des Jahres 1547 zog er nach Nürnberg. Die päpstlichen Truppen gingen heim, viele Truppen brauchte der Kaiser, um die festen Plätze besetzt zu halten, und an Geld fehlte es ihm abermals so, daß er den Sold an seine Soldaten nicht entrichten konnte. Deßhalb forderte Frankreich die Protestanten dringend auf, des Kaisers unglückliche Lage auszubeuten, ja es sagte Hilfe zu; aber die Feigheit hatte Alles verblendet und gelähmt. Der Churfürst Johann Friedrich nahm sein Land 1547 wieder in Besitz, so daß Moritz sich nach Dresden zurückziehen und beinahe Alles verloren gehen sehen mußte, da König Ferdinand mit der zugesagten Hilfe ausblieb. Da erkannte des Kaisers Scharfblick, daß hier Vieles auf dem Spiele stehe und mit einem Schlage dem Kriege ein Ende gemacht werden könne. Er zog also seinem Bundesgenossen Moritz in aller Stille zu Hilfe und kam in rastlosen Sturmmärschen vor Meißen an und der Churfürst ging zurück nach Mühlberg. Carl setzte unter großen Schwierigkeiten über die Elbe, schlug den Churfürsten auf's Haupt und nahm ihn selber gefangen am 24. April 1547. Sofort ergaben sich Torgau und Wittenberg, am 18. Mai kamen die Verhandlungen zu Stande, wornach der Churfürst für sich und seine Nachkommen auf die Churwürde verzichten, und das Land an Moritz, die Festung Wittenberg und Gotha an den Kaiser abtreten und den Markgrafen Albrecht freigeben mußte. So löste sich der Schmalkaldische Bund auf und endete der Schmalkaldische Krieg. Vergl. die Art. Carl V. und Metz, ferner Sleidan, l. 17, 18, 19. Thuanus, l. 2. Avila de bello german. Hortleder, von den Ursachen des teutschen Krieges Bd. II. Buch III. Iselin, histor.-geograph. Lexicon. Camerarii, Comm. belli Smalc. Pallavicini, lib. VIII. A. Menzel, Bd. II. u. III. Riffel, Bd. II. Joh. Matth. Schröckh, Kirchengesch. seit der Reformation. [Haas.]

Schöffer, s. Buchdruckerkunst.

Scholastica, die hl., s. Benedictinerorden Bd. I. S. 795.

Scholasticus, an den Dom- und Collegiatstifts-Schulen, s. Domscholaster Bd. III. S. 247.

Scholasticus, Johannes, s. Johannes Climacus, und Johannes III.

Scholastik. I. Begriff. Scholasticus hieß bei den Alten jeder in der Schule Weilende, zunächst der Schüler, dann aber auch der Lehrer (Petron. Satyr. Quintil. dial. de caus. corr. eloqu. c. 83), mithin überhaupt der mit den Wissenschaften Beschäftigte (Ps. August. princ. dial. 10). Dem entsprechend wurden die Vorsteher der seit Carl d. Gr. bestehenden Dom- und Klosterschulen Scholastici, die von ihnen gepflegte Wissenschaft aber Scholastica genannt, diese Bezeichnung dann für die Wissenschaft überhaupt während des Mittelalters beibehalten und später auf die mittelalterliche Wissenschaft beschränkt. Da ferner diese Wissenschaft vorzugsweise Theologie und Philosophie oder auch philosophische Theologie ist, so hat sich der Sprachgebrauch näher dahin gebildet, daß man unter Scholastik die mittelalterliche Theologie und Philosophie oder die im Mittelalter gepflegte philosophische Theologie versteht. — Wollen wir uns nun über die Scholastik vorläufig im Allgemeinen verständigen, so werden wir vor Allem zu erklären haben, es verdienen keine Würdigung, kaum Erwähnung jene Ansichten über dieselbe, welche mit Cramer von der Meinung ausgehend, man könne von der Scholastik „fast nicht zu viel Nachtheiliges sagen“ (Fortsetzung von Bossuets Einl. V. 2. S. 436), zu bewirken gesucht und theilweise bewirkt haben, daß Scholastik ein Schimpfwort wurde, indem sie theils mit Brucker und Consorten ganz allgemein die Begriffe Finsterniß, Nebel, Dorngestrüppe und Labyrinth, schwarze Nacht (atra nox), Barbarei u. dgl. mit dem Begriffe Scholastik unzertrennlich verbanden, theils den Scholastikern vorwarfen, einerseits, sie haben das christliche Bewußtsein durch unwissenschaftliche, andererseits, sie haben es durch wissenschaftliche Behandlung verderbt (s. hierüber die Abhandl. „alte und neue Scholastik“ in der Tüb. theol. Quartalschr. Jahrg. 1846). Derartige Ansichten können als veraltet angesehen werden; es ist bereits eine ausgemachte Sache, sie haben nichts anderes als Unwissenheit zum Grunde. Die historischen Forschungen über das Mittelalter, wozu man sich endlich seit einiger Zeit bequemt hat, sind zwar noch lange nicht vollendet; deßungeachtet hat sich doch längst herausgestellt, die mittelalterliche Finsterniß, wovon man so lange gesprochen, liege, wenn nicht ausschließlich, so doch vorzugsweise in den Augen der Beurtheiler. Man hat über das Mittelalter und insbesondere über die mittelalterliche Wissenschaft räsonnirt ohne etwas davon zu wissen. Was Wunder, daß man unter diesen Umständen kein Licht gewahrte! Die Unwissenheit, sagt Ozanam richtig, erweckte gegen die Scholastik die Verachtung, und die Verachtung hinwiederum ermuthigte die Unwissenheit (Dante und die kathol. Philos. Münster 1844. Vorr. S. 12). — Hiernächst hätten wir mehrere Vorstellungen von der Scholastik im Allgemeinen zurückzuweisen, die zwar keineswegs mit den soeben besprochenen Anschauungen zusammenfallen, nichtsdestoweniger aber, wie wir meinen, irrig oder geeignet sind, Irrungen zu veranlassen. Wir beschränken uns aber, theils der Kürze halber, theils weil wir es für genügend halten, auf eine derselben. Bergier definirt: „Scholastische Theologie ist jene Methode, die Theologie zu lehren oder die Religionsgegenstände zu behandeln, die sich während des eilften und zwölften Jahrhunderts in die Kirche eingeführt hat“, und setzt bei: „Dieselbe besteht darin, 1) die gesammte Theologie in ein Ganzes zu bringen, die Quästionen systematisch zu vertheilen, dermaßen, daß die eine zur Erklärung der anderen beitrage und so das Ganze ein consequentes, vollkommenes, aus zusammhängenden Theilen bestehendes System werde; 2) darin, die Beweisführungen nach den Regeln der Logik zu vollziehen, sich metaphysischer Begriffe zu bedienen und so den Glauben mit der Vernunft, die Religion mit der Philosophie, soweit es möglich ist, zu versöhnen“ (Dictionn. de Theol. s. v. Theol.). Ganz übereinstimmend hiemit gibt Möhler folgende Erklärung: „Die Scholastik überhaupt können wir jenen vom Ende des eilften bis zum Anfang des 16. Jahr-

Gestalt philosophischer Erkenntniß, weil den Charakter einer Wissenschaft des Wissens, an. Jenes aber findet in der größten Ausdehnung Statt. Denn einerseits ist das christliche Bewußtsein schon nicht in der ursprünglichen Gestalt eines unmittelbaren, sondern in der Gestalt eines wissenschaftlich gebildeten Bewußtseins in das Mittelalter herüber gekommen; diese Gestalt aber hatte es in der patristischen Zeit unter durchgängiger Anknüpfung an die Forschungen und Ergebnisse der alten Philosophie oder, wenn man lieber will, unter Berücksichtigung derselben empfangen. Mithin können die jetzigen Träger der christl. Theologie dasselbe schon nicht anfassen, ohne die rein christlichen Begriffe in Verbindung mit den Begriffen der alten Welt zu betrachten; und schon darum muß die sich bildende Wissenschaft werden, was die christl. Theologie in der patristischen Zeit gewesen: philosophische Theologie. Andererseits sind die neuen Völker, die wir als das dritte Element der neuen Welt bezeichnet haben, jung, frisch, voll Leben und Kraft wie am Körper, so am Geist, eine erstaunliche Energie allseitig entwickelnd. So beschaffene Menschen nehmen nichts, was es immer sei, einfach an; Alles was ihnen vorkommt suchen sie denkend zu durchdringen; Allem was ihnen vorgetragen wird, setzen sie ein Wie so und Warum entgegen. Mithin ist das christliche Bewußtsein, indem es sich den genannten Völkern einpflanzt und deren Bewußtsein in sich absorbirt und umgestaltet, zugleich und von selbst einer alldurchdringenden schrankenlosen Dialectik unterworfen, einem dialectischen Flusse, dergleichen stets jeden Gedanken erfaßt, der einem kräftigen, geistig frischen Jüngling in die Hände geräth. Eine so beschaffene Ausbildung aber eines Bewußtseins gibt diesem von selbst die Gestalt eines philosophischen Bewußtseins. — Wenn wir aber auf diese Weise erkennen, wie die mittelalterliche Theologie nothwendig philosophische Wissenschaft geworden, so ist die Meinung ferne zu halten, als ob philosophisch zu sein eine Eigenthümlichkeit der mittelalterlichen Theologie wäre. Jede Theologie, ist sie überhaupt nur Wissenschaft, hat den Charakter philosophischer Wissenschaft. Was der Scholastik eigenthümlich ist, ist eben nur diese bestimmte Weise, wie sie, den vorhandenen Verhältnissen entsprechend, zur Philosophie geworden ist. Dasselbe auch und nichts anderes ist es, worauf sich das Eigenthümliche zurückführt, worin die Scholastik während ihres ganzen Bestehens erscheint. Dieselben Elemente, die zu ihrer Genesis zusammengewirkt, sind ihr geblieben so lange sie selbst bestand; und nun vergegenwärtige man sich den Proceß, der entstehen muß, wenn der christliche Geist, die griechische Philosophie und die urkräftige Energie eines jungen denkenden Geistes zusammenwirken, und man wird sich nicht wundern, wenn eine großartige, einerseits in kühnen Dimensionen ausgeführte, andererseits in's Unendliche gegliederte Gestalt zum Vorschein kommt, die ob keiner Tiefe schwindelt, vor keiner Höhe muthlos stehen bleibt; noch auch wird man sich darüber wundern, wenn die dialectischen Bewegungen etwas steif, die Manieren ungeziert, die Verbindungen äußerlich, atomistisch — wenigstens scheinbar — sind u. dgl. m. Aber gerade hierin und in Aehnlichem liegt das Eigenthümliche der Scholastik. Daher thut man, um dieß im Vorbeigehen anzumerken, ganz recht, wenn man über die Scholastik redend, alles Derartige hervorhebt, unrecht dagegen, wenn man darüber dasjenige vergißt, was die Scholastik mit der Wissenschaft überhaupt und insbesondere mit der Theologie aller Zeiten gemein hat. — Das Letzte ist, daß die Scholastik, welche nach dem Vorgetragenen wesentlich Theologie und zwar näher philosophische Theologie ist, ebenso wesentlich sich zu kirchlicher Wissenschaft gestaltet und nur als kirchliche Wissenschaft sein kann. Dieß in zweifacher Beziehung. Da erstens unter den drei Bildungselementen des Mittelalters der christliche Geist so sehr das vorherrschende ist, daß die aus allen drei entstehende Wirklichkeit von ihm allein den Namen hat — christliche Welt —, so kann die gesammte Wirklichkeit nur von denen verstanden werden und können mithin nur diejenigen die Träger der mittelalterlichen Wissenschaft sein, welche Träger des christlichen Geistes sind, denn nur wer das Höhere und Mächtigere erkennt, ist im Stande, auch das Niedere und

weniger Wesentliche, und mithin das Gesammte zu erkennen. Träger des christlichen Geistes aber ist zunächst und principaliter die Kirche als solche und sofort in abgeleiteter Weise die Repräsentanten der Kirche, d. h. die Glieder der Hierarchie, der Clerus. Mithin sind nothwendig Geistliche, und zwar zunächst nicht als Gelehrte, sondern als Glieder der Hierarchie, als Repräsentanten der Kirche, die Träger der mittelalterlichen Wissenschaft und diese somit wesentlich kirchliche Wissenschaft. Dieß ist sie noch in einer andern Beziehung. Weil sich nämlich die Sache auf die angegebene Weise verhält, so ist zweitens einleuchtend, die Quelle, woraus die Träger der mittelalterlichen Wissenschaft ihr Bewußtsein schöpfen, könne nichts anderes sein, als das unmittelbar gegenwärtige kirchliche Bewußtsein, so daß das wissenschaftliche, von und in den einzelnen Theologen gestaltete Bewußtsein unmittelbar und in vollkommener Weise Abbild des kirchlichen Bewußtseins als solchen ist. Hiezu müssen wir eine erläuternde Bemerkung machen. Aus dem kirchlichen Bewußtsein haben alle Einzelnen zu schöpfen, in denen sich das christliche Bewußtsein gestalten soll. So ist es auch von jeher geschehen und wird nie anders geschehen. Insofern haben wir in dem Genannten etwas Eigenthümliches der Scholastik nicht zu erblicken. Aber es kann auf verschiedene Weise geschehen. Die Kirchenväter haben ihr christliches Bewußtsein theils aus den schriftlichen Urkunden des apostolischen Bewußtseins, theils aus der mündlichen apostolischen Tradition, mithin allerdings aus dem kirchlichen Bewußtsein, aber nicht rein unmittelbar, geschöpft. Aehnlich wird es heut zu Tage gehalten. Woraus wir schöpfen, sind Concilienacte, die hl. Schrift und andere bestimmte Documente, worin das kirchliche Bewußtsein im Ganzen oder in einzelnen Momenten ausgesprochen ist. Also ist die Quelle, woraus wir schöpfen, nichts anderes als das kirchliche Bewußtsein, aber nicht in seiner Unmittelbarkeit oder unmittelbaren Präsenz, denn in den genannten und angedeuteten Documenten erscheint es in bestimmter Weise gestaltet und fixirt. Hierin nun weichen die Scholastiker von uns und den Kirchenvätern ab. Sie schöpfen ihre Erkenntniß der christlichen Wahrheit nicht aus derartigen Documenten, sondern aus dem unmittelbar gegenwärtigen lebendigen Bewußtsein der Kirche. Ohne allen diplomatischen oder juridischen Nachweis sprechen sie geradezu und mit der Sicherheit eines in unbestrittenem Besitz Befindlichen aus: das ist christliche Wahrheit. Auf jene Documente sodann, aus denen wir schöpfen, berufen sie sich nur, theils zum Beweise, daß sie das Richtige angegeben, theils in dem Interesse der auszuführenden Dialectik. Hierin hat die so oft mißverstandene und aus Mißverständniß anstößig gefundene Thatsache ihren Grund, daß sich in der Scholastik die verschiedenartigsten Quellen mit gleicher Geltung neben einander finden, Aristoteles neben der hl. Schrift, Averroes neben Augustin u. dgl. Die so citirten Documente sind in Wahrheit nicht Quellen im eigentlichen Sinn des Wortes, sondern nur Hilfsmittel zur Stützung und Erläuterung des aus der einen Quelle Geschöpften, welche eine Quelle, wie gesagt, nichts anderes ist als das unmittelbar präsente kirchliche Bewußtsein, ähnlich wie die unmittelbar gegenwärtige allumfassende Luft die Quelle ist, aus der die einzelnen Lungen schöpfen. Das hiemit bezeichnete Eigenthümliche der scholastischen Kirchlichkeit erklärt sich von selbst aus dem, was oben über die Träger der mittelalterlichen Wissenschaft gesagt worden. Zu dem Angeführten kommt aber noch ein Weiteres. Was wir heutzutage aus dem kirchlichen Bewußtsein schöpfen, ist zunächst nur das theologische Bewußtsein im engern Sinne. Weiterhin muß sich dann freilich jede Erkenntniß, soll sie Erkenntniß der Wahrheit sein, auf diesem Grunde erbauen. Im Mittelalter dagegen hat jede Erkenntniß, welchen Namen sie tragen mag, das kirchliche Bewußtsein zur Quelle. Der Grund hievon ist oben angegeben, wo dargethan ist, wie und warum im Mittelalter alles Bewußtsein theologisches Bewußtsein sei. Was also in dieser Beziehung dem Mittelalter eigenthümlich ist, ist dieß, daß nicht nur die Theologie im engern Sinn, sondern die Wissenschaft überhaupt kirchliche Wissenschaft insofern ist, als die Kirche der Boden ist, in dem sie unmittelbar und

ausschließlich wurzelt. Indessen bildet in dieser Beziehung nur die neuere Zeit einen entschiedenen Gegensatz zu dem Mittelalter; bei den Kirchenvätern finden wir so ziemlich dasselbe, wie in der Scholastik — aus dem nämlichen Grunde. — Fassen wir das Bisherige kurz zusammen, so ist also die Scholastik als wissenschaftlicher Ausdruck der mittelalterlichen Wirklichkeit d. h. der aus drei Elementen, dem christlichen Geist, den Trümmern der alten Welt und den neuen Völkern sich bildenden Welt 1) wesentlich und gewissermaßen ausschließlich Theologie, 2) philosophisch gestaltete Theologie, inwiefern die christlichen Begriffe nicht für sich allein, sondern nur in Vereinigung zugleich mit den Begriffen der alten Welt und mit den originellen Gedanken der neuen Völker sich zu der zu bildenden Erkenntniß gestalten können, und endlich 3) absolut kirchliche Wissenschaft d. h. ganz unmittelbarer Ausdruck des objectiv kirchlichen Bewußtseins. Dieß nun, daß die Scholastik als Theologie erstens philosophische und zweitens kirchliche Wissenschaft ist, ist im Allgemeinen nicht etwas Eigenthümliches; das hat jede Theologie mit ihr gemein. Das Eigenthümliche der Scholastik liegt 1) darin, daß sie ausschließlich Theologie ist, nicht bloß das Gottesbewußtsein als Grundlage aller übrigen Erkenntnisse begreift, sondern diese in jenem absorbirt werden läßt; 2) in der bestimmten Methode der Dialectik, wornach drei sehr verschiedene Agentien, nämlich die christlichen Begriffe, die Kategorieen der alten Philosophie und die selbstgeschaffenen Gedanken als Factoren der Dialectik auf ganz gleiche Weise behandelt werden; 3) darin, daß die Kirchlichkeit ganz unvermittelt ist und sich nicht bloß auf das eigentlich Theologische, sondern auf sämmtliches Wissen erstreckt. Diese drei Puncte, worin das Eigenthümliche der Scholastik liegt, führen sich sämmtlich auf einen Grund zurück, der nichts anderes ist, als die Entstehung der Scholastik durch das Zusammenwirken der drei mehrgenannten, den Elementen der neuen Welt entsprechenden, Factoren. Daraus ergibt sich von selbst, der Anfang der Scholastik falle mit dem Beginn, das Ende derselben mit dem Aufhören jenes Zusammenwirkens der genannten Factoren zusammen. Jener liegt im sechsten, dieses aber beginnt im 14. Jahrhundert. Die neue Welt nämlich fängt sogleich sich zu bilden an, nachdem das weströmische Reich zusammengestürzt. Es bedarf freilich langer Zeit, bis eine auch nur einigermaßen bestimmte Gestalt aus dem unendlichen Wirrwar heraus zum Vorschein kommt. Allein das berechtigt nicht, die Bildungsanfänge in eine spätere Zeit zu verlegen. Das Ende der Scholastik aber beginnt da einzutreten, wo die Bildungselemente derselben anfangen, nicht mehr so gleichmäßig zusammenzuwirken, wie von Anfang an und in den ersten Zeiten. Dieß aber gewahren wir zuerst im 14. Jahrhundert, wo sich mehr und mehr Theologen finden, die der philosophischen Dialectik entsagend den christlichen Geist mehr oder weniger ausschließlich in dem Sinne walten lassen, daß sie vom theologischen Wissen möglichst alle Begriffe ausscheiden wollen, die nicht durch die christliche Offenbarung unmittelbar entstanden sind, und neben ihnen Andere, die ebenso ausschließlich das alt heidnische, und noch Andere, die das dritte Element für sich nehmen, das man das nationale nennen kann, inwiefern sein Boden die neuen Völker sind, die materiell den Hauptbestandtheil der unterdeß gestalteten neuen, christlichen Welt bilden. So ist eine Auflösung jener Verbindung eingeleitet, die das Charakteristische der Scholastik ausgemacht. Dieselbe vollzieht sich nicht plötzlich, sie bedarf zur Vollendung der Zeit von zwei Jahrhunderten. Welche Bedeutung alledem zukomme und welchen Verlauf die weitere Geschichte genommen, haben wir hier nicht darzuthun. Nur das Eine sei bemerkt: das angegebene Ende der Scholastik fällt mit der Vollendung des Völker- und Staaten-Bildungsprocesses zusammen, der den Inhalt der mittelalterlichen Geschichte bildet, und ist so nichts Anderes als das ganz natürliche Aufhören des begrifflichen Ausdrucks, nachdem die Sache aufgehört zu sein, deren Ausdruck sie gewesen. Ueberall ist das nationale Element zu festem Bestand und zur Geltung gekommen, die Völker haben sich geschieden, bestimmte Staaten sind gebildet, die Kirche aber

umspannt und durchdringt die Vielen und constituirt sie so zu einem einheitlichen Ganzen trotz der großen Verschiedenheit unter den Einzelnen. Viele Staaten in Einer Kirche! Damit ist die Gestaltung der christlichen Welt vollendet; mithin die Wissenschaft zu Ende, die der begriffliche Ausdruck des Bildungsprocesses zu sein bestimmt war. Ist es dieß, was man mit der beliebten Phrase sagen will, daß die Scholastik aufgehört habe, nachdem sie ihre Bestimmung erfüllt, so ist nichts gegen sie einzuwenden. Ob man aber so oder anders sage, man darf nie vergessen oder verkennen: was zu sein aufgehört hat, ist nicht die Scholastik schlechthin, sondern nur das Eigenthümliche derselben, das der Eigenthümlichkeit der Verhältnisse entspricht. Was die Scholastik mit aller Wissenschaft insbesondere mit aller Theologie gemein hat, hat nicht aufgehört und wird nicht aufhören. — II. Geschichte. Nachdem wir uns hiemit über die Scholastik insoweit verständigt haben, daß wir die Frage, was sie sei, im Allgemeinen zu beantworten im Stande sind, wird uns weiter zunächst obliegen, die äußere in der Geschichte erscheinende Gestalt d. h. den geschichtlichen Verlauf derselben kennen zu lernen. Die Lösung dieser Aufgabe ist nicht ohne Schwierigkeit. Man hat die Stadien der in Frage stehenden Entwicklung auf verschiedene Weise zu fixiren gesucht. Das Bequemste ist, die Entwicklung der Scholastik in zwei Abschnitte zu zerlegen und den zweiten im 13. Jahrhundert als der Zeit beginnen zu lassen, wo sämmtliche Schriften des Aristoteles bekannt wurden und die aristotelische Philosophie überwiegenden Einfluß auszuüben anfing. Ob man dann den ersten Abschnitt wiederum in zwei oder drei zerlege und dem zweiten einen dritten oder vierten beifüge, ist gleichgültig; der Grundgedanke und das Entscheidende ist, daß man eine voraristotelische und eine aristotelische Scholastik hat. Dieser bequemen Anschauung mußte man um so mehr geneigt sein, als sie der ebenso vulgären als corrumpirten Vorstellung entsprechend ist, daß die Scholastik eine Mischung von aristotelischer Philosophie und christlicher Dogmatik sei. Daher ist sie bereits zu Bruckers Zeiten Gemeingut gewesen, ordo jam receptus (Brucker, Histor. philos. T. III. p. 731), und ist es noch heute dermaßen, daß man ihr selbst da nicht los zu werden im Stande ist, wo sich im Uebrigen andere Anschauungen geltend zu machen versuchen (vgl. beispielshalber Reinhold, Gesch. d. Phil. S. 333 u. bes. Rixner, Gesch. d. Phil. Bd. II). Mit Recht weist Braniß diese Anschauung als eine unangemessene zurück, weil sie die Bewegung des scholastischen Geistes zu einer zufälligen, lediglich durch äußere Ereignisse motivirten mache, „als hätte nicht, setzt er bei, das Mittelalter an der ihm immanenten Idee einen innern Impuls zu nothwendiger philosophischer Entwicklung gehabt, welche wesentlich unabhängig von äußern Einflüssen, durch zufällige Zeiterscheinungen wohl gefördert, aber niemals dirigirt werden konnte, vielmehr erst dadurch, daß sie dieselben in ihren Kreis hinein zog, ihnen eine höhere historische Bedeutung verlieh, die sie durch sich selbst zu erreichen keine Kraft gehabt hätten“ (Gesch. d. Phil. seit Kant Bd. I. S. 406). — Die in Frage stehende Periodisirung der Scholastik hätte einen Sinn nur dann, wenn erstens die antike Philosophie mindestens das vorherrschende der Elemente wäre, die in der Scholastik zusammenwirken, denn ist die Geschichte einer Sache nicht geradezu Entwicklung eines einheitlichen Wesens, nämlich des Wesens der betreffenden Sache, so liegt mindestens die beherrschende und charaktergebende Mitte derselben in der Entwicklung des vorherrschenden der etwa vorhandenen mehrfachen Elemente; und wenn zweitens nicht nur die platonische, sondern selbst ein Theil der aristotelischen Philosophie, und zwar ein sehr wichtiger, nämlich das Organon der antiken Philosophie nicht beizuzählen wäre, denn soviel haben die mittelalterlichen Theologen lange vor dem 13. Jahrhundert, haben sie von Anfang an gekannt und dialectisch verwendet (s. d. A. Aristot.-scholast. Philosophie). Daß aber die eine wie die andere dieser beiden Annahmen irrig sei, braucht kaum gesagt zu werden. Die erste hat ihre Erledigung bereits in der Erörterung über den Begriff der Scholastik gefunden. Zur Würdigung der zweiten aber möge fol-

gende Bemerkung genügen: Nach dem Gesetze, daß alles von dem menschlichen Geist Geschaffene sich nothwendig erhalte und bei den folgenden Arbeiten desselben Geistes mitwirke, mußte sich der Scholastik auch die griechische Philosophie als mitwirkendes Agens einverleiben. Die griechische Philosophie aber ist in Plato und Aristoteles repräsentirt, unvollkommener schon in jedem derselben und in jeder ihrer Schriften, vollkommen in beiden zusammen und in deren sämmtlichen Schriften. Wurden nun, wie es die Verhältnisse mit sich brachten, die Schöpfungen der genannten Philosophen nicht auf einmal, sondern nach und nach bekannt und in den dialectischen Proceß hineingezogen, so besteht allerdings in Betreff dieses Elementes der Scholastik ein Unterschied zwischen früher und später, aber offenbar nur ein quantitativer oder gradueller, nicht ein wesentlicher. D. h. vor dem 13. Jahrhundert hat in der Dialectik der Scholastiker die antike Philosophie ebenso wie seit und nach demselben, nur minder vollständig, oder dieselbe griechische Philosophie, nur in etwas anderer Weise, mitgewirkt. Mithin kann die Entwicklung der Scholastik ihren Charakter oder ihre charakteristischen Phasen nicht von der griechischen Philosophie haben, und kann Erweiterung der Bekanntschaft mit den Schriften der griechischen Philosophen auf keinem Puncte der Geschichte den Beginn eines neuen Abschnittes begründen. — Darum ist Tennemanns Versuch, den Realismus und den Nominalismus als Entwicklungsprincip zu begreifen und diesem gemäß die Phasen der Entwicklung zu bestimmen, insofern günstiger zu beurtheilen, als hiemit der Entwicklung wenigstens ein Gegenstand gegeben ist, durch den sie wirklich hindurch gegangen. Allein Realismus und Nominalismus sind eben doch nicht die Scholastik selbst, sondern nur ein Moment derselben und überdieß mehr nur des Formellen daran. Mithin können wir in einer Geschichte des Realismus und Nominalismus nicht erblicken, was wir suchen, nämlich Entwicklung der Scholastik als solcher. In Wahrheit erscheint auch jene Geschichte gar nicht als fortlaufende Entwicklung, sondern als ein langweiliges Hin- und Hergehen: zuerst Herrschaft des blinden Realismus, dann Auftreten des Nominalismus (Roscelin), hierauf wieder Herrschaft des Realismus (12. und 13. Jahrhundert) und endlich Herrschaft des Nominalismus (von der Mitte des 14. Jahrhunderts an). Wenn sich Cousin, der so sehr gepriesene Kenner der mittelalterlichen Philosophie, diese ganz verfehlte Anschauung angeeignet hat, so haben wir darin nur ein Moment mehr zu dem Beweise zu erblicken, wie weit wir auch heute noch von einem richtigen Verständniß der Scholastik entfernt seien (Vgl. hiezu die guten Bemerkungen von Ritter, Gesch. d. Phil. Bd. VII S. 130—137). — Mit demselben Rechte, als den Kampf zwischen Nominalismus und Realismus, könnte man auch den Kampf zwischen Mystik und Scholastik (im engern Sinn) als Entwicklungsprincip der Scholastik ansehen und etwa, mit J. Sc. Erigena beginnend, sagen, anfänglich seien Scholastik und Mystik in friedlicher Eintracht bei oder in einander gewesen (in Erigena), dann aus einander gegangen und einander feindlich gegenüber gestanden (Abelard und Bernhard), hierauf friedlich und mit gegenseitiger Einwirkung neben einander hergegangen (Thomas und Bonaventura), endlich wieder aus einander gegangen, um nie mehr Frieden zu schließen (14. und 15. Jahrhundert). Man scheint in Wahrheit da und dort nicht übel Lust zu haben, sich dieser Anschauung zuzuwenden. Abgesehen aber davon, daß sie sich nur auf eine ganz falsche Vorstellung von der sogenannten Mystik gründen könnte (vgl. d. A. Mysticismus), wäre gegen sie genau dasselbe geltend zu machen, als gegen die Tennemannsche Anschauung. — Vermag man keine andere als so ganz einseitige, mangelhafte und eben deßhalb verwirrende Anschauungen der historischen Gestalt zu gewinnen, in der die Scholastik erscheint, so thut man besser, auf alle Systematik zu verzichten und die einzelnen Scholastiker einfach chronologisch vorzuführen. — Ohne Zweifel ist Ritter von einem im Allgemeinen richtigen Gedanken geleitet, wenn er die Scholastik als wesentlich kirchliche Wissenschaft begreifend dieselbe Schritt für Schritt mit der Gestaltung, dem Leben und Wirken der Kirche sich entwickeln läßt

und demgemäß dieser Entwicklung folgende vier Abschnitte gibt: 1) Zeit der Anfänge, vereinzelte Versuche, im achten und neunten Jahrhundert; dann Unterbrechung im zehnten. 2) Neues Auftreten der Philosophie in mehr zusammenhängender Folge (eilftes und zwölftes Jahrhundert); theologische und legislatorische Sammlungen als Ausdruck des zu dieser Zeit aufgegangenen Bewußtseins der Kirche, daß sie eine und allumfassend und daß ihr Wille allgemeines Gesetz, ihr Bewußtsein allgemeines Bewußtsein sei. 3) Aufbau der kühnsten theologischen Systeme (13. Jahrhundert) — wissenschaftliche Vollendung des in den vorigen Jahrhunderten Begonnenen. 4) Ende dieser Art Philosophie, Zerfall des systematischen Bestrebens in Polemik und sich absondernde Bewegungen — im 14. Jahrhundert beginnend, im 15. sich vollendend, entsprechend dem Verfall der hierarchischen Macht (Gesch. d. Phil. Bd. VII. S. 28—66. 130. 475—477). Was die Rittersche Anschauung trotz des gesunden Gedankens, der ihr zur Unterlage dient, verderbt und das beinahe gelungene Bild der Scholastik entstellt, ist der Protestantismus, der erstens die Energie des in der Kirche wirkenden christlichen Geistes als persönliches Interesse einer egoistischen Priesterschaft erscheinen läßt, zweitens die Veränderung, welche nach Vollendung der Construction der neuen Welt Stellung und Wirksamkeit der Kirche nothwendig erleiden, als Sinken hierarchischer Gewalt ansehen heißt, drittens Empörung und Abfall einiger von den der christlichen Welt einverleibten Völkern nicht nur für berechtigt, sondern auch für allgemein und bleibend zu halten und demzufolge die ganze Welt als protestantisch zu betrachten eingibt und folglich viertens den klugen Rath ertheilt, zu thun, als ob jene Kirche, die die christliche Welt geschaffen hat, sammt dem dieser Wirklichkeit entsprechenden Bewußtsein nicht mehr existirte; es ist derselbe Protestantismus, der stets die etwa auftauchenden gesunden Gedanken in dem Ritterschen Werke über die christliche Philosophie zu vergiften eilt und so das Werk trotz des nicht seltenen Guten, das es im Einzelnen hat, im Ganzen unbrauchbar macht. — Das Entwicklungsprincip der Scholastik kann nichts anderes sein, als die Scholastik selbst. Die Scholastik ist nun, wie wir gesehen haben, ein wissenschaftlicher Proceß, der in dem Zusammenwirken dreier Elemente, des christlichen, des antiken und des neuen nationalen Geistes, besteht. Mithin bilden sich nothwendig drei Entwicklungsstadien; jenes Zusammenwirken wird erstens als werdendes, zweitens als vollkommen wirklichseiendes und drittens als sich auflösendes sein. Damit haben wir eine Entwicklung der Scholastik in drei Abschnitten. Der erste dieser Abschnitte reicht vom Beginne bis zum Ende des eilften, der zweite vom Anfang des zwölften bis Anfang des 14. Jahrhunderts; von da an beginnt der dritte. In allen drei Zeitabschnitten ist die Scholastik der genaue Ausdruck der wirklichen Welt. Im ersten ist diese buchstäblich im Werden begriffen: zuerst wogen die Völker in wilder Verwirrung hin und her, bis endlich Carl d. Gr. sie einigermaßen zum Stehen und unter die Gesetze bestimmter staatlicher Ordnung bringt. Aber damit ist der Proceß des Werdens erst zur Hälfte vollbracht. Carl hatte, um seine Aufgabe zu erfüllen, alle europäischen Völker in ein Ganzes zusammenfassen, einer Gewalt unterwerfen und so einen Weltstaat gründen müssen. (Auch die scheinbar unabhängigen Staaten, wie England und zum Theil Spanien, stunden in Wahrheit unter seiner Gewalt.) Ein so gestalteter Staat aber widerspricht dem Wesen des Staates nach christlichem Begriffe, wornach allumfassend nur die Kirche als das Reich der Geister sein kann, der Staat dagegen, weil seine Basis die Naturseite des Menschen ist, bestimmte Grenzen, den Nationen, die er umfassen soll, entsprechend, haben muß. Mithin mußten sich die Nationen, welche Carl unter seinem Scepter vereinigt hatte, scheiden und an der Stelle des einen Staates mußten sich mehrere bilden. Wir wissen, wie dieser Scheidungsproceß bereits unter Ludwig begonnen, unter dessen Söhnen aber sich vollendet hat. Jetzt, nachdem dieß geschehen, galt es erst, die Verhältnisse im Einzelnen und bleibend zu ordnen, die Wirkungskreise der Staatsgewalten und der Kirchengewalt zu begrenzen, d. h. zu

bestimmen, was dem Bewußtsein und dem Willen der Repräsentanten des christlichen Geistes und was dem Bewußtsein und Willen der Staatsoberhäupter unterworfen und welches das Verhältniß der beiderseitigen Oberhäupter zu einander selbst sein solle. Diese Angelegenheit war förmlich mit der Beendigung des Investiturstreites, factisch aber bereits gegen das Ende des eilften Jahrhunderts in das Reine gebracht. Hiemit schließt der erste Abschnitt des Mittelalters. Die christliche Welt ist nun als Wirklichkeit, was sie ihrem Wesen nach ist und was sie deßhalb werden mußte. Kaum ist dieß erreicht, so beginnt sie einen Kampf auf Leben und Tod mit dem Mohammedanismus, der sich vom siebenten Jahrhundert an der christlichen Welt feindlich gegenüber gestellt. Die christliche Welt will eine andere nicht neben sich dulden. Dieß dient zum Beweis, daß sie zur vollen Verwirklichung ihrer selbst gelangt sei, denn es liegt ihm das Bewußtsein der Alleinberechtigung zu Grunde, ein Bewußtsein, das dem christlichen Geiste wesentlich ist und ohne dessen Vorhandensein von dem Dasein christlichen Geistes nicht die Rede sein kann. Jener Kampf mit dem Mohammedanismus hat zwei Jahrhunderte gewährt; der letzte Kreuzzug Ludwig des Heiligen hat ihn beendet. Diese zwei Jahrhunderte sind der Höhepunct des Mittelalters und bilden den zweiten Abschnitt, dessen intellectueller Ausdruck die Scholastik des zweiten Abschnittes ist. Die Kreuzzüge sind mißlungen; Ismael sollte noch länger im Mitbesitz des Erbes bleiben und der, dem die Verheißung geworden, noch manche Schicksale erleben, ehe er zum Alleinbesitz gelangt. Mithin muß eine neue Entwicklung in der christlichen Welt beginnen, müssen neue Formen sich bilden. Diese neue Entwicklung kann zunächst nichts anderes sein, als eine Auflösung des Bestehenden. Diese beginnt mit der Verlegung des päpstlichen Stuhles nach Avignon. Damit wird zunächst das Verhältniß zwischen Kaiser und Papst wesentlich verändert, und diese Veränderung hat nothwendig eine derartige Störung aller Zustände und Beziehungen zur Folge, daß die Welt eine völlig andere Gestalt gewinnen muß, als sie zu Anfang des 14. Jahrhunderts gehabt. Es ist nicht dieses Ortes, hierauf näher einzugehen. Die gegebene Andeutung genügt, um auch die Scholastik des dritten Abschnittes als getreuen Ausdruck der in demselben Abschnitt liegenden Wirklichkeit erkennen zu lassen. Indessen ist der Ausdruck, dessen wir uns bedient, etwas näher zu erläutern; er ist an sich nicht deutlich genug und könnte eine falsche Vorstellung erzeugen. In der Entwicklung der Scholastik, sagten wir, sind drei Stadien zu unterscheiden, weil und inwiefern das Zusammenwirken der drei Elemente der Scholastik erstens als werdendes, zweitens als vollkommenseiendes und drittens als sich auflösendes vorhanden ist. Dieß bedarf einer Erläuterung. Fragliches Zusammenwirken ist nicht ein unterschiedsloses In- und Füreinandersein dreier Elemente, so daß der Proceß einem sozusagen unbestimmt chemischen Processe gliche. Der christliche Geist ist dermaßen das vorherrschende und die andern sich einbildende oder in sich absorbirende Element, daß der ganze Proceß als Bewegung des christlichen Geistes, das Bewußtsein aber, welches sich gestaltet, rein als christliches Bewußtsein erscheint — ganz der Realität entsprechend, welche, obgleich nicht bloß Christliches enthaltend, doch ausschließlich als christliche Welt gestaltet ist. Mithin werden die drei Abschnitte der Scholastik näher folgendermaßen charakterisirt sein: im ersten erscheint der christliche Geist als das allein Wirkende, zugleich aber im Streben begriffen, die beiden andern Elemente sich einzuverleiben und sofort in sich wirken zu lassen. Dieß geschieht sodann im zweiten Abschnitt, nachdem die genannte Einverleibung sich vollzogen, und das Product so bedingter und gestalteter Wirksamkeit sind wissenschaftliche Systeme, die alle möglichen Erkenntnisse in sich fassen, im Ganzen aber doch nur als theologische Systeme erscheinen. Im dritten Abschnitt endlich trennen sich die beiden andern Elemente von dem christlichen Geiste, dem sie einverleibt gewesen, um für sich selbst zu sein und zu wirken, und jener bleibt allein als Träger der im vorigen Abschnitt gebildeten Wissenschaft zurück. Dieß aber hat nothwendig eine wesentliche Aenderung zur Folge. Unmöglich kann

die Wissenschaft als derselbe kern- und lebensvolle Organismus bleiben, nachdem mit deren Träger eine so bedeutende Veränderung vorgegangen; es ist nicht möglich, daß der auf sich selbst beschränkte christliche Geist jene Wissenschaft unverändert trage und pflege, die er nicht aus sich allein, sondern in Verbindung mit dem ihm einverleibten antiken und nationalen Geist geschaffen hat. Da aber dieselbe einmal die Wirklichkeit ist, in der er existirt und lebt, kann er sie nicht verlassen oder entlassen; er bleibt nothwendig deren Träger. Ebenso nothwendig aber erstarren nun alle Formen oder Glieder des Organismus, welche nicht sowohl Producte des christlichen Geistes (an sich), sondern der nun ausgeschiedenen Elemente sind, und mit ihnen zugleich mehr oder weniger das ganze System. Die alten Formen werden festgehalten; aber das Leben ist aus ihnen gewichen. Daß nun eine so gestaltete Theologie unerquicklich und unbefriedigend sei, versteht sich von selbst. Es müssen sich Solche finden, welche das Bedürfniß haben und darauf ausgehen, etwas Anderes, Frisches und Lebendiges zu schaffen. Daß aber dieß nicht etwas Systematisches, Wissenschaftliches sein könne, leuchtet von selbst ein, da das schaffende Princip, der christliche Geist derjenigen Energien beraubt ist, die ihn zum Schöpfer einer Wissenschaft gemacht. So stellt sich der leblosen starren Schultheologie eine zwar lebendige, aber unwissenschaftliche Theologie gegenüber. Diese ist dann das, was man die Mystik dieser Zeit nennt. So sind es denn diese beiden Gestalten, einerseits eine leblose, starre, in versteinerten Formen und unverstandenen Formeln liegende Schultheologie, andererseits unwissenschaftliche Gefühlsreflexionen, die den Namen Theologie streng genommen nicht verdienen, diese beiden Gestalten, sage ich, sind es, was uns im dritten Abschnitt begegnet. — Gehen wir nun nach dieser Orientirung im Allgemeinen an die Vorlegung der angedeuteten Entwicklungsstadien, durch welche hindurch die Scholastik gegangen. — 1) Der erste Abschnitt umfaßt drei deutlich unterschiedene Stadien. a) Vom sechsten bis achten Jahrhundert konnte, der Weltlage entsprechend, für die Ausbildung des christlichen Bewußtseins unter den neuen Völkern weiter nichts geschehen, als daß die wissenschaftlichen Erzeugnisse der patristischen Zeit erhalten und den neuen Völkern soviel möglich zugänglich gemacht wurden. Dieß geschah durch Auszüge aus den Schriften der Kirchenväter und übersichtliche Zusammenstellung des Wichtigsten, nebst Anleitung zu wissenschaftlichem Studium. Der Erste, der sich mit derartigen Arbeiten im Interesse der christlichen Bildung abgegeben, ist Cassiodor (s. d. A.). Er gibt als Zweck derselben ausdrücklich Förderung des theologischen Studiums bei seinen Brüdern an, indem er bemerkt, ein Weiteres als Bewahrung und Aneignung des von den Alten zu Tage Geförderten sei unter den bestehenden Verhältnissen nicht möglich. Vielleicht hat ihm Boethius (s. d. A.) zum Führer gedient, der auf ähnliche Weise die alte Philosophie der neuen Welt vermittelt hatte. Die Quellen, aus denen er schöpft, sind die Kirchenväter überhaupt, vorherrschend aber die lateinischen, Ambrosius, Hieronymus und besonders Augustinus. Der Nächste nach ihm ist Isidor von Sevilla (s. d. A.). Ganz denselben Zweck verfolgend ist Isidor, obgleich in der Quellen-Benützung beschränkter, weit über das von Cassiodor Geleistete hinausgegangen. Er stellt Kategorien oder Begriffe fest, die ziemlich vollständig die einzelnen Momente nicht nur des christlichen Bewußtseins im engern Sinn, sondern einer allumfassenden Erkenntniß enthalten, wie die Begriffe Gott, Schöpfung, Creatur, Incarnation, Kirche, Rechtfertigung, Freiheit, Gnade, Gut, Bös, Tugend, Sünde, Gericht, Auferstehung, Vergeltung u. s. w., dann ebenso aus den sogenannten weltlichen Wissenschaften, Grammatik, Rhetorik, Mathematik, Physik rc. und gibt unter jeder der so wie Titel vorangestellten Kategorien die nöthige Belehrung, die er bei dem christlichen Bewußtsein im engern Sinne aus den Kirchenvätern, vorzugsweise Augustinus und Gregorius M., bei den übrigen Wissenschaften vor Allem aus Cassiodor und Boethius schöpft. So macht er seinen Zeitgenossen möglich, sich über alles leicht und schnell zu unterrichten, was zu wissen

nöthig ist und erhält so mitten in den bestehenden Wirren ein Bewußtsein unter den Christen, dem, wie zerklüftet es auch ist, der Charakter eines bestimmten und wissenschaftlichen Bewußtseins nicht abgesprochen werden kann. Indessen waren die Schriften Isidors so zahl- und umfangreich und die in ihnen gebotenen Erkenntnisse so zerstreut und in der Zerstreuung mangelhaft (nur in den Sentenzen, sententiarum libri 3, erscheint einigermaßen und namentlich mit deutlicher Scheidung des Moralischen vom Dogmatischen, ein christliches Lehrsystem), daß sich das Bedürfniß einer kürzern und mehr systematischen Sammlung fühlbar machen mußte. Dieses Bedürfniß suchte Tajo oder Tajus von Saragossa zu befriedigen, indem er in fünf Büchern und unter den Kategorien 1) Gott, Schöpfung, Creatur, Regierung der Welt; 2) Incarnation, Kirche, Kirchenregierung; 3) sittliches Leben, Tugenden; 4) Sünden und Laster; 5) Sünder, Fürst dieser Welt, Antichrist, Gericht, Verdammung einen kurzen Auszug aus den Schriften Gregors d. Gr. gab; wobei er nur dann und wann, nämlich da die Schriften Augustins zu Hilfe nahm, wo ihn Gregor im Stiche ließ. Das gleiche Streben thut sich auch bei dem etwas spätern Ildephons von Toledo (s. d. A.) kund, der in den Annotationes de cognitione baptismi mehr dogmatische, in dem de itinere quo pergitur post baptismum mehr moralische Belehrungen zusammenstellte. Auch Beda der Ehrwürdige (s. d. A.) hat in seinen exegetischen Arbeiten großentheils Erzeugnisse des christlichen Geistes in der patristischen Zeit (Hieronymus) zusammengestellt und so seinen Zeitgenossen vermittelt. Ohnehin gehören hieher die mehrfachen Canonensammlungen aus dieser Zeit (s. d. Art.). Nicht minder ist endlich auch Johannes Damascenus (s. d. Art.) zu erwähnen, weil dessen Schriften wie alles Literarische aus jener Zeit, ja in ausgezeichneter Weise darthun, die Zeit, in der wir stehen, habe durchaus den Beruf gehabt und erfüllt, die von den Kirchenvätern gebildete Wissenschaft in den Grundgedanken zu erhalten und dem Mittelalter als einen Kern zu überliefern, an den sich später weitere Entwicklung knüpfen sollte. — Zunächst nun leuchtet ein, es sei in der Bildung des christlichen Bewußtseins während der Zeit, in der wir stehen, der christliche Geist mindestens so vorherrschend wirksam gewesen, daß die andern Elemente, wenn sie auch mitwirkten, bis zum Verschwinden in dem Hintergrunde stehen. Sehen wir zuerst auf die Träger der Wissenschaft, so waren sie lediglich von dem Interesse bewegt, das christliche Bewußtsein den zu bildenden, zu christianisirenden Völkern in einer Gestalt zu überliefern, welche am ehesten Verständniß und Annahme desselben hoffen ließ. Etwas anderes wollten sie durchaus nicht, als den neuen Völkern den christlichen Geist als Princip einer neuen Bildung einpflanzen. Daß sie ihnen zu diesem Behufe das christliche Bewußtsein nicht allein in der Gestalt kirchlichen Bewußtseins, sondern zugleich, soweit es möglich, in der Gestalt eines wissenschaftlichen Bewußtseins beibrachten, die der christliche Geist in früheren Zeiten geschaffen, daran haben sie gewiß wohlgethan, denn eine wissenschaftlich gebildete Erkenntniß ist uns stets zugänglicher als eine unmittelbare und insofern formlose. Eben darin aber, daß jene in der patristischen Zeit zu Stande gekommene wissenschaftliche Gestalt des christlichen Bewußtseins Product des christlichen Geistes, wenn auch nicht ausschließlich, gewesen ist, liegt das Weitere, daß auch objectiv angesehen, während der in Rede stehenden Zeit der christliche Geist absolut vorherrschend als das Princip der christlichen Wissenschaft zu betrachten sei. Ausschließlich aber ist er es allerdings nicht, wie sehr er auch als allein wirkend erscheint. Schon in dieser Zeit werden die beiden andern Elemente, die während des Mittelalters mit oder vielmehr in dem christlichen Geiste wirken, zur Mitwirkung herbeigerufen. Zunächst der antike Geist in den Anleitungen zum Studium, welche schon Cassiodor im zweiten Theile der Schrift de institut. div. liter. (de artibus et disciplinis liberalium literarum), und nach ihm viel ausführlicher Isidor nicht nur in den Differentiae und Etymologiae, sondern auch in andern Schriften, und sofort die spätern Schriftsteller dieser Periode mehr oder weniger ebenso, durch

Behandlung der Grammatik, Rhetorik, Dialectik, Mathematik &c. insbesondere durch Erörterungen über die Isagoge des Porphyrius und die Kategorien sowie andere Bestandtheile der Logik des Aristoteles, gegeben haben. Nicht minder aber auch der neue nationale Geist in einzelnen selbstständigen speculativen Versuchen oder Gedanken, die zwar vereinzelte Gedanken, noch keineswegs Momente eines einheitlichen Ganzen, aber nicht so gar selten sind, wie man wohl denken möchte. Mit Recht hat neuerdings Hasse bemerkt, bei Isidor werden die Sentenzen nicht mehr bloß zusammengestellt, sondern auch schon Fragen und Zweifel angeknüpft, die zu näherer Besprechung reizen; und es fange also schon hier das Denken am Dogma sich zu entwickeln an, und zwar nicht mehr, um dieß zu vertheidigen oder sonstwie geltend zu machen, sondern rein aus innerer Lust und Freude am Denken selbst (Anselm II, 19). In dieser Thatsache haben wir das Erwachen des nationalen Geistes und dessen Herbeikommen zu dem christlichen zu erkennen. — b) Mit dem Schlusse des achten Jahrhunderts war diese Vereinigung der genannten zwei fremden Elemente mit dem christlichen Geiste, gleichen Schritt mit der objectiven Gestaltung der Dinge haltend, soweit vollzogen, daß nunmehr ein vollständiges, wenn auch noch nicht gleichmäßiges Zusammenwirken der drei Elemente eintreten konnte. Es ist auch sogleich eingetreten, nachdem Carl d. Gr. den politischen Verhältnissen bestimmte Gestalt und einigermaßen bleibenden Bestand gegeben hatte und dadurch auch der Kirche ein bestimmteres regelmäßiges Wirken möglich gemacht war. Wie bekannt, sind vorzugsweise die unter Carl entstandenen Dom- und Klosterschulen (s. d. Art.) die Pflanzstätten der Wissenschaft geworden. Diese aber hatte den Zweck, das auf die oben angegebene Weise überlieferte christliche Bewußtsein eben wissenschaftlich zu gestalten, denkend zu durchdringen, vor dem Forum der Vernunft zu rechtfertigen und so nicht nur den gläubigen, sondern auch den kritisch forschenden unter den neuen Christen annehmbar zu machen. Damit beginnt das zweite Stadium unseres gegenwärtigen Abschnittes, ein Stadium, welches das neunte, zehnte und beinahe das ganze eilfte Jahrhundert umfaßt. Es hält jedoch nicht schwer zu begreifen, daß die so sich bildende Wissenschaft nicht sogleich das gesammte christliche Bewußtsein als ein Ganzes habe umfassen können, daß sie sich vorerst einzelnen Momenten desselben habe zuwenden müssen. Ist dieß schon an sich in der Natur der Sache begründet, so wurde es, wie zu allen Zeiten zu geschehen pflegt, noch besonders durch die Nothwendigkeit veranlaßt, das christliche Bewußtsein in einzelnen seiner Momente gegen Angriffe und diesen entsprechend zu rechtfertigen und zu beschützen. So sind jene wissenschaftlichen Arbeiten entstanden, die der Art. „Philosophie" den sogenannten Studien der Künstler verglichen hat, Erörterungen über einzelne Momente des christlichen Bewußtseins, welche nur nach und nach das Ganze umfaßten, nebenbei aber wahrhaft dialectische Uebungen waren. — So besitzen wir denn aus jenen Zeiten außer zahlreichen exegetischen, historischen, kirchenrechtlichen, liturgischen, ascetischen Arbeiten besondere Abhandlungen gegen die Juden, gegen die Griechen, gegen den Aberglauben, über die Dämonen und den Antichrist, über die Bilder u. s. w., besonders zahlreiche über die Taufe (nach dem Vorgang von Ildephons: Amalarius, Edelbert, Theodulph, Maxentius von Aquileja, Leidrad, Jesse). Den Kern der wissenschaftlichen Thätigkeit aber in diesen Zeiten bilden, die spätere Philosophie des Christenthums oder philosophische Theologie im engern Sinne vorbereitend, die Erörterungen über die Person Christi (Incarnation und Adoption), über die Prädestination und das Sacrament der Eucharistie. Die Erörterungen über die Person Christi wurden bereits im achten Jahrhundert durch den sogenannten Adoptianismus des Felix und Elipandus veranlaßt und zunächst mit bestimmter Berücksichtigung dieser Irrlehre geführt besonders durch Etherius, Paulinus von Aquileja, Alcuin und Agobard; allgemein sodann haben die Lehre von der Incarnation behandelt besonders Paschasius Radbertus und Ratramnus. An den durch Gottschalk veranlaßten Erörterungen über die Prädestination haben sich außer Gottschalk selbst betheiligt Rabanus Maurus,

Hincmar, Erigena, Amolo, Rhemigius von Lyon, Florus Magister, Lupus Servatus, Prudentius von Troyes, Ratramnus (s. d. betr. Art. und Mauguin, script. de praedest. Par. 1650). Nicht weniger Eifer wurde den Erörterungen über die Eucharistie gewidmet, woran sich im neunten Jahrhundert Paschasius Radbertus, Ratramnus, Haimo, Florus Magister, Adrevaldus, vielleicht auch Johannes Scotus Erigena und einige Unbekannte, im zehnten Papst Sylvester (Gerbert), Ratherius, Heriger, Alfrik, im eilften aber Berengar, Fulbert, Bruno, Theoduin, Adelmann, Ascelin, Hugo von Langres, Lanfrank, Guitmund, Durand, Alger u. a. betheiligt haben (s. d. betr. Art.). In allen diesen Erörterungen finden wir nun zwar vorwiegend das, was man historische Argumente nennen kann, d. h. die wissenschaftlichen Vertreter des kirchlichen Bewußtseins sind vorzugsweise bestrebt, den Beweis zu liefern, daß das von ihnen vertretene und gerechtfertigte Bewußtsein von jeher kirchliches Bewußtsein gewesen sei, als ächtchristliches Bewußtsein weil von Christus stammend zu gelten habe. Aber das, was wir das Dialectische oder Philosophische oder Speculative zu nennen pflegen, fehlt nicht nur nicht, sondern tritt nicht selten sehr stark hervor. Schon die Veranlassung fraglicher Erörterungen liegt zum Theil in dialectischen Bewegungen. So waren die Adoptianer, Gottschalk, Berengar nicht durch geschichtliche Thatsachen, sondern durch Dialectik auf ihre Irrthümer geführt worden und hatten sich auf geschichtliche Zeugnisse, nämlich auf scheinbare, nur zur Stützung ihrer a priori festgestellten Ansicht berufen. Anschauungen aber, die auf solche Weise entstanden waren, mußte offenbar dialectisch entgegengetreten werden. Aber auch da fehlt es an dialectischer Behandlung des vorliegenden Stoffes keineswegs, wo kein Anlaß zu Polemik gegeben war und das Verfahren ganz positiv sein konnte. Diese Dialectik ist freilich noch etwas gestaltlos und unbeholfen. Der Hauptsache nach vollzieht sie sich einfach in Gedanken und Reflexionen, wie sie der denkende Geist, ohnehin ein jugendlich frischer Geist überall zu erzeugen pflegt. Dabei aber lehnt sie sich an des Boethius philosophische Schriften, nämlich dessen Commentare zu Porphyrius, Aristoteles und Cicero. Aber darum ist sie, wie sich von selbst verstehen muß, nicht weniger als philosophische Arbeit anzuerkennen, als jede im Interesse der Speculation geführte Dialectik, welche Gestalt und welchen Namen sie immer haben möge. Ja es fehlt schon in dieser Zeit nicht an Arbeiten, die der Dialectik als solcher gewidmet sind. Hieher gehören die Schriften de nihilo et tenebris, von Fredegisus (bei Baluz. Misc. T. I), die dem Rabanus Maurus zugeschriebenen Glossae ad introduct. Porphyrii und besonders de rationali et ratione uti von Gerbert (bei Pez. Anecdot. T. I. P. II). Ja es fehlt nicht an Versuchen, die christliche Weltanschauung auf ihren Grundgedanken zurückzuführen und so als einheitlich systematisches Ganzes zum Bewußtsein zu bringen. Mag man auch Anstand nehmen, solche Bedeutung der Schrift de universo s. de significatione et proprietate verborum von Rhabanus Maurus, zu großem Theile Nachahmung der Etymologiae des Isidor, zuzuerkennen, so kommt sie dagegen entschieden dem berühmten de divisione naturae des J. Scotus Erigena zu. — Neben allen diesen wissenschaftlichen Bestrebungen, die wir hiemit angedeutet haben, ist ununterbrochen einher gegangen die Ausbildung desjenigen Momentes des christlichen Bewußtseins, das als Fundament des Ganzen oder als Grundbedingung alles Einzelnen anzusehen ist, des Bewußtseins von der Kirche als solcher. Nicht als ob Erörterungen über das Wesen der Kirche, deren Stellung in der Welt und deren Aufgabe sowie über das Verhältniß zwischen der Kirche und den einzelnen Gläubigen angestellt worden wären; das war zu dieser Zeit weder nöthig, denn es gab Niemand, in dem nicht das richtige Bewußtsein von allem diesem lebendig gewesen wäre, und die Kirche war und wirkte in der Wirklichkeit was sie ihrem Wesen nach ist und zu wirken hat; noch auch möglich, denn wie überall das Wesen einer Wirklichkeit erst dann in Frage genommen oder erst dann metaphysische Forschung über

eine Wirklichkeit angestellt werden kann, nachdem diese vollkommen ausgebildet d. h. als Wirklichkeit das geworden ist, was sie der Idee nach ist: so waren in Betreff der Kirche die erwähnten Fragen als wissenschaftliche Fragen erst dann möglich, nachdem die Kirche ihr Hauptwerk, Bildung einer neuen Welt, vollbracht und zugleich damit als solche bestimmte feste Gestalt und ebenso bestimmte bleibende Stellung in der Welt gewonnen hatte, dieß aber war, wie wir früher gesehen, erst am Schlusse des Mittelalters eingetreten. Was in der Zeit, in der wir gegenwärtig stehen, zu wissenschaftlicher Erörterung kommen konnte, ist allein erstens die innerliche Gestaltung, Verfassung und Verwaltung der Kirche, vor Allem das Verhältniß der Bischöfe zu dem Papst und zweitens das Verhältniß zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt oder die zwischen beiden zu ziehende Grenze, denn alles dieses hatte sich factisch großentheils bereits festgestellt, und mußte auch vor Allem festgestellt sein, weil vor Allem feste kirchliche Verfassung und dann ebenso bestimmte Abgrenzung nach Außen die Grundbedingung der kirchlichen Wirksamkeit ist. Und hierauf ist es nun, daß sich die kirchenrechtlichen Arbeiten und Erörterungen in unserer Zeit beziehen. Dieß ist die Bedeutung erstens der vielen Canonensammlungen in dieser Zeit und insbesondere der Streitigkeiten, welche die pseudoisidorische Decretalensammlung (s. d. Art.) veranlaßt hat und zweitens des langjährigen und verwickelten Investiturstreites (s. d. Art.). Mag jene Sammlung zu Stande gekommen, verbreitet und zur Geltung gebracht sein wie sie wolle, und ebenso der Investiturstreit, wie immer man dessen äußerlich historischen Verlauf beurtheilen möge, das Wesentliche ist, daß beide sammt allem, was sich daran geknüpft, vorzügliche Momente in der Ausbildung des Bewußtseins über die Kirche als solche bilden. — c) Gegen das Ende des eilften Jahrhunderts vereinigen sich die bisher zerstreuten wissenschaftlichen Bestrebungen und Arbeiten und treten uns als ein Ganzes vor die Augen — in Anselm von Canterbury (s. d. A.). Dieser große Mann hat erstens materiell angesehen seine Erörterungen nicht nur auf sämmtliche Hauptmomente des christlichen Bewußtseins ausgedehnt — Gott, Schöpfung, Sünde, Incarnation, Rechtfertigung, sondern er hat diese auch schon in dem organischen Zusammenhange erkannt und vorgeführt, in welchem sie an sich stehen, indem sie ein einheitliches Begriffssystem bilden; mit Recht hat Hasse, sein jüngster Biograph, bemerkt, das Monologium sei bereits als eine Summa theologiae anzusehen. Nicht minder hat auch in Betreff des Formellen das Bisherige in Anselm einen Abschluß gefunden. Entschieden ist dessen Wissenschaft im Einzelnen wie im Ganzen Product des christlichen Geistes; aber ebenso tritt zu Tage, daß in dem christlichen Geiste und gleichmäßig mit ihm auch die beiden andern Factoren wirken, die er unterdessen in sich aufgenommen, mit sich vereinigt hat, der aus der alten Welt herüber gekommene und der neue, der germanische Geist. In Anselm tritt uns zum ersten Male in bestimmter, obwohl erst grundzüglich gezeichneter Gestalt entgegen, was nach früher Beigebrachtem das Eigenthümliche der Scholastik ist. Insofern, freilich aber auch nur insofern hat man Recht gehabt, Anselm den Vater der Scholastik zu nennen. Indessen ist es nicht bloß in Anselm, daß sich die bisherigen vereinzelten wissenschaftlichen Arbeiten vereinigt und abgeschlossen; es war hiefür überhaupt die Zeit gekommen, und ist nach dem, was wir sowohl durch Anselm als anderswoher wissen, nicht zu bezweifeln, daß die christliche Wissenschaft auch in Andern dieselbe Gestalt gewonnen habe, als in Anselm. Schon der Umstand muß als Beweis hiefür gelten, daß Anselm von seinen Zeitgenossen verstanden, und ohnehin der weitere, daß sein Werk unmittelbar nach ihm fortgeführt oder daß auf dem Grunde weiter gebaut wurde, den er gelegt. Vorzüglich dient zum Beweise des Gesagten dieß, daß zu Anselms Zeit die Dialectik als eigene Wissenschaft gepflegt und die Weise wie sie gepflegt wurde. Man pflegt zu sagen, die damalige Dialectik sei auf das religiöse Bewußtsein bezogen oder auf den Glauben angewandt worden. Dieser Behauptung liegt eine richtige Beobachtung zu Grunde; so ausgesprochen aber ist sie unverständlich und zeugt von Mißverständniß.

Dialectik überhaupt ist eine Wissenschaft, die sich mit Gedanken als solchen beschäftigt, Begriffe bildet, ableitet, trennt, zusammensetzt, kurz also Erkenntnißtheorie, die sich durch logische Functionen vollzieht. Natürlich sind die Begriffe, mit welchen auf diese Weise sozusagen manöverirt wird, immer die gerade vorhandenen und den vorhandenen Verhältnissen oder der vorhandenen Wirklichkeit entsprechenden. So denn auch in der Zeit, worin wir gegenwärtig stehen. Mithin bildeten einen wesentlichen Bestandtheil der damaligen Dialectik die rein christlichen Begriffe, ebenso wesentlich als die aus der alten Welt überlieferten und die vom denkenden Geiste als solchem geschaffenen Gedanken, und die Dialectik mußte sich im Allgemeinen und der Hauptsache nach als ein Exercitium mit den genannten drei Begriffssystemen gestalten oder eine Erkenntnißtheorie sein, worin es sich um jene dreierlei Begriffe handelte, wobei noch überdieß nothwendig die christlichen Begriffe stets das Erste und Letzte oder der Mittelpunct des Ganzen waren (vgl. hierüber den Eingang in Abälards Introd. ad Theol.). Hierin nun liegt die sogenannte Anwendung der Dialectik auf den Glauben oder das kirchliche Bewußtsein. Die so gestaltete Dialectik nun wurde zu Anselms Zeit mit großem Eifer und allerwärts betrieben; es gab, wie wir aus einer Angabe Anselms in der Schrift de fide trinit. et incarn. und durch andere Berichte wissen, ganze Schaaren Dialectiker, die zum Theil lehrend umher wanderten. Dem Namen nach kennen wir wenige, unter diesen *vorzugsweise* Anselm von Laon, Roscelin (s. d. Art.) und einige, die in Verbindung mit letzterm genannt werden. Was bei diesen dialectischen Bewegungen die Geister am meisten und alle Geister beschäftigte, ist die Frage nach der Realität oder Nichtrealität der Allgemeinbegriffe, der Arten und Gattungen. Was aber dieser Frage so überwiegendes Interesse verlieh, war ihre sogenannte Anwendung auf den Glauben d. h. war der Umstand, daß bei ihr wie bei allen übrigen dialectischen Fragen nicht nur auch, sondern vorzugsweise die christlichen Begriffe in Frage standen und mithin die Frage in das Innerste des christlichen Bewußtseins eingriff. Es wird hievon weiter unten eingänglicher die Rede sein müssen. Um was es sich hier handelt, ist daß wir erkennen, welche Bedeutung es habe, daß jetzt die Dialectik auf die genannte Weise gepflegt wurde. Dieß ist aber äußerst einfach. Zu Ende des eilften Jahrhunderts war zu Stande gekommen, was seit dem sechsten Jahrhundert angebahnt worden, eine derartige Vereinigung der mehrgenannten drei Factoren der mittelalterlichen Wissenschaft, daß fortan ein gleichmäßiges Zusammenwirken derselben stattfinden konnte; und sobald dieß geschehen, so konnte nicht fehlen, daß der Proceß beginne. Dieser Proceß konnte nicht nur, sondern mußte sich (nach *einem* Gesetze, das sich überall und immer geltend macht) in doppelter Weise *vollziehen*: als Real- und als Formal-Wissenschaft, als Metaphysik und als Logik, als Dogmatik und als Dialectik. In jener Gestalt erscheint er bei Anselm, in dieser bei den Dialectikern. Mithin ist uns hier wie dort dasselbe geoffenbart, nämlich die Thatsache, daß die bisherige Entwicklung zum Abschluß gekommen. Weil aber bei denen, in welchen sich dieser Abschluß vollzogen hat, die Wissenschaft zugleich in anderer Gestalt erscheint, als bisher, so haben wir die Zeit, in der sie lebten und wirkten, als eigenes Entwicklungsstadium anzusetzen, welches demnach die Zeit von circa 1070—1120 umfaßt, d. h. Anselm und die gleichzeitigen Dialectiker stehen nicht bloß am Schlusse der durch das neunte, zehnte und eilfte Jahrhundert hindurch gehenden Entwicklung, sondern sind zugleich die Träger einer neuen Gestalt der Wissenschaft, einer Gestalt, die sofort die Unterlage einer weitern Entwicklung wird. In dieser weitern Entwicklung erscheint die Wissenschaft in völlig veränderter Gestalt, obwohl an ihrem Wesen nichts geändert ist. Die ihr zugewiesene Zeit bildet den zweiten Abschnitt in der Geschichte der Scholastik. — 2) In dem zweiten Abschnitt ihrer Entwicklung erscheint die Scholastik zunächst als ein umfassendes und abgeschlossenes theologisches System, d. h. als ein System, das sämmtliche Momente des christlichen Bewußtseins und zwar so umschließt, daß dieselben nicht

mehr wie bisher als für sich seiende Begriffe, sondern als integrirende Momente Eines Begriffes, als in einander greifende Glieder eines einheitlichen Ganzen erscheinen; und weiter dann als Universalwissenschaft insofern, als alle vorhandenen Erkenntnisse, welchen Namen sie haben mögen, in das System aufgenommen und verwoben sind, um der Einen Kern-Erkenntniß, der eigentlichen Theologie, zu dienen. Mit dieser Gestalt hat die Scholastik, entsprechend der gleichzeitigen Bildungsstufe der christlichen Welt als solcher, ihren Höhepunct erreicht. Auch in diesem Abschnitte indessen haben wir wiederum drei Stadien zu unterscheiden. Das erste reicht von Abälard bis Petrus Lombardus (Anfang bis Mitte des zwölften Jahrhunderts), das zweite von Petrus Lombardus bis Albertus M. (Mitte des 12. bis Mitte des 13. Jahrhunderts), das dritte von Thomas Aquinas bis Duns Scotus (Mitte des 13. bis Anfang des 14. Jahrhunderts.). — a) Wie während der ganzen Periode, die wir vorzuführen im Begriffe sind, so hat schon in dem ersten Stadium derselben, vom Anfang bis zur Mitte des zwölften Jahrhunderts, die christliche Wissenschaft zahlreiche Pfleger gehabt. Die bekanntesten derselben sind Odo von Cambray († 1113), Petrus Alphonsi (gleichzeitig mit Odo), Gilbertus Crispinus († c. 1117), Wilhelm von Champeaux († 1121), Guibert oder Gilbert, Abt zu Norigentum († 1124), Godefredus, Abt zu Vendome († 1132), Algerus († 1131), Honorius von Autun (gleichzeitig), Hildebert von Tours († 1134), Drogo, Cardinal von Ostia († 1138), Petrus Mauritius († 1156), Gilbert von Porrée, Bischof von Poitiers († 1154), Potho (bl. c. 1150), Anselm von Havelberg († 1158), Isaak von Stella († 1162). Auch der hl. Bernhard († 1152) ist zu nennen, denn wie an Allem, was in der Kirche vorgegangen, so hat er sich auch an den wissenschaftlichen Bewegungen, und zwar, wie wir später sehen werden, mit entscheidendem Einflusse, betheiligt. Alle diese Männer jedoch, wie noch viele andere, haben mehr nur einzelne Gegenstände behandelt, wie die Lehre von der Trinität, der Sünde, Incarnation, Kirche, von den Sacramenten, besonders dem der Eucharistie, oder das christliche Bewußtsein mehr nur nach der einen oder andern Seite, z. B. im Gegensatz gegen das Judenthum, beleuchtet; und obwohl überall ein umfassender Blick, mehr oder weniger, zu Tage tritt und zu erkennen gibt, das wissenschaftlich gebildete christliche Bewußtsein sei damals ein einheitlich organisches, der Wirklichkeit entsprechend gewesen, so ist doch bei allen hier genannten Scholastikern ein vollkommener Ausdruck des gesammten christlichen Bewußtseins nicht zu finden. Wo sich solches findet, ist vor Allem Abälard, dann ebenso Hugo von St. Victor, auch Robertus Pullenus und Hugo von Rouen, und endlich Petrus Lombardus; und in diesen sofort haben wir vorzugsweise die Repräsentanten der christlichen Wissenschaft in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts zu erkennen. An der Spitze steht Abälard, der zum ersten Mal ein wissenschaftliches System gegeben hat, indem die einzelnen Momente des christlichen Bewußtseins deutlich und entschieden als die nicht nur zusammenhängenden, sondern in einander greifenden Begriffe einer vielgegliederten einheitlichen Erkenntniß erscheinen. Dem Abälard concentrirt sich das gesammte christliche Bewußtsein in dem Bewußtsein von der Rechtfertigung. Die Rechtfertigung aber vollzieht sich in den drei Acten des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Mithin hat er hieran drei Kategorieen, unter die sich ihm sämmtliche Erkenntnisse subsumiren müssen, die den Inhalt des christlichen Bewußtseins bilden. Der Glaube ist zunächst ein intellectueller Act und so muß, wenn von Glauben die Rede ist, eine Erkenntniß des Seienden als Solchen gegeben werden: Gottes, der Schöpfung, der Sünde, Incarnation rc.; weiter sodann enthält er die Hoffnung in sich, d. h. dessen Object erscheint nicht als einfach seiendes, sondern Gott als für den Menschen seiend, die Creatur, besonders der Mensch als zu Gott hinstrebend. Das Object des so beschaffenen Glaubens ist die Kirche und die in ihr vollzogene und vorzugsweise durch die Sacramente vermittelte Rechtfertigung. Abälard hat nicht bestimmt in dieser Weise unterschieden; aber sicherlich hat ihm ein

ähnlicher Gedanke vorgeschwebt, da er sagt, die Hoffnung sei in dem Glauben enthalten und habe denselben zur Unterlage. Die Liebe endlich tritt in dem zu Tage, was der gläubige und gerechtfertigte Mensch selbst zu wirken hat. So gestaltet sich folgendes System: 1) Erkenntnißtheorie, Princip der christlichen Wissenschaft (Glauben und Wissen); 2) Lehre von Gott; 3) Schöpfung; 4) Offenbarung Gottes; 5) Sünde; 6) Erlösung, Incarnation, Person und Werk Christi; 7) Kirche; 8) Sacramente; 9) Moral; 10) die letzten Dinge. Abälard hat dieses System in zwei Gestalten hinterlassen, die sich aber nur in Betreff der innern Dialectik, nicht in Betreff der Anordnung des Ganzen von einander unterscheiden. In dem Sic et Non bringt er verschiedene, ja scheinbar einander widersprechende Aeußerungen der hl. Schrift und der Väter über die einzelnen Momente des christlichen Bewußtseins (im Ganzen 158) bei, theils mit theils ohne Andeutung der Vermittlung, und bietet so Stoff für eine ganz objective Dialectik des christlichen Bewußtseins. In der Introductio ad theologiam aber (die wir in der ursprünglichen Form nicht mehr vollständig, wohl aber in Ueberarbeitungen und Auszügen besitzen) vollzieht er solche Dialectik sozusagen auf eigene Faust d. h. als subjective Dialectik. So müssen die beiden genannten Schriften erscheinen als einander gegenseitig ergänzend. Welche Bedeutung diesem Umstande zukomme, wird sich im weitern Verlaufe zeigen. Hier genügt die gegebene allgemeine Notiz. Das von Abälard gegebene Beispiel mußte um so mehr Nachahmung finden, als eine derartige Gestaltung der Theologie längst vorbereitet war. Bei Hugo von St. Victor begegnet uns bereits ein viel vollkommeneres System. Zuerst geht er in der kleinern Schrift, die den Titel Summa Sententiarum führt, ebenso wie Abälard von den drei Begriffen Glaube, Liebe und Hoffnung aus, erklärt aber dann sogleich den Glauben als das Fundament der Liebe und der Hoffnung und bezeichnet sofort als Inhalt des Glaubens das Mysterium der Gottheit und das der Incarnation. Demzufolge gestaltet sich ihm das theologische System auf folgende Weise: 1) Trinität und Incarnation, 2) Erschaffung der Engel, 3) Erschaffung des Menschen, 4) die Sacramente als Mittel zur Wiedervereinigung des Menschen mit Gott; a) die alttestamentlichen Sacramente, das Gesetz, b) die neutestamentlichen, die Gnade. In der später verfaßten ausführlicheren Schrift de sacramentis geht Hugo davon aus, daß er als Stoff der christlichen Wissenschaft die Schöpfung und die Incarnation bezeichnet. Eigentlich, bemerkt er, bildet letztere allein den Inhalt des christlichen Bewußtseins, allein man kann die Incarnation nicht begreifen ohne von der Schöpfung und dem ihr Folgenden Kenntniß zu besitzen. Demgemäß zerfällt das ganze in zwei Bücher. Das erste hat das Thatsächliche oder Geschichtliche von dem Anfange der Welt bis zur Incarnation zur Unterlage und gliedert sich auf folgende Weise: 1) Schöpfung der sichtbaren Welt; 2) Ursache der Schöpfung überhaupt und insbesondere des Menschen — Weisheit, Wille, Macht Gottes, Prädestination; 3) Offenbarung Gottes in der Creatur, Erkenntniß Gottes; Einheit, Dreifaltigkeit; 4) Wille Gottes, dessen Verhältniß zu dem Guten und dem Bösen; 5) Schöpfung der Engel, ihre Beschaffenheit, ihr Fall; 6) Erschaffung und ursprünglicher Zustand der Menschen; 7) Sünde; 8) Wiederherstellung. Anstalten dazu von Seite Gottes; 9) Verlauf und Gestalt des Rechtfertigungswerkes auf Seite des Menschen: Glaube, Empfang der Sacramente und sittliches Handeln; 10) der Glaube; 11) die Sacramente des Naturgesetzes; 12) die Sacramente des geschriebenen Gesetzes (das Mosaische Gesetz). Das zweite Buch stellt die Heilsordnung von der Incarnation an bis zum Ende und zur Vollendung aller Dinge dar und gliedert sich folgendermaßen: 1) die Incarnation. Person und Werk Christi; 2) die Kirche d. i. die Gesammtheit der Gläubigen als Körper Christi. Glied der Kirche sein ist die Grundbedingung des Heils. Kirche und Staat; 3) das Sacrament der Ordination. Priesterthum. Hierarchie; 4) das Sacrament der Taufe; 5) Firmung; 6) Eucharistie; 7) die Sacramentalien; 8) das Sacrament der Ehe; 9) die Gelübde; 10) die Tugenden

und Fehler; 11) das Sacrament der Buße; 12) das Sacrament der letzten Oelung; 13) die letzten Dinge: Tod, Gericht, Himmel und Hölle. — Hierin haben wir nun ein System vor uns, das sowohl in Betreff des Umfangs als der Einheitlichkeit kaum etwas zu wünschen übrig läßt. Es mag noch angemerkt werden, daß auch minder bedeutende Gegenstände und Fragen, wie die Einweihung der Kirchen, die kirchliche Kleidung, der Kirchendienst, Simonie u. dgl. an den passenden Orten ihre Erörterung gefunden haben. Zu näherem Verständniß des Fortschrittes aber, den Hugo in der Wissenschaft gemacht, ist bestimmter zu bemerken, Hugo habe erstens nicht nur wie Abälard erkannt, die Theologie sei die Krone aller Wissenschaften, sondern bestimmter, sie sei die Centralwissenschaft, der alle übrigen zu dienen haben, woraus folgt, daß diese übrigen sich als Momente in die Eine theologische Wissenschaft einzufügen haben (omnes artes naturales divinae scientiae famulantur, et inferior sapientia recte ordinata ad superiorem conducit. de sacr. Prolog. c. 6). Dem entsprechend hat Hugo bereits mit Entschiedenheit gestrebt, die theologische Wissenschaft zu dem zu gestalten, was sie durch Albertus M. geworden ist, zu einer wissenschaftlichen Encyclopädie, die alle Erkenntnisse in sich fasse, deren Kern aber das eigentlich Theologische sei (s. d. Art. Hugo). Dem entspricht, daß Hugo zweitens vereinigt hat, was bei Abälard in den beiden Schriften Sic et Non und Introductio getrennt ist, nämlich das Historische und das Speculative. Bei Hugo erscheint der Inhalt des christlichen Bewußtseins nicht mehr so in doppelter Gestalt, einerseits als rein Objectives, historisch Ueberliefertes, andererseits als Begriffssystem des subjectiv denkenden Geistes; er vereinigt Beides, indem er sich bei der Formulirung der Begriffe, die den Inhalt seines Bewußtseins bilden, allerdings an das historisch Ueberlieferte, vorzugsweise an die Schriften Augustins, hält, die so gewonnenen Begriffe aber sogleich in sich dergestalt verarbeitet, daß sie die Form von Erzeugnissen seines eigenen Geistes annehmen. Dadurch geschieht, daß ihm eine ebenso fließende Dialectik möglich wird, wie sie sich in der Introductio findet, ohne daß er darum in Betreff der Objectivität dem Sic et Non nachstünde. Indessen tritt diese Objectivität doch nicht klar genug zu Tage. Die vorgelegten Erkenntnisse oder Begriffe sind allerdings an die historischen Documente des christlichen Bewußtseins angelehnt; allein diese Documente sind nicht vorgelegt und die gegebenen Begriffe nicht in der Form vorgeführt, die sie in eben jenen Documenten haben. Dieß aber war deßhalb geboten, weil nur auf diese Weise die zu veranstaltende Dialectik einen festen Grund und die Garantie empfing, nicht in die Irre zu führen. Auch dieser Forderung wird genügt; Petrus Lombardus ist der Mann, der dieß wichtige Werk vollbringt. In dessen Sentenzen wird das christliche Bewußtsein nicht minder als in Abälards Sic et Non in den bestimmten Begriffen vorgeführt, in die es sich in der ersten Periode seiner Gestaltung gekleidet hatte; zugleich ist aber auch nicht minder als bei Hugo eine Vereinigung des Objectiven und des Subjectiven zu Stande gebracht; trotz der Objectivität ihrer Gestalt bewegen sich die vorgeführten Begriffe unter der Hand des Sentenzenmeisters so frei, so ungezwungen, wie wenn sie von diesem selbst gestaltet wären. Damit war nun endlich für die weitere Entwicklung ein sicheres bleibendes Fundament gelegt und ein Vorbild gegeben, dem die Dialectik folgen konnte ohne Gefahr zu laufen entweder libertinischem Subjectivismus oder starrem Objectivismus zu verfallen. Daher die auf den ersten Blick auffallende, fast räthselhafte Thatsache, daß die Sentenzen des Lombarden trotz der nicht wenigen und nicht geringen Mängel, woran sie sowohl im Ganzen als im Einzelnen leiden, und trotz der Verdächtigungen und Anfeindungen, womit sie geraume Zeit zu kämpfen hatten, Jahrhunderte lang allgemeines Schulbuch geblieben sind, deren Commentirung kein Theologe unterlassen durfte, der sich Geltung verschaffen wollte (s. d. A. Lombardus). So schließt der Lombarde die erste Entwicklungsstufe des zweiten Abschnittes. Systematisirung war das Losungswort gewesen. Die Glieder des Systemes aber, die christlichen Begriffe oder Erkenntnisse, mußten ebenso entschieden

in der Gestalt objectiver Begriffe (als Inhalt des kirchlichen Bewußtseins), wie als in einander greifende Glieder eines lebendigen und einheitlichen Organismus (dialectische Begriffsmomente) erscheinen. Während nun bei Abälard diese beiden Seiten aus einander gehalten und getrennt neben einander hergegangen, bei Hugo aber so vereinigt waren, daß die eine hinter der andern zu sehr verschwand, treten sie bei Petrus Lombardus gleichmäßig hervor, und damit ist, wie bemerkt, der folgenden Wissenschaft ein fester Grund und zugleich ein Vorbild gegeben. — b) Es ist bekannt, mit welch erstaunlicher Energie von jetzt an bis zum Schlusse des 13. Jahrhunderts die Pflege der Wissenschaft betrieben worden. Zunächst sind wieder Mehrere zu nennen, die sich mit der Erörterung einzelner Objecte, mit Apologien gegen die Griechen, Juden und Häretiker (Waldenser, Albigenser, Katharer), Behandlung einzelner Sacramente, namentlich der Eucharistie, u. dgl. beschäftigt haben. An der Spitze dieser Männer wird billig Johann von Salisbury († 1180) aufgeführt, der sich, mit feiner Bildung ausgerüstet, seiner eigenen wie der vergangenen Zeit kritisch gegenüber stellte und nicht wenig zu allgemeiner Orientirung beitrug. Nicht minder kritisch, nur nach einer andern Seite, verhält sich Walter von St. Victor († 1173), indem er auf die Gefahr hinweist, die mit einseitiger Pflege der Wissenschaft, mit einem Wissen um des Wissens willen, verbunden sei. Nach diesen mögen genannt werden Petrus, B. von Chartres, genannt de Cella († 1187), ein Gesinnungsgenosse Walters; Hugo Etherianus (c. 1180), von dem wir eine Abhandlung gegen die Griechen und eine andere über die Unsterblichkeit der Seele besitzen; Eckebert († 1185), Henricus († 1189), Moneta aus Cremona (c. 1230), Rainerius Sacco († 1259), die gegen die Albigenser, Bernard von Fontcaud und Ermengard, die gegen die Waldenser geschrieben haben; Balduin Devonius († 1190), der dogmatische und ascetische Abhandlungen (Ed. Tissier 1662) hinterlassen hat; dann noch Walter von Chatillon (c. 1200), der gegen die Juden und über die Trinität, Bonacursius, der gegen die Katharer geschrieben hat, und endlich Petrus Blesensis († 1200), von dem wir mehrere Abhandlungen instructio fidei, contra Judaeos, de eucharistia etc. besitzen (Bibl. Max. Lugd. T. XXIV. p. 911—1463). Als Solche aber, die das Werk der Systematisirung fortgesetzt und so als die eigentlichen Repräsentanten der damaligen Wissenschaft zu gelten haben, sind vorzugsweise zu nennen Alain von Lille (Alanus de insulis. † 1203), Petrus von Poitiers († 1205), Wilhelm, Erzbischof von Paris († 1223), Alexander von Hales († 1245) und endlich der, in welchem alle wissenschaftlichen Arbeiten jener Zeit wie in einem Brennpuncte zusammenfließen und das gegenwärtige Entwicklungsstadium zum Abschluß kommt — Albert der Große (geb. am Ende des zwölften oder zu Anfang des 13. Jahrhunderts, gest. 1280). Man braucht nur die Schriften dieses großen Mannes zu überblicken, um seine Stellung in der Geschichte der Wissenschaft und seine Bedeutung zu erkennen. Erstens hat Albertus Commentare zu beinahe sämmtlichen Schriften des Aristoteles, zu den logischen, physischen, metaphysischen, psychologischen, ethischen und politischen, verfaßt. Diese Commentare füllen vier Folianten (Ausg. von Jammy). An sie reihen sich, zwei Folianten füllend, selbstständige Naturforschungen (namentlich 26 Bücher de animalibus). Hierauf folgen Commentare zu mehreren Theilen der hl. Schrift (Psalmen, kleine Propheten nebst Jeremias und Daniel, dann die Synoptiker und Apocalypse), in fünf Folianten. Nehmen wir dazu drittens noch einzelne Abhandlungen über verschiedene Gegenstände, insbesondere den Commentar zu den Schriften des Dionysius Areopagita (T. XIII Edit. Jammy), so haben wir das Material überblickt, dessen sich Albertus bedienen konnte und bedient hat zur Construction eines vollständigen theologischen Systems, und zugleich ist einleuchtend, dieses habe sich zu einer vollständigen Encyclopädie gestalten müssen, dermaßen, daß das eigentlich Theologische nur den Kern des Ganzen gebildet. Albertus hat dieses System

niedergelegt erstens in einem Commentar zu den Sentenzen des Lombarden (drei Folianten füllend), und zweitens in einer selbstständigen Summa theologiae, die weitläufig angelegt, aber nicht vollendet ist. (Pars I. Tom. XVII. enthält die Lehre von Gott, Pars II. Tom. XVIII. die Lehre von der Creatur bis zur Sünde. Was Tom. XIX. enthält, die Summa de creaturis, scheint eine frühere Arbeit und bestimmt gewesen zu sein, der Summa theologica einverleibt zu werden. Das Compendium theologicae veritatis aber, welches in T. XIII. steht, gehört nicht dem Albert, sondern dem spätern Hugo von Straßburg). — Damit hat nun die Scholastik ihren Höhepunct erreicht. Wie mit dem 13. Jahrhundert die Welt zu einer Wirklichkeit geworden war, deren sämmtliche Momente wesentlich gleicher Weise, nur das eine mehr, das andere weniger als Erscheinungsformen des Einen christlichen Geistes erschienen, so hatten sich nun sämmtliche Erkenntnisse, welchen Namen sie haben mögen, alle Natur- und alle Geschichtskenntnisse, in der Theologie concentrirt, dergestalt, daß sie einerseits geradezu als theologische Erkenntnisse erschienen und andererseits als wahre Erkenntnisse nur insofern galten als sie Momente der Einen theologischen Wissenschaft waren. Dieß ist der wahre Sinn des Satzes, daß die übrigen Wissenschaften, insbesondere die Philosophie, im Dienste der Theologie stehen; und so in seiner wahren Bedeutung erkannt, sollte dieser Satz doch wohl nicht anstößig sein. Indessen müssen wir hiezu eine kurze Anmerkung machen. Die Philosophie, deren sich, nach der vulgären Ausdrucksweise, die Scholastik zu der Construction des theologischen Systems und zu der Umgestaltung der Dogmen in wissenschaftliche Begriffe bedient, ist die aristotelische, wenigstens vorzugsweise. Daran werden wir gerade hier vorzüglich erinnert, wo von Albertus M. die Rede ist. Denn gerade unter diesem Scholastiker und durch ihn ist es, daß die aristotelische Philosophie, bisher nur theilweise bekannt und benützt, in ihrem ganzen Umfang der christlichen Welt bekannt gemacht, zum Verständniß gebracht und zugleich als ein Hauptfactor in den großen wissenschaftlichen Proceß eingeführt wurde. Suchen wir die Bedeutung dieser so oft und so sehr mißverstandenen Thatsache zu erkennen. Sie ergibt sich von selbst, wenn wir die Sache beim rechten Namen nennen. Die Scholastiker konnten nicht vermeiden, nebst dialectischer Fertigkeit im Allgemeinen bestimmter philosophische Erkenntniß der gesammten creatürlichen Wirklichkeit, des Menschen vor Allem, dann aber nicht minder auch der Natur sowie der unmittelbaren Lebenssphären des Menschen, der politischen und socialen Verhältnisse, zu erstreben; nicht nur wurden sie hiezu durch die Theologie als solche getrieben, inwiefern Erkenntniß Gottes stets Erkenntniß der Creatur in und aus Gott, also philosophische Erkenntniß derselben im Gefolge hat, sondern es war auch umgekehrt die Vollziehung der theologischen Erkenntniß als solcher von einer Erkenntniß der Creatur in der angegebenen Weise abhängig. In der Bildung solcher philosophischen Erkenntniß nun der Welt und des Weltlichen haben sich die Scholastiker an Aristoteles angelehnt und zwar gerade von Albertus M. an in solchem Umfange und in solchem Grade, daß alle nichtaristotelischen Gedanken, sowohl die etwa von andern Philosophen entlehnten als die selbsterzeugten, fast bis zum Verschwinden in den Hintergrund traten. Auf diese Thatsache hat man theils allgemein gehaltene Vorwürfe gegen die Scholastik, theils die Behauptung gegründet, diese sei weiter nichts als aristotelische Philosophie, mit christlichen Dogmen vermischt. Diese Behauptung hat in allem bisher Vorgetragenen genügende Würdigung gefunden; wir brauchen uns hier nicht länger dabei aufzuhalten. Jenen Vorwürfen aber genügt die Frage entgegen zu stellen: an wen hätten sich denn die Scholastiker in ihren rein philosophischen Forschungen eher anschließen, von wem eher lernen sollen als von Aristoteles? Ist denn nicht Aristoteles eminent und unbestritten der erste Repräsentant der Naturphilosophie? Oder hätten die Scholastiker überhaupt alle früheren Erzeugnisse des philosophirenden Geistes ignoriren sollen, um Spinnen gleich lediglich aus sich selbst Gedanken zu ziehen? Sie waren vernünftiger; sie

haben gewußt, daß von allen Producten des menschlichen Geistes keines nutzlos, daß alles einmal Wirkliche für immer bleibend und in der Wissenschaft der Spätere stets angewiesen sei, sich auf die Schultern der Früheren zu stellen. Allerdings reichte zur Construction des von der Scholastik angestrebten theologischen Systems eine philosophische Erkenntniß der Dinge nicht aus, wie sie theils von Aristoteles geboten theils unter seiner Leitung zu gewinnen war. Abgesehen davon, daß dem Aristoteles wie dem ganzen Heidenthum die gesammte Wirklichkeit in der Natur (im engern Sinne) aufgegangen und sämmtliche Begriffe seiner Philosophie lediglich Naturkategorien waren, davon also abgesehen, so erforderte jene Construction ebenso philosophische Erkenntniß der Geschichte wie der Natur. Aber die Scholastiker haben in Wahrheit auch zur Gewinnung dieser Kenntniß gethan, was in ihrer Macht gestanden. Ihr hieher bezügliches Streben ist freilich sehr beschränkt und wenig mit Erfolg gekrönt gewesen; die Weltchroniken, die ihnen zu Gebote stunden, waren wenig geeignet, ihnen einen Einblick in den Gang der Weltgeschichte, in den Zusammenhang sämmtlicher Ereignisse zu gewähren, wie er nöthig ist, um das Christenthum in seiner welthistorischen Stellung zu begreifen und von hier aus den christlichen Glauben vor der Vernunft zu rechtfertigen. Allein daß derartige Geschichtskenntniß dem christlichen Theologen unentbehrlich sei, diese Einsicht kann man den Scholastikern nicht absprechen; es ist besonders in ihren exegetischen *Arbeiten*, daß sich hieher bezügliche Gedanken und Erörterungen finden. Man müßte sich auch wundern, wenn dem nicht so wäre, denn sie hatten ja Augustinus de civitate Dei vor sich. Doch kehren wir zu unserer Darstellung zurück. Die Scholastik hat von Anfang an gestrebt, theologisches System als Universalwissenschaft in dem oben angegebenen Sinn zu werden; und zum ersten Mal tritt uns diese Gestalt in der Vollendung, die überhaupt im Mittelalter möglich war, entgegen bei Albert dem Großen. Dieß ist die Bedeutung Alberts. — c) Die Erhaltung der Scholastik auf der durch Albert erstiegenen Höhe bildet das dritte Stadium des zweiten Abschnittes. Die großen Männer dieser Zeit sind bekannt: Bonaventura, Thomas von Aquin, auch Vincentius von Beauvais, Hugo, Dominicaner zu Straßburg, dessen Compendium theol. veritatis dem Albert M., auch dem Bonaventura zugeschrieben worden und unter deren Werken gedruckt ist; ferner Heinrich von Gent († 1293) und Richardus Mediavilla († 1300), und endlich, die Reihe schließend Johannes Duns Scotus († 1308). Da über diese Träger der christlichen Wissenschaft in eigenen Artikeln gehandelt wird, glauben wir uns hier nicht dabei aufhalten zu sollen; wenige Andeutungen werden genügen. Es *tritt uns* jetzt die Scholastik in der Gestalt entgegen, nach der sie von Anfang an *gestrebt* und die sie vollständig durch Albert d. Gr. empfangen; sie ist Theologie, diese aber Universalwissenschaft. Thomas und Scotus werfen die Frage auf, wozu die Theologie diene, da doch die gesammte Wirklichkeit, nicht nur die Creatur, sondern auch Gott, in andern Wissenschaften erforscht und erkannt werde, und beantworten dieselbe mit der Erklärung, es genüge nicht, daß Gott und die von Gott geschaffenen Dinge mittelst der natürlichen Vernunft, lumine naturali intellectus, erkannt werden, denn theils sei die menschliche Vernunft überhaupt dem Irrthum unterworfen, theils vermögen wenige Menschen philosophisch zu erkennen, theils und jedenfalls erkenne die sich selbst überlassene Vernunft nicht den ersten Grund und das letzte Ziel der Dinge; eine durchaus wahre und sichere und zugleich allgemeine und so überhaupt befriedigende Erkenntniß könne mithin nur dadurch zu Stande kommen, daß wir uns bei unserm Erkennen auf göttliche Offenbarung stützen, mit andern Worten dadurch, daß Gott uns seine eigene Erkenntniß, sowohl seiner selbst als der von ihm geschaffenen Dinge mittheile. Auf solche Weise aber erkennen wir in der Theologie. Mithin erscheine diese als unentbehrliche Wissenschaft (Thom. Sum. I. 1, 1; Scot. Prolog. Quaest. I.). Hiernach hat die Theologie ganz denselben Inhalt als die übrigen Wissenschaften zusammen; zunächst erkennt sie nur auf andere Weise, dann aber

freilich eben darum, wie namentlich Scotus hervorhebt, auch mehr und insofern Anderes als die übrigen Wissenschaften. Auf dasselbe Resultat kommen unsere Theologen von der Frage aus, mit welchem Rechte fragliche Wissenschaft Theologie genannt werde, da doch nicht allein Gott, sondern auch die gesammte Creatur ihr Object sei. Sie beantworten nämlich diese Frage dahin: fragliche Wissenschaft sei Theologie zu nennen nicht nur darum, weil sie göttliche Offenbarung zur Voraussetzung und zur Unterlage habe, sondern auch darum, weil in ihr die Creatur nicht als solche, sondern in ihrer Beziehung zu Gott, als durch Gott gewordene und zu Gott zurückkehrende erkannt werden wolle. Daß Bonaventura dieselbe Anschauung gehabt habe, zeigt schon der Titel, den er einer seiner kleinern Schriften gegeben: de reductione artium ad theologiam. Nicht minder aber auch die übrigen gleichzeitigen Theologen, die wir noch genannt. In wie weit sie aber die Aufgabe gelöst haben, die sie sich so gestellt, kann hier nicht näher dargethan werden, das würde ein eigenes Buch erfordern. Daß Thomas und Scotus die übrigen weit übertroffen, ist bekannt und anerkannt. Man darf aber wohl behaupten, daß sie ihre Aufgabe auch an sich in hohem Grade befriedigend gelöst haben. Was sie hiezu befähigte, ist dieß, daß sie eine so umfassende und gründliche Kenntniß der aristotelischen Philosophie besaßen, wie kein Anderer, während sie zugleich auch in treuem und festem Anschluß an das kirchliche Bewußtsein keinem Andern nachgestanden. War ihnen durch jenes genaue Erkenntniß des Geschaffenen an und für sich ermöglicht, durch dieses aber Erkenntniß Gottes und des Geschaffenen aus und in Gott gesichert, so haben auch, und gerade dieß ist die Hauptsache, diese beiden Erkenntnisse einander gegenseitig unterstützt und gefördert. Recht gut sagt Ritter in Betreff der hier in Frage stehenden Leistung der Scholastik in ihrer Blüthezeit, es sei keineswegs wahr, was oft angenommen werde, daß in den Systemen des 13. Jahrhunderts nichts weiter vorliege, als eine Uebung des Scharfsinns und kühner Gewandtheit im systematischen Gewebe. Sollte man aber darüber auch zweifeln können, so vermöge sich doch Niemand, der die Systeme dieser Zeit kenne, zu verhehlen, daß kein folgendes Zeitalter sie an scharfer Ausprägung metaphysischer Verknüpfungen übertroffen habe. „Vielmehr, setzt er bei, müssen wir sagen, alle folgenden Zeiten haben in metaphysischer Richtung fast nur die Bruchstücke der alten, halb vergessenen Ueberlieferungen aus dem 13. Jahrhundert hie und da wieder hervorgezogen und auf neue Aufgaben angewendet, welche physische und ethische Untersuchungen herbeigeführt hatten“ (Gesch. d. Phil. VIII. 522). — Andererseits aber ist auch nichts leichter als einzusehen, die Scholastik habe sich auf der Höhe, die sie um die Mitte des 13. Jahrhunderts erstiegen, nicht lange erhalten können. Erstens erfordert nicht nur die Construction, sondern auch schon die Erhaltung eines theologischen Systems der bezeichneten Art einen Umfang von Kenntnissen und eine Kraft des Geistes, wie sie wenigen Menschen zu Gebote stehen. Man überblicke die Systeme der angeführten Männer: dieselben sind so großartig und zugleich so wohlgebaut, zum Theil auch — namentlich gilt dieß von Thomas und Bonaventura — so schön gestaltet, daß man nicht anders kann als überzeugt sein, deren Träger gehören zu jenen seltenen Menschen, deren jedes Jahrhundert nur etliche hervorzubringen pflegt, und demgemäß darf man kaum erwarten, daß sich sobald wieder Geister finden werden, die im Stande seien, das System als ausgebildetes auch nur zu tragen und zusammenzuhalten. Nach großen schaffenden Geistern pflegen Lerner, sogenannte Anhänger eines Systems, zu kommen; unter den Händen solcher Leute aber, die in der Regel ebenso eingebildet wie geistlos und beschränkt sind, erstirbt der Geist, erstarren seine Formen, wird das wissenschaftliche System zur Mumie. Zweitens nachdem, wie wir gesehen, zwischen theologischem und nichttheologischem (philosophischem) Wissen so unterschieden worden, daß jenes nur als anders entstandenes und sofort erweitertes, dieses mithin nicht als unwahres, sondern nur als minder vollkommenes erschien, so müßte man sich wundern wenn es nicht 1) Solche gegeben hätte, die

sich mit philosophischem, und 2) Andere die sich mit rein theologischem Wissen begnügten, Jene sich nicht kümmernd um die Offenbarung und die vermittelst derselben zu bewirkende Erweiterung des Wissens, Diese nicht bemüht, das durch die Offenbarung gewonnene Wissen durch philosophische Forschungen zu begrifflichem Wissen auszubilden. Es hat an den Einen und den Andern zu keiner Zeit gefehlt. Jetzt aber war das Hervortreten beider Einseitigkeiten und Befestigung derselben zu einem Gegensatze mehr als irgend zuvor unvermeidlich, weil nicht nur Zusammenhaltung des Ganzen, wie es von den großen Scholastikern als metaphysisch-theologisches System geschaffen war, äußerst schwierig und Wenigen möglich, sondern auch die eine wie die andere der genannten Einseitigkeiten auf's bestimmteste vorbereitet war, die philosophische durch die Erstarkung, die in den vollzogenen metaphysischen Arbeiten dem philosophirenden Geist geworden, die theologische durch die Systematisirung, welche die Dogmen (die durch Offenbarung erkannten Wahrheiten) in ein Ganzes gebracht und als einheitliche und in einander greifende Glieder hatte erkennen lassen. Man glaubt nämlich leicht und häufig, es sei den wissenschaftlichen Anforderungen volles Genüge geschehen, wenn man systematisch erkennt, die erkannten Wahrheiten nur nicht sporadisch im Bewußtsein hat. Da endlich drittens hier wie dort, sowohl bei den soeben angedeuteten einseitigen Theologen, als bei Denjenigen, die etwa den Versuch machten, die Systeme des 13. Jahrhunderts *unversehrt* zu erhalten und den folgenden Zeiten zu überliefern, die Theologie sich unvermeidlich zu einem todten Systeme gestaltet, ein Skelet von fertigen Kategorien, von starren Formeln wird, so kann nicht fehlen, daß sich Viele von der wissenschaftlichen Theologie geradezu lossagen, um das christliche Bewußtsein auf irgend eine andere Weise, wenn nur so zu pflegen, daß es lebendig und belebend sei und insbesondere dem Volke fruchtbringend mitgetheilt werde. Das gibt dann den Gegensatz von wissenschaftlichen und unwissenschaftlichen Theologen, welch letztere theils als Mystiker, theils als Asceten, theils überhaupt als practische Lehrer des Christenthums erscheinen. Mit dem Hervortreten dieser Gegensätze nun beginnt die Scholastik in einen Auflösungsproceß einzugehen, der sich, unaufhaltsam durch das 14. und 15. Jahrhundert hindurch zieht und im 16. sich damit vollendet, daß es in weiten Kreisen subjectiven Meinungen gelingt, sich gegen das kirchliche Bewußtsein geltend zu machen. — 3) Damit haben wir den dritten Abschnitt der Scholastik angedeutet. Suchen wir denselben in seiner bestimmten Gestalt kurz vorzuführen. Die angedeuteten Gegensätze bilden die Stadien desselben, d. h. die Phasen, durch welche hindurch die Auflösung der Scholastik gegangen ist. Der erste (theologisches und philosophisches Wissen) gehört dem 14., der zweite (wissenschaftliche und unwissenschaftliche Theologie) dem 15., der dritte endlich (subjectiv häretisches und objectiv kirchliches Bewußtsein) dem 16. Jahrhundert. Dieß ist jedoch nicht streng chronologisch zu nehmen. Der erste der genannten Gegensätze beschränkt sich nicht auf das 14. Jahrhundert, sondern reicht in das 15., sogar in das 16. hinein, ja erst in diesem kommt er zur Vollendung; der zweite aber beginnt bereits im 14. und reicht vorwärts gleichfalls in das 16. hinein; im 15. ist er nur das Vorherrschende und am meisten ausgebildet. Nicht minder hat auch der dritte längst, bereits im 14., heftiger im 15. Jahrhundert hervorzutreten gesucht; nur ist es ihm erst im 16. gelungen sich zu befestigen. — a) Das Erste also ist die Lösung der Vereinigung, welche die auf Offenbarung gegründete und die ohne solchen Grund gebildete Erkenntniß eingegangen hatten. Solche Lösung ist bereits durch Roger Baco und Raimundus Lullus nicht bloß eingeleitet, sondern bis auf einen gewissen Grad auch schon vollzogen. Man pflegt von diesen Männern als eine Eigenthümlichkeit hervorzuheben, daß sie, unzufrieden mit dem Zustand der Wissenschaft ihrer Zeit, auf Pflege des Natur- und Sprachstudiums, und zwar, was die Hauptsache, nach einer neuen Methode, gedrungen, daß sie namentlich das Naturstudium auf Erfahrung, auf Experimente zu basiren gestrebt haben (s. die Art.). Dieß ist ganz

richtig. In der That aber liegt hierin die Forderung, daß das Creatürliche nicht bloß, wie in der Scholastik geschehen, in seiner Beziehung zu Gott und mit Berücksichtigung des etwa darüber Geoffenbarten, sondern zunächst und vorzugsweise an und für sich und ohne Berücksichtigung der Offenbarung oder irgend einer Auctorität erforscht und erkannt werde. Damit sind zwei Wissenschaften gefordert, die, von einander unabhängig und getrennt, nur in gegenseitige Beziehung gesetzt und in ihren Resultaten mit einander verglichen werden können. Ueberblicken wir die Literatur der folgenden Zeit, so sehen wir die Forderung erfüllt. Was uns begegnet, sind zwei neben einander her laufende Reihen wissenschaftlicher Leistungen. Die erste Reihe bilden rein theologische Arbeiten, aus denen der philosophische Geist entwichen ist und die kaum etwas anderes sind als Wiederholungen des früher Geschaffenen; wobei selbstverständlich Breittretung der alten kernhaften Erörterungen, minutiöse und in's Unendliche gehende Distinctionen, Divisionen und Quästionen, maß- und zahllose Spitzfindigkeiten sammt allem, was hiemit im Zusammenhange steht, unvermeidlich gewesen; überall wo der Geist der wahren Wissenschaft erstorben, wo an die Stelle selbstständigen Schaffens und Bildens bloßes Lernen, Nachahmen und Nachreden getreten ist, kommt Derartiges, wie als Surrogat der verloren gegangenen wahren Wissenschaftlichkeit, zu Tage. Die meisten dieser Arbeiten sind Commentare zu den Sentenzen des Lombarden; der Art. Lombardus hat sie ziemlich vollständig aufgeführt; auch zu den Summen des Thomas oder Scotus, oder auch Compendien nach der einen oder andern dieser Summen bearbeitet; es kann kein Interesse haben sie zu nennen. Auch die Summae casuum conscientiae, wie von Monaldus, Bartholomäus de s. concordia (c. 1340) rc. gehören hieher. Aber auch die Schriften selbstständiger und gelehrter Theologen, wie des Heinrich von Brie († 1356 zu Erfurt), des Rainerius (Verfasser der Pantheologia um 1340), des Petrus d'Ailly († 1425), Alphonsus Tostatus († 1455), Antoninus († 1459), Joh. Turrecremata († 1468), Dionysius von Leewis († 1471) tragen mehr oder weniger den bezeichneten Charakter. Nicolaus von Cusa (s. d. A.) ist wohl der Einzige, der den großen Geistern des 13. Jahrhunderts gleich zu achten. Daß ihm aber nicht habe gelingen können, die bereits weit gediehene Auflösung zu hemmen, die auseinander gegangenen Elemente wieder zu vereinigen, braucht kaum bemerkt zu werden. — Neben der vorgeführten theologischen Wissenschaft geht vom Anfang des 13. Jahrhunderts an eine nichttheologische einher — in mehrfacher Gestalt. Zuerst bringt sich in dem sogen. Nominalismus, dessen Hauptvertreter Wilh. Durand von Pourcain, Wilh. Occam (s. diese A.) und der spätere Joh. Buridan sind, die Anschauung zur Geltung, daß eine nicht auf Offenbarung gegründete Erkenntniß der Dinge nicht nur berechtigt, sondern sogar, streng genommen, allein wahre Erkenntniß sei. Es wird weiter unten vom Nominalismus ausführlicher die Rede sein. Hier ist nur soviel beizubringen als zur Erläuterung des soeben ausgesprochenen Gedankens nöthig ist. Der Nominalismus äußerlich angesehen behauptet die Realität der Einzelbegriffe und läugnet die Realität der Allgemeinbegriffe (Art- und Gattungsbegriffe). Was heißt das? Damit ist ganz einfach wenn nicht geradezu die Realität der Dinge in Gott (göttliche Weltgedanken), so doch die Erkennbarkeit derselben in und aus Gott in Abrede gestellt und behauptet, jedes Ding lasse sich nur als dieses bestimmte Ding, welches es gerade ist, erkennen und mithin wissenschaftlich auch nur in dieser Einzelheit als Wirklichkeit anerkennen. Was über das τόδε τι hinausliegt, muß als Abstractum gelten; jedenfalls kann dessen Realität nicht nachgewiesen werden. Daraus folgt, die Wissenschaft sei wesentlich und ausschließlich Experimentalwissenschaft, und nur Experimentalerkenntniß wahre Erkenntniß. Damit aber ist von selbst das bisher von der Scholastik befolgte Verfahren verworfen, einerseits die präsente Wirklichkeit aus Gott und andererseits ebenso Gott aus dieser Wirklichkeit als dem von Gott Geschaffenen zu erkennen oder, was dasselbe ist, die auf Offenbarung gegründete Erkenntniß durch sogen. Vernunfterkenntniß

und ebenso diese durch jene zu ergänzen und zu vervollständigen. Gott und das Verhältniß der Creatur zu Gott können nur durch göttliche Offenbarung erkannt werden und bei dieser Offenbarungserkenntniß oder diesem gläubigen Wissen hat man einfach stehen zu bleiben; das Creatürliche aber betreffend so hat man sich mit der Erkenntniß desselben zu begnügen, welche die Erfahrung an die Hand gibt (die immer Wahrnehmung von Einzelnem ist). Damit sind die bisherigen beiden Momente der einen theologischen Erkenntniß zu zwei in sich abgeschlossenen und von einander getrennten Erkenntnissen geworden. Dieß ist nun das Wesentliche des Nominalismus soweit er hier in Betracht kommt. Durand und Occam haben die erwähnte Trennung mehr erst theoretisch gefordert, Buridan dagegen bereits in der Wirklichkeit vollzogen. Nicht minder der gleichzeitige Walter Burleigh sowie auch, wie es scheint, Johannes Canonicus, ein Schüler des Scotus; und es wird von nun an Viele gegeben haben, die sich so allgemein wissenschaftlich oder philosophisch beschäftigten ohne die Offenbarung und die auf die Offenbarung gegründete Kirchenlehre zu berücksichtigen. Dabei leuchtet ein, daß derartige Pflege der Wissenschaft nicht gerade Nominalismus erforderte. Nur zu Anfang mußte die der Offenbarungserkenntniß gegenüber gestellte Experimentalerkenntniß um des Gegensatzes willen nominalistisch gestaltet sein. War aber einmal der Anfang gemacht, so konnten Realisten eben so gut als Nominalisten rein natürliche oder *philosophische* Erkenntniß zu schaffen suchen. Ein glänzendes Beispiel dessen bietet Raimund von Sabunde gegen die Mitte des 15. Jahrhunderts (s. d. A.). Nicht minder aber muß doch auch einleuchten, daß im Allgemeinen die Anhänger der dargestellten Trennung, nicht minder die theologischen als die philosophischen, mehr zum Nominalismus haben geneigt sein müssen — schon um des Gegensatzes willen, denn die philosophisch ausgebildete Offenbarungslehre ist wesentlich realistische Metaphysik und mithin muß, was einen vollkommenen Gegensatz gegen sie bilden soll, eher als nominalistisch experimentale denn als realistisch metaphysische Weltanschauung auftreten. Vollendet aber wurde die hiemit charakterisirte Trennung der ehemals vereinigten Erkenntnisse von der Mitte des 15. Jahrhunderts an, in Folge der sogen. Renaissance. Jetzt nämlich hat sich bald in weiten Kreisen geradezu heidnische Weltanschauung der christlichen gegenüber gestellt, wie das Product der rein natürlichen einem Producte der durch göttliche Offenbarung erleuchteten Vernunft. — Schon von Anfang an, nachdem die so beschaffene Trennung eingeleitet, besonders aber jetzt nachdem sie vollendet war, mußte die Frage aufgeworfen werden: wie, wenn die beiderseitigen Erkenntnisse einander widersprechen? Diese Frage kann man dreifach beantworten: 1) trotz solchem etwaigen Widerspruche ist an dem *festzuhalten*, was die Offenbarung lehrt; 2) der Offenbarungsglaube ist vielmehr *umgekehrt* nach der Einsicht der Vernunft zu corrigiren; 3) beides kann gleich wahr sein, das Eine philosophisch, das Andere theologisch. Die erste Antwort wurde nicht nur von den Theologen im engern Sinne, sondern auch von den genannten Nominalisten gegeben, obwohl freilich letztere, vorzugsweise Occam, bereits sehr geneigt waren, ihre Meinungen trotz dem Widerspruche beizubehalten, den sie gegen die im kirchlichen Bewußtsein vorliegende Offenbarungslehre bilden mochten. Die zweite Antwort ist Häresie und wurde direct von Niemanden, und auch indirect, nämlich unter der Form „nicht die Kirche, sondern ich weiß, was geoffenbart und wie die Offenbarung zu verstehen sei," sehr vereinzelt, vollkommen entschieden erst im 16. Jahrhundert gegeben. Eben deßhalb aber, weil man die häretische Antwort noch nicht wagte, verfielen Einzelne auf das Dritte, auf die Annahme zweier Wahrheiten, die einander gegenseitig aufheben und dennoch Wahrheiten sein sollen. Hievon wird weiter unten etwas eingänglicher die Rede sein müssen. — b) Mit der so gestalteten Trennung des Philosophischen und Theologischen, die das erste Moment in dem Auflösungsproceß der Scholastik bildet, hängt enge zusammen die Trennung des sogen. Theoretischen und Practischen der Theologie, eine Trennung die als das zweite

Moment in jenem Auflösungsprocesse zu bezeichnen ist. Der Gegensatz von Theorie und Praxis zieht sich wie durch die ganze Weltgeschichte so auch durch die Geschichte der Scholastik hindurch, und zwar nicht nur im Allgemeinen als Gegensatz von Wissenschaft und Leben, sondern auch in der Wissenschaft als solcher als Gegensatz eines Forschens und Wissens um des Handelns und einer Erkenntniß um der Erkenntniß willen, d. h. die einen Scholastiker haben sich das christlich kirchliche Bewußtsein angeeignet mehr um es für sich und andere zur Quelle eines gottgeeinigten Lebens zu machen, die andern aber mehr um es denkend zu durchdringen und als wissenschaftlich erkanntes zu besitzen. Daraus hat man einen Gegensatz von Mystikern und Scholastikern gemacht. Diese Benennung ist nicht richtig, denn nicht Jeder der die Mystik versteht und liebt, ist schon selbst Mystiker. Noch weniger darf man ohne Weiteres Jeden, der das christliche Bewußtsein in dem Leben auszuprägen bestrebt ist oder gar den Theologen, der sich vorzugsweise dem Practischen zuwendet, als Mystiker bezeichnen. (S. d. Art. Mystik.) Wir haben uns im Allgemeinen darauf zu beschränken, jenen Gegensatz als Gegensatz von Theorie und Praxis zu bezeichnen. Aber auch so besteht er als strenger Gegensatz oder als Gegensatz im eigentlichen Sinne bis in das 14. Jahrhundert hinein nirgends. Gerade dieß ist das Wesentliche der Scholastik, practische Tendenz und wissenschaftliche Theorie in sich zu vereinigen. Worin sich in dieser Hinsicht einzelne Scholastiker von einander unterscheiden, ist nur dieß, daß hier das Eine, dort das Andere vorherrscht. Man betrachte die stärksten der hieher bezüglichen Gegensätze, wie sie erstmals im zwölften Jahrhundert zu Tage treten (denn vorher findet sich eine derartige Gegensätzlichkeit ohnehin nirgends). Auf der einen Seite sehen wir Bernhard, Wilhelm von Thierry, Hugo, Richard und Walter von St. Victor, auf der andern Abälard, Gilbert von Poitiers (Porretanus), Petrus Lombardus und Peter von Poitiers (die von Walter Victorinus sogen. 4 Labyrinthe). Daß nun ein Unterschied zwischen den Anschauungen der einen und der andern Reihe bestehe, wer wollte es in Abrede stellen? Aber derselbe liegt nicht darin, daß die Einen der genannten Theologen Mystiker, die Andern Scholastiker, auch nicht einmal darin, daß die Einen dem Practischen, die Andern dem Theoretischen ausschließlich zugewandt gewesen, sondern nur in einem Mehr und Weniger des Einen und Andern. Bernhard hat allerdings nicht nur das mystische Leben verstanden und geliebt, sondern ist selbst Mystiker, vollendeter Mystiker gewesen und hat seinem ganzen Leben, aller seiner Thätigkeit, keinen andern Zweck gesetzt als den christlichen Geist in sich und Andern zu pflanzen und zu pflegen. Aber war er darum der Wissenschaft fremd oder gar feind? Er war Gegner des Abälard und des Gilbert. Aber wogegen er aufgetreten, ist ja nicht die Wissenschaft, sondern sind die Irrthümer dieser Männer; was er namentlich an Abälard ganz allgemein verdammt, ist nicht dessen Dialectik, sondern dessen Hochmuth. Dasselbe gilt, wenn auch nicht in gleichem Grade, von seinem Biographen Wilhelm von Thierry. Hugo und Richard aber, glänzen nicht diese beiden sogen. Mystiker als Sterne erster Größe in den Reihen derer, die die christliche Wissenschaft rein theoretisch gepflegt? Aber auch selbst Walter betreffend ist die vulgäre Annahme keineswegs so ohne Weiteres zuzulassen, wie es scheinen könnte. Hört man freilich, er habe ein Buch gegen die 4 Labyrinthe Frankreichs geschrieben und unter diesen Labyrinthen die damals berühmtesten Männer der Wissenschaft verstanden, so kann man meinen, eines weiteren Zeugnisses nicht zu bedürfen. Allein, ist denn nicht solche Kritik auch selbst wissenschaftliche Arbeit, und kann nicht Einer gegen jene 4 Männer opponirend auftreten und ihr ganzes Beginnen für verderblich halten, ohne darum ein Feind der Wissenschaft zu sein? Man übersehe nicht die Blößen, die sich die genannten Männer gegeben. Ganz ebenso verhält es sich auch auf der andern Seite. Um Abälard für einen rein theoretischen und kalten Verstandesmenschen zu halten und den sogen. Mystikern als Gegentheil gegenüber zu stellen, muß man nichts wissen oder absehen von seinem

kräftigen und mit Opfern verbundenen Eingreifen in das Leben und keine Seite gelesen haben von den warmen, begeisterten, von tiefem Gefühle durchdrungenen Briefen, die er an Heloise, nicht an die einst fleischlich geliebte Gattin, sondern an die in Christo geliebte Schwester, an die fromme Aebtissin Heloise geschrieben hat. Nein, Abälard war nicht kalter Verstandesmensch. Es mag unter den sogen. Mystikern viele geben, die nicht von so warmem tiefem Gefühle, wie er, beseelt sind, einem Gefühle, das sich nicht bloß in den Briefen an Heloise, sondern auch in andern Schriften, namentlich in dem Commentar zum Römerbrief und in den Predigten oft und deutlich genug ausdrückt. Allerdings in den eigentlich wissenschaftlichen Schriften Abälards herrscht die Logik und zwar eine strenge Logik. Aber an diesen Schriften sehen wir eben nur die eine Seite des Mannes; wollen wir über ihn urtheilen, so dürfen wir die andern nicht übersehen. Was den Lombarden und Gilbert Porretanus betrifft, so muß uns schon die Thatsache, daß sie Bischöfe gewesen, die Annahme nahe legen, wir haben in ihren Schriften nicht den Ausdruck ihres ganzen Wesens zu erkennen. Ueberdieß enthält die Schrift des Gilbert dessen, was man bei Andern mystisch nennt, im Ueberfluß. (Sie ist neuerdings wieder gedruckt bei Migne Patrolog. T. 64. — Opp. Boetii — p. 1247—1412). Von Petrus von Poitiers weiß man zu wenig, um in fraglicher Beziehung über ihn urtheilen zu können. — Daß im 13. Jahrhundert fraglicher Gegensatz bestanden habe, behaupten auch selbst Jene nicht, welche sonst ihn überall erblicken. Wohl nennt man den hl. Bonaventura Mystiker. Allein dabei muß man fürs Erste zugeben, daß er doch auch, und zwar in gleichem Grade, Scholastiker gewesen — und wahrlich damit gibt man im Anblick des Commentares zu den Sentenzen, des Centiloquium und Breviloquium nicht zu viel zu — und fürs Andere weiß man ihm Niemanden als Scholastiker entgegenzustellen, denn das Mystische, das man an ihm erblickt, die Wärme, Frische und Lebendigkeit der Wissenschaft, die practische, ascetische, fromme und allerdings auch nicht selten eigentlich mystische Erfassung und Behandlung des christlichen Bewußtseins, das findet sich auch, wenn gleich in geringerer Ausdehnung und weniger ausgebildet, bei seinen großen Zeitgenossen. Ferner stellt man, sogar mit großem Nachdruck, Thomas und Scotus einander gegenüber wie Theoretiker und Practiker. Daran ist etwas, aber sehr wenig. In den allgemeinen Erklärungen nämlich über den Zweck der Theologie, hebt Thomas mehr das Theoretische, Scotus mehr das Practische hervor. Daraus hat man einen schroffen Gegensatz gebildet. Allerdings hat hiezu Scotus selbst Anlaß gegeben, indem er in der Qu. IV. des Prologus gewohnter Weise großen Lärm macht über eine Differenz, die zwischen ihm und Thomas bestehe. Allein fürs Erste tritt in der Wissenschaft selbst solche Differenz kaum irgendwo zu Tage und fürs Andere widerspricht mit jener Erklärung Scotus sich selbst, indem er anderwärts (in Sentt. IV. D. 14. qu. 3 n. 4.) nicht umhin kann, einzelne theologische Sätze für propositiones speculativae zu erklären. Die Wahrheit ist, daß im 13. Jahrhundert wie die Vereinigung der scholastischen Elemente überhaupt, so auch die Vereinigung des Practischen und des Theoretischen in der Behandlung des christlichen Bewußtseins den Höhepunct erreicht hat. Erst vom 14. Jahrhundert an, nachdem die Auflösung der Scholastik überhaupt, das Auseinanderfallen der sie constituirenden Elemente, begonnen hatte, fing auch die hier in Frage stehende Vereinigung an, sich aufzulösen; und nun begegnen wir einer Reihe von Männern, die sich der schulgemäßen, d. h. streng wissenschaftlichen oder systematischen Theologie ferne haltend, das christliche Bewußtsein möglichst ausschließlich practisch, ascetisch, mystisch behandeln und so auf das Volk heilsam einzuwirken suchen. Der Grund dieser Thatsache ist bereits angegeben. Die Männer aber, die hieher gehören, größtentheils Prediger, sind der Mehrzahl nach aller Welt bekannt: Meister Eckhart († c. 1325), Joh. Tauler († 1361), Heinrich Suso († 1363), Joh. Ruysbrock († 1381), Raym. Jordanis (c. 1380), Heinrich von Hessen (de Hassia) († 1397), Gerardus, ein Cleriker des

gemeinsch. Lebens († 1398), Franz Ximenes (c. 1400), Vincentius Fererius († 1419), Joh. Gerson († 1429), dann noch Johann von Schönhofen, Vertheidiger Ruysbrocks gegen Gerson, Joh. Nieder († 1438), Bernardinus von Siena († 1444), Thomas von Kempen († 1471), Heinr. Harphius († 1478) u. a. Es ist bekannt, wie viele dieser Mystiker auf Abwege gerathen, namentlich pantheistischen Anschauungen verfallen sind. Dieß war eine nothwendige Folge ihrer Einseitigkeit, einer Einseitigkeit, die sich ebenso wie die ihr entgegenstehende systematische allseitig als Mangelhaftigkeit erweisen mußte. In Gerson ist dieß zum Bewußtsein gekommen, weßhalb dieser berühmte Kanzler versucht hat, die gelöste Verbindung wieder herzustellen (Nostrum hactenus studium fuit concordare theologiam hanc mysticam cum nostra scholastica. Sup. cant. p. 54. Ed. Dupin) — mit demselben Erfolge, womit Nicolaus Cusa die gelöste Vereinigung des Philosophischen und Theologischen der Scholastik wiederherzustellen gestrebt. Derartige Versuche konnten nicht anders als mißlingen. Der Auflösungsproceß ging unaufhaltsam seinen Weg und mußte sich vollenden. Er hat sich vollendet, nachdem zu den beiden Trennungen, die wir im Bisherigen kennen gelernt, noch eine dritte gekommen, die Trennung des Einzelbewußtseins von dem kirchlichen Bewußtsein. — c) Der Anknüpfungspunct für diese Trennung ist bereits genannt; er liegt in der häretischen Beantwortung der Frage, wie man sich zwei einander widersprechenden Erkenntnissen gegenüber zu verhalten habe, wovon die eine durch Annahme der im kirchlichen Bewußtsein mitgetheilten Offenbarung, die andere ohne diese Unterlage, durch sogen. eigenes Denken gebildet worden. Wie zu allen Zeiten der christlichen Kirche vom Anfang an, so hat es auch im Mittelalter nicht an Menschen gefehlt, die sich ein dem kirchlichen Bewußtsein widersprechendes Bewußtsein gebildet und dann dieses als das richtige gegen jenes festgehalten und geltend zu machen gesucht haben. Dazu wird weiter nichts erfordert, als ein gewisses Maß von Eigenliebe und Hochmuth; und welcher Mensch wäre davon gänzlich frei! Aber derartige Vorkommnisse waren, wie bereits bemerkt, im Mittelalter seltene, vereinzelte Erscheinungen, die mehr oder weniger schnell vorübergingen ohne bedeutenden Einfluß auszuüben oder nachhaltige Spuren zu hinterlassen. Es zieht sich allerdings durch das ganze Mittelalter sozusagen ein Strom häretischer Anschauungen und Bestrebungen, der gerade in der Blüthezeit der Scholastik am höchsten angeschwollen ist, wo die Namen eines Joachim von Floris, Amalrich von Chartres, David von Dinant, auch, wenn man will, Meister Eckhart u. a. hervorragen und selbst große Massen, wie die Albigenser und Waldenser, die Brüder und Schwestern des freien Geistes rc. in den Strudel hineingerissen werden (vgl. Staudenmaier Philos. des Christenth. I. 633 ff.); deßungeachtet ist die ausgesprochene Behauptung richtig; das kirchliche Bewußtsein war so allgemein, und zwar ebenso für die Träger der Wissenschaft wie für das Volk, die Basis nicht nur als christlich religiösen Bewußtseins im engern Sinne, sondern des Gesammtbewußtseins der Einzelnen, daß die abweichenden und häretischen Anschauungen als Vereinzelungen im großen Ganzen verschwinden. Jetzt aber, nachdem sich die sogen. Philosophie von der Theologie getrennt, nachdem sich verschiedene sogen. weltliche Wissenschaften unabhängig von der Offenbarungslehre zu bilden und sich den Besitz der Wahrheit zu vindiciren angefangen haben, muß sich die Sache anders gestalten; jetzt ist Boden für die Häresie gewonnen, sie kann sich ausdehnen und sofort in weitern Kreisen sich zur Geltung bringen. Wiclef und Huß am Ende des 14. und zu Anfang des 15. Jahrhunderts bringen schon ganz andere Wirkungen hervor, als die Hæretiker der frühern Jahrhunderte. Das Entscheidende für die Vollendung der in Frage stehenden Auflösung ist der Abschluß, den um diese Zeit die Nationalbildungen empfangen haben. Bis zum Ende des 13. Jahrhunderts waren die Völker Europa's wohl von einander unterschieden, politisch sogar geschieden, nicht aber gegen einander abgeschlossen; das allen Gemeinsame, der christliche Geist nämlich

und die von demselben ausgegangene geistige Bildung, war überall dermaßen vorherrschend, daß das Nationale als solches wenig zur Ausbildung und nicht zur Geltung kam, dergestalt, daß in Betreff des rein Geistigen, der Wissenschaft und Kunst, des religiösen Lebens ohnehin, nationale Eigenthümlichkeiten und Unterschiede überall nicht zu Tage traten. Nach Beendigung der Kreuzzüge gestaltete sich die Sache anders. Die vom christlichen Geiste ausgegangene Bildung war soweit vollendet, daß sie zur Unterlage für abgesonderte nationale Bewegungen und Bildungen dienen konnte; und diese begannen denn auch alsbald und gewannen im Laufe des 14. und 15. Jahrhunderts eine derartige Ausbildung, daß zu Anfang des 16. Jahrhunderts die nationalen Unterschiede nicht mehr bloß nach geographischen Grenzen und politischen Verfassungen anzugeben waren, sondern auch in dem rein Geistigen dergestalt zu Tage traten, daß zwischen teutscher, französischer, italienischer rc. Wissenschaft, Kunst, Poesie rc. deutlich unterschieden werden konnte. Es versteht sich von selbst, daß dieß nicht ohne Einfluß auf die Religion und die der Religion zunächst dienende Wissenschaft, die Theologie, habe bleiben können. In diesem Gebiete war noch Einheit, das kirchliche Bewußtsein alldurchdringend und allumfassend. Allein die angedeutete Gestaltung der Dinge konnte nicht verfehlen zu bewirken, daß zunächst das äußere religiöse Leben bei den einzelnen Völkern der nationalen Eigenthümlichkeit entsprechend modificirt wurde, die sich unterdessen überall ausgebildet hatte. Von hier aber war nur mehr ein Schritt zur Modification des Bewußtseins als solchen, welches zunächst dem religiösen, dann aber auch dem gesammten übrigen Leben zu Grunde liegt. Wir wissen, wie die Reformatoren des 16. Jahrhunderts diesen Schritt gethan, indem sie beliebige Meinungen für ächt christliches Bewußtsein ausgebend nicht etwa nur ein abweichendes Bewußtsein gegen das kirchliche geltend machten, sondern letzteres als solches zu negiren, als unberechtigt aufzuheben und an dessen Stelle subjectives Dafürhalten als Auctorität zu setzen suchten. In der oben angedeuteten Weltlage war die Möglichkeit gegeben, daß solcher Subjectivismus, ein Princip allgemeiner Zertrümmerung, in weiten Kreisen Eingang finde. Was alles zusammengewirkt, das Mögliche wirklich zu machen, ist bekannt und braucht hier nicht weiter erörtert zu werden. Die kathol. Theologen fuhren fort, ihr christliches Bewußtsein aus dem kirchlichen zu schöpfen, begannen aber zugleich auch, wie sie mußten, diese Quelle und Unterlage für das Bewußtsein der Einzelnen zu untersuchen, ihre Berechtigung und Aechtheit nachzuweisen, die Urkunden des kirchlichen Bewußtseins auf's Neue zu prüfen, das Verhältniß der Einzelnen zur Kirche festzustellen u. s. w. Damit war nun das letzte der Momente gefallen, die zusammen der Scholastik ihren eigenthümlichen Charakter gegeben hatten. Man fuhr fort, die katholische Theologie Scholastik zu nennen. Insofern mit Recht, als Dogmatik und Moral die Gestalt der Scholastik mehr oder weniger beibehalten hatten. In Wahrheit aber mit Unrecht, denn es war erstens diese Theologie nicht mehr so philosophische Theologie, wie die Scholastik es gewesen. Syllogismus und was der Wissenschaft die Form dialectischer Bewegung gibt, war größtentheils beibehalten; allein der lebendige Geist war entwichen, um sich in einer selbstständigen, bald außerkirchlichen und antichristlichen Philosophie eine neue, vorübergehende Wohnung zu schaffen. Zweitens war dieselbe nicht mehr Universalwissenschaft; es hatten sich, der Vielheit und Mannigfaltigkeit der Gegenstände entsprechend, viele Wissenschaften gebildet, die außer allem Zusammenhange mit der Theologie und deren Quelle, der Offenbarung, standen und die Theologie ihrerseits hatte sich gerade in Folge hievon mehr und mehr auf die geoffenbarten und unmittelbar religiösen Erkenntnisse beschränkt. Drittens endlich schöpfte sie ihre Kenntnisse nicht mehr unbefangen oder unmittelbar aus dem kirchlichen Bewußtsein, wie ein Accidenz aus der Substanz herauswächst, indem sie genöthigt war, jene ihre Quelle selbst zu einem Gegenstand der Untersuchung zu machen, um nachher desto zuverlässiger daraus zu schöpfen, vorerst das Fundament, worauf sie sich erbauen sollte, zu prüfen, um bei

der Erbauung ihrer selbst vollkommen sicher zu sein. Es wäre interessant genug, den Gang der Theologie vom Schluß des Mittelalters an bis auf den heutigen Tag und ihre heutige Gestalt und Aufgabe darzulegen. Allein dieß gehört nicht mehr hieher. (Vgl. Kuhn, Dogmat. Bd. I. Einleit.). Nur das Eine muß, um mögliches Mißverständniß des Gesagten abzuwehren, bemerkt werden, daß trotz dem Angegebenen die katholische Theologie vom 16. Jahrhundert an bis heute als Fortsetzung der Scholastik zu gelten habe, inwiefern sich in ihr die Grundanschauung der Scholastik wesentlich unverändert erhalten hat. — III. Erläuterungen. Nachdem so die Scholastik in flüchtiger Bewegung an uns vorübergegangen, wird es gut, ja zur Erzielung eines einigermaßen vollkommenen Verständnisses unumgänglich sein, einzelne Erscheinungen, die aus der großen Masse des Ganzen besonders hervorgetreten, etwas anzuhalten und näher zu betrachten, einzelne Puncte, besonders jene eigens noch etwas mehr als in Vorstehendem geschehen konnte, zu beleuchten, von welchen wiederum Licht auf das Ganze fallen kann. Als solche Puncte werden vorzugsweise zu gelten haben vor Allem die Dialectik der Scholastik nach der formellen Seite, sodann die vorzüglichsten der Gegensätze, die in der Geschichte der Scholastik hervortreten, und endlich die Vorwürfe, die man gegen diese Wissenschaft zu erheben pflegt. — 1) Die Dialectik der Scholastik ist im Allgemeinen dasselbe als jede Dialectik ist, eine Bewegung, die durch Vereinigung Entgegengesetzter entsteht und in dem Beisammensein und Zusammenwirken Entgegengesetzter besteht. Als den Stoff der scholastischen Dialectik haben wir kennen gelernt das Christliche und das Nichtchristliche (Uebernatürliches und Natürliches) als die Elemente der zu bildenden neuen Welt. Demgemäß erscheint die scholastische Dialectik als solche oder nach der formellen Seite ganz allgemein als eine Gedankenbewegung, die durch Zusammentreten der Begriffe entstehen mußte, die den genannten Elementen entsprechen. Ja und Nein treten zusammen, und nun beginnt ein Proceß gegenseitiger Beziehung mit dem Zwecke, die Zweiheit aufzuheben und einen concreten Begriff zu schaffen, der die entgegengesetzten und, einseitig festgehalten, unwahren Gedanken in sich vereinige; durch Position soll die Negation, durch diese jene begründet werden; das Ja wird nicht nur an sich sondern zugleich mit bestimmter Beziehung auf das Nein, und dieses wiederum ebenso ausgesprochen u. s. w. Hierüber ist nun nichts weiter zu bemerken, sowie auch nicht über die bestimmte und eigenthümliche Entstehung und Gestalt der beiderseitigen Begriffe, deren Zusammenwirken die scholastische Dialectik bildet. Hierüber ist im Obigen genugsam gesprochen. Was wir hier zu näherem Verständniß noch besonders hervorheben möchten, ist einmal der Fortschritt, den die Scholastik in der Handhabung der dialectischen Kunst im Laufe der Zeiten gemacht, und dann das Aeußere jener Handhabung selbst. Der angedeutete Fortschritt ist wirklich vorhanden und verdient, wie uns scheint einige Beachtung. In den ersten Zeiten bis zu Anselm ist die dialectische Bewegung in die Form des Dialogs gekleidet. Am vollkommensten ausgebildet tritt uns diese Gestalt in Erigena's De divisione naturae und Anselms Cur Deus homo entgegen; mehr oder weniger aber leuchtet sie aus allen wissenschaftlichen Arbeiten jener Zeit hervor. Der Dialog nun ist die einfachste Dialectik, eine Bewegung setzend, die jeder einigermaßen geübte Denker leicht vollziehen kann. Allerdings bilden Rede und Gegenrede Gegensätze, aber nicht schlechthin schroffe; treten sie einander mit der Schroffheit des einfachen Ja und Nein entgegen, so käme es nicht zum Dialog. Je milder aber die Gegensätze, die zusammentreten, um so leichter ist die Ausgleichung derselben oder die Auffindung eines Dritten, worin sie sich aufheben. — Der urkräftige Geist der Scholastik konnte durch so leichte Arbeit nicht befriedigt werden und ging zu der ungleich schwierigeren fort, einfach Ja und Nein in der ganzen Schroffheit einander gegenüber zu stellen, um die Wahrheit auch aus diesen Gegensätzen heraus zu finden. Das Sic et Non des Abälard und die Sentenzen des Lombarden können als die vorzüglichsten Repräsentanten der sogestalteten kühnen Dialectik gelten. Dabei ist

überdieß zu bemerken, daß das dem Ja entgegengesetzte Nein denselben Quellen entnommen sei, aus denen das Ja geschöpft ist, nämlich Documenten, theils mittelbaren theils unmittelbaren, des christlichen Bewußtseins, was sein Gewicht bedeutend verstärkt. Auf Grund dieser Thatsache ist, wie bekannt, der Lombarde nicht selten, bis in die neueste Zeit herunter, als Skeptiker angesehen worden. An das Sic et Non aber stellt der neueste Herausgeber, der protestantische Professor Henke in Marburg, gar die Zumuthung, das Fundament der katholischen Kirche zu erschüttern (Petri Abaelardi Sic et Non. Ed. E. L. Th. Henke et G. St. Lindenkohl. Marburgi 1851. Praef. p. XIV.). Auch der gelehrte Benedictiner Tosti in Montecassino, der jüngste Biograph des Abälard, weiß in dem Sic et Non nichts zu erblicken als eine Zusammenstellung widersprechender Aussagen, um den Zweifel als wissenschaftliches Princip zu begründen und der Vernunft die Entscheidung in die Hände zu spielen (Storia di Abelardo e dei suoi tempi. Napoli 1851. p. 96). Das sind oberflächliche Anschauungen, die den Kern der Sache bei weitem nicht erreichen. Abälard selbst erklärt sich wörtlich folgendermaßen: „His autem praelibatis (sc. nachdem dargethan ist, warum und inwiefern sich Widersprüche, wirkliche oder scheinbare, in den hl. Schriften und den Schriften der Väter finden) placet, ut instituimus, diversa sanctorum patrum dicta colligere.. aliquam ex dissonantia quam habere videntur quaestionem contrahentia, quae teneros lectores *ad maximum* inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione *reddant*. Haec quippe prima sapientiae clavis definitur, assidua scil. seu frequens interrogatio. Dieß, heißt es dann weiter, ist es, was Aristoteles empfiehlt, indem er will, daß jeder Behauptung vielfache Untersuchung d. h. Zweifeln in Betreff des Einzelnen, dubitare de singulis, vorangehe; wo offenbar das dubitare nichts ist, als das Bewußtsein, daß man noch nicht wisse, weßhalb Abälard es im Folgenden einfach mit interrogare identificirt. Wenn er dann das Ganze mit dem Satze schließt „cum autem aliqua scripturarum inducuntur dicta, tanto amplius lectorem excitant et ad inquirendam veritatem alliciunt, quanto magis scripturae ipsius commendatur auctoritas" (l. c. p. 16—17), so ist vollends sonnenklar, er habe mit dem Zweifel des modernen Rationalismus nichts, lediglich nichts zu thun gehabt. — Indessen ist die Scholastik bald zu einer dritten Gestalt der Dialectik fortgegangen, die das Eigenthümliche der beiden bisherigen in sich vereinigt. Es wird 1) der zu behauptende Satz entweder direct oder in der Form einer Frage ausgesprochen, sodann 2) dasjenige vorgeführt, was ihm widerspricht und geeignet ist, dessen Unwahrheit darzuthun, hierauf 3) irgend eine Auctorität genannt, *worauf* der behauptete Satz gestützt werden kann d. h. dem Widerspruch wird objectiv *widersprochen*. Nach diesem Apparat wird 4) der behauptete Satz positiv *bewiesen*. Ist dieß geschehen, so werden endlich 5) die gegen denselben geltend gemachten Momente eines nach dem andern vorgenommen und entweder geradezu als irrige Vorstellungen dargethan oder mittelst der unterdeß gewonnenen positiven Einsicht gehörig beleuchtet, dergestalt, daß sie entweder absolut als unberechtigt erscheinen oder doch nicht mehr vermögen sich gegen den vorgetragenen Satz geltend zu machen. So gestaltet entspricht die scholastische Dialectik auf's vollständigste den strengen Anforderungen, welche der Parmenides des Plato an die Dialectik stellt, immer das Eine nicht nur von ihm selbst, sondern auch von dem Andern aus zu erörtern und in jedem nicht nur dieses selbst, sondern auch das andere zu erkennen. In der ausgebildetsten Gestalt begegnet uns diese vollendete Dialectik der Scholastik bei Thomas und Scotus. — Was für's Zweite die Handhabung der so gestalteten Dialectik betrifft, so sind die Scholastiker großentheils (nicht durchgängig) äußerst sorgfältig, scrupulös, mitunter auch, wenn man will, etwas unbeholfen gewesen, dergestalt daß ihre Ausführungen einen dialectisch richtigen Gedankengang nicht nur enthalten, sondern auch in der ganzen Gliederung, wie ein Gerippe die Glieder eines Leibes, sehen lassen. Dieß vor Allem gibt den scholastischen Schriften die bekannte und

sosehr verschrieene Steifheit, wovon weiter unten noch etwas näher die Rede sein wird. Hier wollen wir nur bemerken, der tiefste Grund fraglicher Thatsache scheine uns darin zu liegen, daß die Scholastik die Wissenschaft einer werdenden Wirklichkeit gewesen, daß folglich in ihr eine Genesis habe zu Tage treten müssen. Wo eine Genesis rein und unverhüllt zu Tage tritt, da kommen die Bestandtheile der betreffenden Wirklichkeit so nakt zur Erscheinung, wie die Bestandtheile eines Gerüstes. — 2) Das Zweite, was einer speciellen Erläuterung bedarf, sind die wissenschaftlichen Gegensätze, die in der Geschichte der Scholastik zu Tage treten und eine Rolle spielen. — a. Beginnen wir mit dem sogen. Glauben und Wissen. Die christliche Wissenschaft kann nicht unterlassen, sich über das Verhältniß zu verständigen, welches zwischen Wissen durch Annehmen göttlicher Offenbarung und Wissen durch rein natürliche Vernunftthätigkeit besteht oder bestehen soll; solche Verständigung ist unumgängliche Vorbedingung für sie. Was begegnet uns nun in Betreff dieses Punctes bei den Scholastikern? Was hat die Scholastik über fragliches Verhältniß theoretisch ausgesprochen, wie findet sich in ihr dasselbe factisch ausgebildet? Haben sich verschiedene oder gar gegensätzliche Anschauungen in dieser Beziehung geltend gemacht? Will man diese Fragen mit historischer Genauigkeit, auf das Einzelne eingehend, beantworten, so stellen sich große, fast unüberwindliche Schwierigkeiten entgegen. Im Allgemeinen aber sind sie dahin zu beantworten, daß in der Geschichte der Scholastik alle Anschauungen über fragliches Verhältniß zu Tage treten, welche möglich und soweit sie vernünftig sind — einige Abgeschmacktheiten sind der nachscholastischen und zum Theil der neuesten Zeit vorbehalten geblieben —, daß aber im Ganzen sich jene Anschauung darüber entschieden zur Geltung gebracht habe, welche sich bereits in der patristischen Zeit gebildet und, Alles gehörig in Betracht genommen, allein Anspruch hat, als die richtige, der Wirklichkeit entsprechende zu gelten. Das Folgende wird sich darauf beschränken, aus der unübersehbaren Masse des Materials so viel beizubringen als nöthig ist, die ausgesprochene Behauptung zu erläutern und zu beweisen. — In der christlichen Welt sind zwei Erkenntnisse vorhanden, von welchen zunächst unmittelbar gewiß ist, daß sie auf verschiedene Weise entstanden seien: die eine durch gläubige Annahme der im kirchlichen Bewußtsein enthaltenen göttlichen Offenbarung, die andere durch rein natürliche Vernunftthätigkeit, durch irgendwie vollzogene Denkprocesse. Der Inhalt der einen wie der andern ist natürlich — will und soll sein — die Eine Wirklichkeit, Gott und die Creatur und das Verhältniß beider zu einander. Das Verhältniß dieser beiden Erkenntnisse nun zu einander kann ein zweifaches sein: entweder wird jede für sich und unabhängig von der andern, oder es wird die eine mit und in der andern gebildet und festgehalten, d. h. die gegebenen Factoren der Erkenntniß, nämlich einerseits der Glaube als Annehmen des kirchlichen Bewußtseins, andererseits das Denken als freier Act der auf sich selbst gestützten Vernunft, sind dieß entweder in ausschließender Einseitigkeit oder sie sind es mit, in und durch einander. In ersterem Falle nun kann sich eine dreifache Anschauung des fraglichen Verhältnisses bilden. Erstens es wird nur das für wahr und als Wahrheit festgehalten, was man durch selbstständiges Denken, ohne alle Rücksicht auf das kirchliche Bewußtsein, erkannt hat oder erkannt zu haben glaubt; der Inhalt des kirchlichen Bewußtseins dagegen wird für nichts, die durch gläubiges Annehmen desselben gewonnene Erkenntniß für Irrthum gehalten. Zweitens es wird umgekehrt als wahre Wirklichkeit nur der Inhalt des kirchlichen Bewußtseins und dem zufolge nur die durch Glauben entstandene Erkenntniß als Wahrheit anerkannt und dafür gehalten, das durch selbstständiges und rein für sich seiendes Denken Erkannte sei nicht wahre Wirklichkeit und mithin die so entstandene Erkenntniß Irrthum. In diesen beiden Anschauungen nun bilden, wie man sieht, Glauben und Denken (denn so, nicht aber als Glauben und Wissen ist fraglicher Gegensatz zu bezeichnen) nicht bloß einen Gegensatz, sondern sprechen gegenseitig eines dem andern die Berechtigung ab.

Drittens beide Erkenntnisse, die in Frage stehen, werden einander so gegenüber gestellt, daß sie als gleichgeltend angesehen werden. Dieß aber in doppelter Weise: entweder weil man erkannt hat oder erkannt zu haben oder annehmen zu dürfen glaubt, beide haben einen und denselben Inhalt, so daß man sagen könnte, es sei gleichgültig, wie man erkenne, da man auf die eine wie die andere Weise die Eine Wirklichkeit erkennt; oder trotz dem daß man die Einsicht hat, der Inhalt der einen Erkenntniß sei von dem der andern verschieden. Damit ist man zu der Behauptung gekommen, es könne zwei einander widersprechende Wahrheiten oder vielmehr Wirklichkeiten geben, wie z. B. daß die Seele sterblich und daß sie unsterblich sei. — Nun fragen wir: gehören diese Anschauungen oder die eine oder andere derselben der Scholastik? So gestellt ist die Frage entschieden zu verneinen; die Scholastik als solche beruht, wie wir gesehen haben, auf einer Anschauung, die den vorgeführten geradezu entgegengesetzt ist und ist wesentlich das Product aus der Vereinigung des natürlich vernünftigen Denkens mit dem Glauben. Wohl aber sind einzelne Scholastiker nicht davon frei zu sprechen, der einen und anderen der vorgeführten Anschauungen gehuldigt oder wenigstens nahe gestanden zu haben. Die oben gegebene historische Uebersicht hat sie uns kennen gelehrt. Wir haben sie im 14. und 15. Jahrhundert zu suchen. Unter den damaligen sog. Mystikern mögen nicht wenige gewesen sein, welche nur die im Glauben enthaltene und durch den Glauben unmittelbar zu gewinnende Erkenntniß für gut und nothwendig, alle weiteren Speculationen dagegen, alles Philosophiren und Systematisiren für unnöthig und nutzlos gehalten haben. Wer kennt nicht das dritte Capitel des ersten Buches der Nachahmung Christi! Darin aber ist gewiß die Gesinnung von Hunderten damals lebender frommer und dem Practischen zugewandter Männer repräsentirt. Da sehen wir also den Glauben und die Glaubenserkenntniß in solchem Maße geltend gemacht, daß die durch bloß menschliches Denken gebildete Erkenntniß als werthlos, sogar als schädlich erscheint und nicht berechtigt sein soll, neben der Glaubenserkenntniß gepflegt zu werden und Einfluß zu üben. Es läßt sich aber nicht bezweifeln, daß die Träger der so verworfenen weltlichen Wissenschaft, vorzugsweise die nominalistischen Philosophen, nicht zurückgestanden und nun ihrerseits ebenso die Glaubenserkenntniß verachtet und verworfen haben. Dabei ginge man jedoch sicher zu weit, wenn man sich die Sache genau so verwirklicht dächte, wie hier angegeben. Gewiß war auf der einen wie der anderen Seite nur Annäherung an die bezeichnete Schroffheit und Ausschließlichkeit. Die immer noch sehr zahlreichen *wissenschaftlichen* Theologen bildeten ohnehin eine Art Vermittlung der beiden *Extreme*. Nur unter den mehr oder weniger vollkommenen Heiden, die sich in Folge der Renaissance gebildet, mögen manche gewesen sein, die ihre Stellung gegenüber dem christlichen Bewußtsein und der Glaubenserkenntniß mit vollkommener Ausschließlichkeit behaupteten. — Nicht minder findet sich auch die dritte der vorgeführten Anschauungen, und zwar in der einen wie in der anderen ihrer beiden Formen, nicht vor dem 14., ja wohl nicht vor dem 15. Jahrhundert. Es könnte zwar scheinen, daß schon Joh. Scotus Erigena der Vernunft- und der Glaubenserkenntniß gleiche Geltung zuerkannt habe — in dem berühmten Satze: „Vera auctoritas rectae rationi non obsistit, neque recta ratio verae auctoritati; ambo siquidem ex uno fonte, divina viz. sapientia, manare dubium non est“ (de div. nat. I. 68. cf. de div. praedest. I. 1. „vera philosophia est vera religio conversimque vera religio vera philosophia). Allein da Erigena kurz vorher (l. c. c. 58) gesagt hat. „Utendum igitur esse opinor ratione et auctoritate, ut haec ad purum dinoscere valeas; his enim duobus tota virtus inveniendae rerum veritatis constituitur“, so ist klar, der angeführte Satz könne nicht sagen wollen, es sei gleichgültig ob sich die Erkenntniß auf Auctorität oder auf die bloße Vernunft stütze, durch Glauben oder durch Denken gebildet werde. In Wahrheit will Erigena mit den angeführten Worten nichts anderes sagen, als was er auch sonst oft genug (sehr stark z. B. l. c. c. 71) sagt:

Vernunft und Auctorität (Denken und Glauben) müssen zusammenwirken, dabei aber erstere vorherrschen. Es ist nämlich die Rede von scheinbaren Widersprüchen zwischen den Aussagen der Auctorität und denen der Vernunft, und darüber erklärt nun Erigena, solche Widersprüche seien eben nur scheinbar; in Wahrheit können Auctorität und Vernunft einander nicht widersprechen, weil sie aus einer Quelle geflossen; und die vorhandenen scheinbaren Widersprüche lösen sich stets dadurch, daß man die Aussagen der Auctorität (des kirchlichen Bewußtseins) gehörig, d. h. der Forderung der Vernunft gemäß, interpretire. Erigena hat also Glauben und Denken und die beiden entsprechenden Erkenntnisse nicht getrennt, sondern im Gegentheil auf's Innigste vereinigt und wird uns deßhalb später noch einmal begegnen. Die bekannten Nominalisten des 14. Jahrhunderts, Durand, Occam, Buridan, statuiren zwar entschieden zwei getrennte Erkenntnisse, die durch bloßes Denken erzeugte (nominalistische) Erkenntniß der Welt und die gläubige Erkenntniß Gottes, ohne die eine der andern zu opfern. Aber sie geben beiden keineswegs den gleichen Inhalt; der Inhalt der einen ist die Welt an und für sich, der der anderen Gott und das Göttliche. Mithin finden wir auch bei ihnen die hier in Frage stehende Anschauung nicht. Der Erste und wie es scheint Einzige, der ihr huldigt oder wenigstens sehr nahe steht, ist Raimund von Sabunde. Raimund ist der Meinung, eine reine Vernunfterkenntniß zu besitzen, die mit der kirchlichen Glaubenserkenntniß vollkommen congruire (vgl. Huttler, die Relig. Philos. d. Raym v. Sab. Augsb. 1851). Er hat nämlich — ein Manövre, das so oft ausgeführt wird! — im Geheimen aus dem kirchlichen Bewußtsein geschöpft und dann die gewonnene Erkenntniß dem Publicum als pure Vernunfterkenntniß gegeben. Ließ sich nun aber die behauptete Congruenz nicht nachweisen oder war etwaige Verschiedenheit der durch bloßes Denken und der durch Glauben gebildeten Erkenntniß nicht zu verbergen, und wollte man doch auch nicht die eine derselben verwerfen und ausschließlich die andere festhalten, dann mußte man sich zu der Behauptung verstehen, es können widersprechende Gedanken gleich wahr sein; so z. B. erkenne man philosophisch, d. h. frei denkend, die Seele sei sterblich, theologisch dagegen, d. h. glaubend, sie sei unsterblich; das Eine wie das Andere sei wahr, man könne deßhalb auch Beides behaupten, das Eine vom Standpunct der Philosophie, das Andere vom Standpunct der Theologie aus. Damit haben wir die zweite Form der in Frage stehenden Anschauung, die Anschauung nämlich, daß Glauben und Denken sammt den entsprechenden Erkenntnissen trotz der Verschiedenheit, die zwischen ihnen bestehe, ja trotz dem daß sie einander widersprechen, gleiche Geltung zu beanspruchen haben. Liegt nun in dieser Bestimmung des Verhältnisses zwischen Glauben und Denken, die, wie man sieht, nichts anderes ist als die berüchtigte Annahme einer doppelten Wahrheit, liegt in ihr eine Anschauung der Scholastik vor uns? Auch diese Frage ist entschieden zu verneinen; die Scholastik als solche ist, wie wir längst gesehen haben, die Trägerin einer geradezu entgegengesetzten Anschauung. Es tritt auch, wie die historische Uebersicht gezeigt hat, fragliche Anschauung erst zu der Zeit an das Licht, nachdem der Auflösungsproceß der Scholastik längst begonnen, ja sich bereits beinahe vollendet hatte. Ritter sieht die ersten Wurzeln einer „doppelten Wahrheit" in der altscholastischen (von Abälard, Gilbert Porretanus, Richard von St. Victor, Joh. von Salisbury, Thomas und Scotus vertretenen) Anschauung, daß es zwei Offenbarungen gebe und daß dieselben einander nicht decken, anerkennt aber der Wahrheit gemäß, daß genannte Scholastiker von einer doppelten Wahrheit allerdings nichts gewußt, weil sie jeden Widerspruch zwischen beiden Offenbarungen in Abrede gestellt haben. Die Nominalisten des 14. Jahrhunderts aber, fährt er dann fort, Durand, Occam und Buridan, haben jene Abgeschmacktheit von zwei einander widersprechenden Wahrheiten zwar gleichfalls nicht ausgesprochen, aber so vorbereitet, daß sie fortan unvermeidlich gewesen (Gesch. d. Ph. VII. 91 ff. VIII. 547 f. 604 ff. u. a. O.). Man muß sich nur wundern, daß der Stammbaum der

„doppelten Wahrheit“ nicht bis in's Paradies zurückgeführt wird, denn es ist doch wohl nicht zu bezweifeln, daß Adam erkannt habe, Gott offenbare sich auf doppelte Weise. Indessen ist die Zurückhaltung Ritters im Urtheilen und seine Achtung gegen das Thatsächliche immerhin anerkennenswerth. Andere sind weniger vorsichtig und lassen sich von voreiligen und ungerechten Urtheilen selbst durch den ganz offenen Thatbestand nicht zurückhalten. Günther z. B. bezeichnet die Annahme einer doppelten Wahrheit geradezu als Eigenthümlichkeit der Scholastik; und aufgefordert Namen vorzuführen, sagt er, das sei nicht nöthig, denn die „scandalöse“ Annahme folge nothwendig aus den Principien der Scholastik, und bei Beurtheilung einer gewissen Consequenz aus Principien komme es nie darauf an, wie viele zugleich auf den Einfall gekommen, jene Consequenz zu ziehen oder wie viele diesem Resultate ihren Beifall gespendet. Dann nennt er indessen dennoch Einen, und zwar, um die Sache mit einem Schlage abzuthun, den princeps scholasticorum. „Lag denn, ruft er aus, in den zwei Grundsätzen vom Weltanfang und von der Weltewigkeit nicht schon die spätere doppelte Wahrheit, wovon jede die andere als Unwahrheit erklärte, sei es nun mit oder ohne Aufkündigung der alten Freundschaft unter einem Dache“ (Vorschule I. 381—382. 2 A.) Er hat Summae P. I. qu. 46. art. 2 im Auge, wo Thomas ausführt, der Satz, daß die Welt einen Anfang habe, sei ein Glaubenssatz, mundum non semper fuisse sola fide tenetur. Aber es ist dem Thomas nicht von ferne eingefallen, wie ihm Günther unterschiebt, der Meinung zu sein, daß die sich selbst überlassene Vernunft annehmen müsse oder beweisen könne oder auch nur geneigt sei anzunehmen, die Welt sei ewig; was er darthut, ist nur dieß, daß man nicht zu demonstriren vermöge, weder von der Welt noch von Gott aus, daß die Welt je angefangen habe zu sein. Wie kann man nun hier eine Spur doppelter Wahrheit oder gar diese selbst erblicken! Nicht anders als in Folge einer Unterschiebung! — Es mag die in Frage stehende Anschauung bereits im 14. Jahrhundert da und dort aufgetaucht sein. Aber wir wissen nichts davon. Durand, Occam und Buridan dürfen aus dem einfachen Grunde nicht hieher gezogen werden, weil sie zwar allerdings zweierlei Erkenntnisse statuirten, denselben aber theils nicht eine und dieselbe Wirklichkeit zum Inhalt gaben und mithin keinen Widerspruch zwischen ihnen finden konnten, theils die Vernunfterkenntniß der Glaubenserkenntniß unterordneten (vgl. Ritter l. c. VIII. 604—626). Erst gegen das Ende des 15. und zu Anfang des 16. Jahrhunderts begegnet sie uns unzweifelhaft; die bekannte Verdammung derselben im J. 1513 (durch das Conc. Later. V. Harduin Coll. T. IX. p. 1719—1720) belehrt uns, daß sie mehrere Anhänger, offenbar jedoch nur sporadisch gehabt habe. Die Thatsache, daß sie erst zur genannten Zeit, früher aber nie und nirgends an das Licht getreten ist, ist entscheidend. Was im 15., zum Theil schon im 14. Jahrhundert gewirkt hat, sind nicht die scholastischen, sondern im Gegentheil antischolastische Principien, nicht das der Scholastik wesentliche Vereinigtsein, sondern das Getrennt- und Fürsichsein der vorhandenen Elemente. Mithin ist fragliche Anschauung nicht Product der Scholastik, sondern im Gegentheil der Antischolastik, wie sie sich denn auch nur bei Leuten wie Pomponacci (s. d. A.) findet. Oder sie kann der Scholastik nur so Schuld gegeben werden, wie jede beliebige Häresie den Aposteln und Christo selbst. Hätten diese nicht die Wahrheit geoffenbart, so könnten die Häresien sie nicht negiren. Hätte die Scholastik nicht Denken und Glauben in einander wirken lassen, so hätte nicht eine spätere Zeit vermocht, dieselben zu trennen und jedes für sich wirken zu lassen. Um eine doppelte Wahrheit in dem Sinn der hier besprochenen anzunehmen, muß man 1) Denken und Glauben und die entsprechenden Erkenntnisse trennen, 2) beiden Erkenntnissen denselben Inhalt geben, dergestalt, daß sie sich decken, und endlich 3) falls sie sich widersprechen, den häretischen Muth besitzen, die menschliche Vernunft zu einer Auctorität zu stempeln, die der Auctorität Gottes gleichberechtigt gegenüberstehe, den creatürlichen Geist des Menschen zu einer Quelle der Wahrheit

zu machen, aus der man ganz ebenso und dasselbe schöpfen könne, als aus dem kirchlichen Bewußtsein. Alles dieses aber hat die Scholastik der Corruption eines 15. und 16. Jahrhunderts und für das 19. Jahrhundert denen überlassen, von welchen sie nun gerade darum ohne Unterlaß gelästert wird, weil sie sich nicht zu der Abgeschmacktheit verstehen konnte, die menschliche subjective Vernunft als Auctorität und vollends als eine der Kirche gleichgeltende Auctorität zu behandeln, weil sie unter Auctorität etwas anderes verstanden als „die Erscheinung jeglichen Seins, die Selbstbezeugung jedes Wesens als solchen.“ Die Anschauung, daß die auf göttliche Auctorität gegründete und die durch Denken allein gebildete Erkenntniß als zwei getrennte Erkenntnisse, jede für sich, berechtigt seien, ist in jeder Gestalt, die sie annehmen kann, der Scholastik als solcher fremd. Der Scholastik als solcher gehört vielmehr die gegentheilige Anschauung, wornach jede der genannten Erkenntnisse nur in Verbindung mit der andern, d. h. nur dann berechtigt ist, wenn sie nicht als für sich seiende, sondern als Moment einer Erkenntniß ist und wornach also nur einerseits das gläubige Denken, andererseits das denkende Glauben als wahrhaft erkenntnißschaffend gelten kann. Welches ist nun aber das gegenseitige Verhältniß der so zusammen oder ineinander wirkenden beiden Factoren? Es kann dreifach gestaltet sein. Erstens kann der Auctorität solches Uebergewicht verliehen werden, daß dem Denken ein wesentlicher Einfluß nicht gestattet, dasselbe etwa auf äußerliches Systematisiren, auch historische Nachweisungen u. dgl. beschränkt wird und so die entstandene Erkenntniß in Wahrheit nicht ebenso als Product eines frei schaffenden Gedankenprocesses wie gläubiger Annahme eines Gegebenen erscheint. Es kann aber ebenso auch zweitens den frei geschaffenen Gedanken solche Achtung gezollt werden, daß ihnen die Integrität und Reinheit der im kirchlichen Bewußtsein gegebenen Begriffe geopfert wird. Endlich drittens kann mit Vermeidung dieser beiden Einseitigkeiten eine Erkenntniß geschaffen werden, die nach Form und Inhalt gleichmäßig als Product des glaubenden und des frei denkenden Geistes zu gelten hat. Alle drei Formeln können entweder in der Wirklichkeit durchgeführt oder nur grundsätzlich als das Richtige erkannt oder sowohl grundsätzlich anerkannt als in der Wirklichkeit durchgeführt sein. Die beiden zuerst genannten Formen nun haben unter den Scholastikern zahlreiche Vertreter; Eigenthum der Scholastik als solcher aber ist die dritte. — In der erstgenannten Weise haben das Verhältniß zwischen Glauben und Denken jene Theologen bestimmt — theils grundsätzlich, theils factisch, theils beides zugleich — welche man die positiven Theologen zu nennen pflegt. Der historische Ueberblick hat uns dieselben besonders vom 14. Jahrhundert an in großer Anzahl sehen lassen. Aber auch schon früher hat es deren, wiewohl seltener, gegeben. Es kann kein Interesse haben, Namen vorzuführen. Nur dieß sei angemerkt, daß die sog. Mystiker keineswegs ohne Weiteres hieher zu ziehen seien. Die haben nicht nur oft, sondern in der Regel der eigenen Kraft des Geistes mehr Einfluß verstattet als die famosesten Denker. Die zweite Weise fragliches Verhältniß zu bestimmen, hat wenige, aber bekannte und vielgenannte Vertreter gefunden. An der Spitze derselben steht Joh. Scot. Erigena. Es ist desselben schon früher Erwähnung geschehen. Hier wird genügen, eine einzige Stelle in Betracht zu ziehen. De divis. nat. I. 71 leitet Erigena ganz einfach aus der Priorität die Superiorität der Vernunft gegen die Auctorität und einseitige Abhängigkeit dieser von jener ab. Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Was folgt hieraus? Omnis auctoritas quae vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Damit ist die Einseitigkeit noch nicht entschieden. Wohl aber mit dem unmittelbar darauf folgenden Satze: Vera autem ratio quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Es braucht nicht Mehreres von Erigena angeführt, sondern nur bemerkt zu werden, daß wir in den beigebrachten Sätzen die wahre Anschauung Erigena's vollständig vor uns haben. Als Zweiter ist zu nennen Berengar. Lanfrank hatte ihm Ver-

achtung der Auctorität vorgeworfen. Diesen Vorwurf bezeichnet er nun zwar als Verläumdung, indem er behauptet, daß er nicht unterlasse, die Auctoritäten zu berücksichtigen, wo der rechte Ort dazu sei, setzt aber sogleich bei, die Entscheidung gebühre eben doch der Vernunft — quanquam ratione agere in perceptione veritatis incomparabiliter superius est (de sacra coena. Ed. Vischer p. 100). Wie Berengar nach diesem Grundsatze gehandelt, ist bekannt (s. d. A.). Auch Roscelin gehört hieher. Die neuerdings von Schmeller herausgegebene Epistola Roscelini ad Abaelardum zeigt, daß Roscelin auch nach wiederholter Retractation immer noch die Anschauung festgehalten habe, die ein Concil als irrig bezeichnet hatte, daß er also seiner Vernunft entschieden ein Uebergewicht über die Auctorität verliehen, sein Privatbewußtsein hartnäckig gegen das kirchliche Bewußtsein geltend gemacht habe (s. d. Art. Roscelin). Wenn man auch Hildebert hieher zieht, weil er gesagt hat: „Plus est credere quam opinari, minus credere quam scire: credimus enim ut aliquando sciamus“ (tract. theol. c. 1), so ist dagegen zu bemerken, dieses plus und minus esse beziehe sich nur auf die größere und geringere Gewißheit der Erkenntniß und entscheide so über das Verhältniß der in Frage stehenden Erkenntnißfactoren nichts. Am meisten steht in Betreff des besprochenen Punctes Abälard in übelm Rufe. Unstreitig mit Recht. Indessen kann doch die Frage sein, ob er theoretisch oder grundsätzlich ebenso wie factisch der Vernunfterkenntniß jenes entschiedene Uebergewicht über das kirchliche Bewußtsein eingeräumt habe, welches ihm so übeln Ruf bereitet. Ritter (Gesch. d. Ph. VII. 412) bemerkt, Abälard habe theoretisch über Glauben und Wissen die herrschende Ansicht, hauptsächlich durch Augustin und Anselm vertreten, gehabt, und jene Aeußerungen, welche das Gegentheil zu besagen scheinen, seien nur gegen Mißverständnisse jener Väter gerichtet und an sich etwas ungenau und mißverständlich; jedenfalls dürfe man ihm den Gedanken, daß der richtige Glaube von der Erkenntniß ausgehe, als einen widersinnigen Gedanken nicht zumuthen. Diesem Urtheil ist Kuhn (Dogm. I. 238) mit der Bemerkung entgegengetreten, Abälard wolle für sich keinen Glauben, untersuche, was man ihm zu glauben vorlege erst und nehme es nur dann an, wenn er sich eine wissenschaftliche Ueberzeugung davon verschafft habe. Sieht man auf Aeußerungen, wie Introduct. II. 1 „in omnibus auctoritatem humanae anteponi rationi convenit; maxime autem in his quae ad Deum pertinent tutius auctoritati quam humano nitimur judicio“ oder ib. c. 2. „de quo (sc. s. trinitate) quidem nos docere veritatem non promittimus, ad quam neque nos neque mortalium aliquem sufficere credimus, sed saltem aliquid verisimile atque humanae rationi vicinum nec sacrae fidei contrarium proponere libet adversus eos qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur nec nisi humanas curant rationes quas noverunt“ etc. (p. 1046. 1047) — Stellen, worauf sich Ritter beruft; zieht man überdieß in Betracht, daß Abälard die christliche Lehre zuerst positiv, d. h. auf Auctoritäten gestützt, vorträgt und erst dann einer speculativen Erörterung unterzieht: so kann man kaum umhin, dem Urtheil Ritters beizustimmen. Hört man aber dann denselben Abälard die bekannten biblischen Worte: qui credit cito, levis est corde et minorabitur (Eccli. 19, 4) folgendermaßen interpretiren: „Cito autem s. facile credit qui indiscrete atque improvide his quae dicunt prius acquiescit quam hoc ei quod persuadetur ignota ratione quantum valet discutiat, an scilicet adhiberi ei fidem conveniat“ und stark gegen jenen fervor fidei losziehen, „qui ea quae dicantur antequam intelligat credit et prius his assentit ac recipit quam quae ipsa sint videat et an recipienda sint agnoscat seu pro captu suo discutiat“ (l. c. c. 3. p. 1060. 1061) und ähnlich öfter, besonders noch l. c. p. 1064 und Exposit. symbol. apost. p. 370 (371) — Stellen, worauf sich Kuhn beruft: so muß man wohl, auch abgesehen von der Geschichte Abälards, Kuhns Bemerkung richtig finden. Wie stimmt nun dieß zusammen? Beachten wir, daß Abälard den zuletzt vernommenen starken Erklärungen gegen die Blindgläubigen die Versicherung vorausgehen lasse,

er schreibe gegen diejenigen qui fidem rationibus vel astruendam vel defendendam esse denegant (p. 1059), gegen die Trägen und Unwissenden (p. 1054) u. dgl., so werden wir als Thatsache statuiren müssen, Abälard sei allerdings der abgeschmackten Meinung, daß der Glaube aus der Vernunfterkenntniß resultire, in dem Sinne, daß man glauben, d. h. als wahr annehmen solle, was man durch sich selbst als wahr erkannt habe, fern gewesen (diese Meinung war unserer Zeit vorbehalten), habe aber nichtsdestoweniger den Glauben dem Denken oder das kirchliche Bewußtsein der Vernunft ebenso geopfert, wie wenn er jener Meinung gehuldigt hätte. Wie war dieß möglich? Antwort: zu Folge des eigenthümlichen Begriffs, den Abälard vom Glauben hatte. Der Glaube ist dem Abälard ganz allgemein existimatio rerum non apparentium h. e. sensibus corporis non subjacentium (Introd. I. 1. p. 977), bestimmter: argumentum non apparentium h. e. probatio quod sint aliqua non apparentia (ib. c. 2. p. 979). Um den Sinn dieser Worte ganz zu verstehen, muß man hinzu nehmen, daß Abälard der Erklärung des Boethius beistimmt „Argumentum est ratio quae rei dubiae facit fidem“ (ib. c. 3. p. 981. vgl. Sic et Non c. 2 u. 3). Hiernach fällt ihm fides geradezu mit ratio, fidem praebere mit ratione inductum esse zusammen. Credere und intelligere sind ihm identisch und bilden als Erkenntniß eines Unsichtbaren den Gegensatz zu cognoscere und manifestare als Erkenntniß eines Sichtbaren und Gegenwärtigen. „Sed profecto aliud est intelligere seu credere, aliud cognoscere seu manifestare. Fides quippe dicitur existimatio non apparentium, cognitio vero ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam“ (Introd. II. 3. p. 1061). Abälard hat also genau denselben Begriff vom Glauben als ein Neuerer, welcher, ein zweifaches Wissen unterscheidend, ein Wissen um die Erscheinung und ein Wissen um das Sein (zuerst um das eigene, dann um fremdes), jenes als eigentliches Wissen bezeichnet, weil dessen Gegenstand, die Erscheinung, nicht bloß als solche gekannt und ergriffen, sondern aus dem Sein als ihrer Wurzel begriffen, erkannt werde, dieses aber, nämlich das Wissen um das Sein als solches ein uneigentliches Wissen nennt und erklärt, dieses sei eigentlich der Glaube. Wie so? Antwort: das Wissen um ein Sein, sowohl um fremdes als um das eigene, sei kein Schauen, und eben weil es kein Schauen, so sei es Glauben; dergestalt, daß man sagen müsse: „an Mich selber als Sein an und für sich (als Substanz) muß ich glauben“, und mithin, da von dem Wissen um das eigene Sein alles weitere Wissen (um fremdes Sein) abhängt, der erste Glaubenssatz eigentlich lauten müßte: „ich glaube an mich“ ꝛc. als Sein (Günther und Pabst, Janusk. S. 316. 317. Vgl. Hegel, Religionsphilosophie I. 44: „Damit daß das Wissen von Gott in mir selbst sei, ist alle äußere Authorität, alle fremde Beglaubigung hinweggeworfen; was mir gelten soll, muß seine Bewährung in meinem Geiste haben, und dazu, daß ich glaube, gehört das Zeugniß meines Geistes.“). Mithin fallen bei Abälard Glauben und Wissen, Glaubenserkenntniß und reine Vernunfterkenntniß, zusammen, nicht in dem Sinne als ob sie als zwei getrennte einander deckten, sondern weil sie Eins und Dasselbe sind. Folglich hat das Credere denselben Umfang und Inhalt als das Intelligere; und bietet nun das kirchliche Bewußtsein mehr und anderes, so muß es entweder als Nonens behandelt oder soweit umgestaltet werden bis es der Abälard'schen Vernunft convenirt. Damit hat sich uns ergeben, es sei was Abälards Abweichung von der allgemeinen scholastischen Anschauung begründet, nicht eine Verkehrung des Verhältnisses zwischen Glauben und Denken (nicht gemeiner Rationalismus), sondern ein falscher Glaubensbegriff (ein vornehmerer Rationalismus). Das Resultat, das wir hiemit gewonnen haben, findet Bestätigung und Beleuchtung nicht nur in dem Sic et Non (c. 1—3), sondern auch in dem Referat des hl. Bernhard (Ep. 188. 193. 326. [von Abt Wilhelm v. St. Theodorich] 330—333. 336 und 338). Was Bernhard dem Abälard vorwirft, sind erstens materielle Irrthümer (Arianismus, Nestorianismus, Pelagianismus und ähnliches), zweitens die Vermessenheit, Alles

greifen zu wollen, mit der Vernunft in Gebiete hinaufzusteigen, die ihr unzugänglich, und für nichtseiend zu achten, was er nicht begreife (Ita omnia sibi usurpat humanum ingenium, fidei nil reservans. Quidquid sibi non invenit pervium, id putat nihilum; credere dedignatur; ratione rationem transcendere; credere nolle quidquid non possit ratione attingere etc.), und drittens falsche Definition des Glaubens (aestimatio — Abälard hatte aber gesagt: existimatio —, als ob nicht der Glaube auf Wunder und Weissagungen, Incarnation, Tod, Auferstehung des Herrn u. s. w. sich stützte, so ein festes Fundament habe und mithin certitudo wäre). Nur einmal spricht Bernhard so als ob Abälard das Verhältniß zwischen Glauben und Denken verkehrt hätte. Ep. 338 (al. 369) sagt er nämlich: „Deum habens suspectum credere non vult nisi quod prius ratione discusserit.“ Aber aus dem Zusammenhange geht hervor, daß der Heilige doch auch hier nur das schrankenlose Discutiren der Glaubensobjecte, also auch hier nur die Ausdehnung der Vernunft in das ihr entrückte Glaubensgebiet (also das Zusammenfallenlassen der beiden Kreise) tadeln wolle. Es geht nämlich den angeführten Worten der Satz voran: „Ratione nititur ea explorare quae pia mens fidei vivacitate apprehendit. Fides piorum credit non discutit.“ — Mit Abälard aber können wir die Reihe schließen. Nach ihm dürfte kaum ein nennenswerther Scholastiker zu finden sein, der die Wissenschaft gleichmäßig als Product des Glaubens und des Denkens *angesehen*, das Glauben aber dem Denken geopfert hätte. Gilbert von Porrée, an den man etwa noch und vorzugsweise denken könnte, gehört nicht hieher; er hat und äußert entschieden und zwar mit tiefer Begründung die ebenso rein katholische wie ächt scholastische Ueberzeugung in Betreff des in Frage stehenden Verhältnisses (Comm. in Boetii lib. de praedicat. trium person. bei Migne Patrol. T. 64. p. 1303—1304). Hiemit wären wir endlich bei dieser selbst angelangt, gegen die sich alle bisher vorgeführten Anschauungen wie vereinzelte Ausnahmen verhalten. Worin sie nun im Allgemeinen bestehe, ist bereits gesagt. Jetzt wäre sie ausführlich vorzulegen. Aber wir müßten die uns angewiesene Grenze gar zu weit überschreiten, wollten wir auch nur die namhaftesten der hier in Betracht kommenden Scholastiker vorführen. Es ist aber auch nicht einmal nöthig, denn die vorzuführende Anschauung ist in Wahrheit allen ächten Repräsentanten der Scholastik, von Isidor an bis zu Scotus, gemeinsam; der eine hat mehr dieses, der andere mehr jenes Moment derselben hervorgehoben, im Ganzen aber zeigt sie sich bei allen als die gleiche. Das Erste nun ist, daß die Vernunft zu dem Glauben *hinführt, indem* sie zu erkennen gibt, daß die der Vernunft als solcher zugängliche *Wirklichkeit nicht* alle Wirklichkeit sei und daß die darüber hinausliegende Wirklichkeit *nur in* Folge specieller Belehrung von Seite Gottes erkannt werden könne. Diesen Gedanken hat unter den früheren Scholastikern besonders Alain v. Lille in der ars cathol. fidei (bei Pez, Thesaur. anecd. T. I. P. II.) schön ausgesprochen. Heiden und Mohammedaner, sagt er, können nicht an die Auctoritäten des christlichen Bewußtseins gewiesen werden; ihnen ist nur mit der Vernunft beizukommen; humanis saltem rationibus inducantur. Aber mehr als zum Glauben hinzuführen vermag die Vernunft nicht; alles Weitere wird erst den Gläubigen zu Theil — hae vero rationes si homines ad credendum inducant, non tamen ad fidem capessendam plene sufficiunt usquequaque (ganz wie einst Clemens v. Alex. und Augustin). Später hat man, namentlich Thomas und Scotus, diesen Gedanken vorzugsweise an den Begriff des Zieles geknüpft, das uns gesteckt ist. Damit war man in den Stand gesetzt, gleichmäßig vom practischen wie vom theoretischen Gesichtspunct aus die Einsicht nachzuweisen, daß besondere Einwirkung Gottes auf uns und unsererseits entsprechendes Verhalten nothwendig sei. Es läßt sich nämlich leicht erkennen, daß uns schon die Erkenntniß des Zieles und der Mittel dasselbe zu erreichen, und noch vielmehr und zum Theil eben deßhalb die Fähigkeit abgehe, das zu thun, was zum *Ziele führt*, und daß wir, was die Hauptsache, ein klares Bewußtsein hierüber

haben. Damit aber ist erkannt, es sei nothwendig einerseits, daß Gott belehrend und stärkend auf uns einwirke, andererseits wir dieser Einwirkung mit Empfänglichkeit entgegen kommen, wozu vor allem gläubige Annahme des Geoffenbarten gehört (Thom. S. I. 1. II. 2. qu. 1—8 und die Parall. in c. Gent. Scot. Prolog. quaest. 1 u. 2. und ad Sentt. III. dist. 23 u. 24). Hat nun so die Vernunft zu dem Glauben hingeführt, so ist offenbar in dem nun entstehenden Glauben das Denken enthalten — cogitando credimus — und die gebildete Erkenntniß nicht bloß Glaubens-, sondern ebenso Vernunfterkenntniß oder vernünftige Glaubenserkenntniß — non enim crederent nisi viderent ea esse credenda. Mithin ist schon auf diesem Puncte der Forderung Anselms entsprochen: „ratio et princeps et judex omnium debet esse quae sunt in homine (de fide trinit. c. 2. cf. Fredegisi de nihilo et tenebr. bei Baluz. Miscell. I. 403 sq.). Dieß setzt sich in dem nun folgenden Acte fort. Es folgt nämlich auf den dargestellten ersten Act zweitens ein Act, welcher, wie unmittelbar einleuchtet, bezeichnet werden kann als vernünftiges Glauben und gläubiges Denken. Der Glaube, der sich auf die angegebene Weise bildet, wird, da Denken in ihm ist, geradezu ein Denkproceß, der ganz die Gestalt des natürlichen Denkprocesses haben muß, wie er Product des denkenden Geistes ist; und das muß von der fides infusa ganz ebenso gelten wie von der fides acquisita (weßhalb auch die dießfallsige Differenz zwischen Thomas und Scotus, an den oben citirten Stellen, für die hier erörterte Frage nichts zu bedeuten hat). Dasselbe gilt von dem Object des Glaubens. Obgleich dem Gläubigen von außen her kund geworden, nimmt es doch nothwendig die Gestalt eines Gegenstandes an, der vermittelst eines dialectischen Processes erkannt worden; oder, was dasselbe ist, die Erkenntniß als solche, obgleich sie Fürwahrhalten eines Gegebenen auf Auctorität hin ist, hat die Gestalt eines selbstgeschaffenen Begriffes. Dieser Gedanke ist es, den Thomas S. 2—2. qu. 1. a. 2 ausspricht, indem er sagt, das objectum fidei sei aliquid complexum per modum enuntiabilis, und begründet, indem er ausführt, jenes objectum müsse ebenso wie jedes cognitum in dem erkennenden Subjecte, in cognoscente, sein secundum modum cognoscentis. Darin liegt nun der Grund, warum die Scholastik der Glaubenserkenntniß so entschieden den Charakter der Wissenschaft vindicirt. Auch in diesem Puncte bestehen zwischen den einzelnen Scholastikern Differenzen, betreffen aber nicht die Sache selbst, sondern lediglich unbedeutende Einzelheiten (vgl. Scot. Prolog. Quaest. 3. n. 26 sq.). Damit haben wir nun die eine Seite des zweiten Actes, Vollendung des Glaubens im Wissen durch das im Glauben wirkende Denken. Die andere Seite ist Vollendung des Wissens in dem Glauben oder der Vernunfterkenntniß in der Glaubenserkenntniß durch das im Denken wirkende Glauben. Wie ist dieß zu verstehen? Durch den Glauben, der in dem Denken wirkt, wird die Vernunft so zu sagen vergrößert, über sich selbst erhoben, dergestalt, daß ihre Erkenntniß- und Willenskraft weiter reicht oder mehr vermag, als ihr an sich, in ihrer einfachen Natürlichkeit, zukommt. Wie so? Der gläubige Mensch ist Mitglied der Kirche — wer nicht zur Kirche gehört, darf nicht als gläubig gelten, weßhalb die Häretiker und Schismatiker so gut als Juden und Heiden infideles genannt werden —; die Glieder der Kirche aber stehen als solche mitten in der Wirklichkeit, welche die christliche Welt ist und participiren an derselben, oder vielmehr sie sind Momente derselben; es ist, lebt und wirkt in ihnen, was in der christlichen Welt als objective Wirklichkeit vorhanden ist. Mithin stehen ihnen die Objecte der Erkenntniß, Gott und Welt und das Verhältniß beider zu einander, nicht mehr als Jenseitiges gegenüber, das sie denkend nur berühren, dessen Gesetzen sie wollend nur in der Gesinnung entsprechen könnten; sie sind vielmehr in den Stand gesetzt, in sie hineindringend zu schauen und zu begreifen und wollend in der Wirklichkeit zu vollbringen, was dem im Weltgesetze offenbaren göttlichen Willen entsprechend ist. Dieß meint die Scholastik, wenn sie von Vervollkommnung der Intelligenz durch den Glauben spricht, wie z. B. Anselm

sagt: „quod prius credidi te donante, jam sic intelligo te illuminante, ut si te esse nolim credere, non possim non intelligere“ (Proslog. c. 4), und wenn sie das Glauben einem Erfahren gleichsetzen, wie derselbe Anselm sagt: „qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget“ (de fide trinit. c. 2). Damit hat die Scholastik den alten patristischen, besonders von Clemens Alex. ausgebildeten Gedanken beibehalten, daß die Gnosis (Vollendung der wissenschaftlichen Glaubenserkenntniß in der Praxis und der practischen in dem Schauen) die Vollkommenheit nicht nur des Christen, sondern auch des Menschen als solchen bezeichne, τελείωσίς τις τοῦ ἀνθρώπȣ ὡς ἀνθρώπου Strom. VII. 10). Auch in Betreff dieses Punctes können sich verschiedene Anschauungen geltend machen: über den Grad der erwähnten Steigerung der Vernunftkraft, über den Charakter der so gebildeten Erkenntniß 2c. Derartige Differenzen finden sich wirklich; man vergl. nur z. B. Thom. S. 2—2. qu. 5. a. 1; allein sie betreffen wiederum nicht die Sache selbst; der vorgelegte Grundgedanke ist bei allen Scholastikern ganz derselbe. Es sei nur noch bemerkt, daß die so oft vorkommende Aeußerung, die scientia stehe höher oder sei mehr als die fides (z. B. Alan. Lill. de arte cath. fidei I. 17) nichts anderes als eben diesen Gedanken ausdrücken wolle. — Nun aber fragt es sich erst noch drittens, ob die dargestellte Erweiterung der Erkenntnißkraft so weit gehe, daß diese das ganze Gebiet, das durch die Offenbarung eröffnet wird, durchdringen und alle in ihm liegenden Gegenstände begreifen könne. Kurz vorher wurde bemerkt, daß sich in Betreff jener Erweiterung selbst und des Charakters der dadurch entstandenen Erkenntniß abweichende Anschauungen finden. In Betreff der Sache selbst aber, die hier in Frage kommt, findet sich überall keine Differenz der Ansichten; es ist sämmtlichen Scholastikern eine ausgemachte Sache, daß, wie ausgedehnt auch jene Erweiterung sein, wie hoch jene Steigerung gehen möge, und gleichviel, ob man die gesteigerte Erkenntnißkraft mit Thomas als eine übernatürliche oder mit Scotus als eine natürliche ansehe, immer doch ein Rest bleibe. Unser gewöhnliches Begreifen ist Begründen, d. h. Erkenntniß des Einen in und aus dem Andern, dergestalt, daß wir, wie Aristoteles sagt, erst dann, dann aber auch gewiß zu erkennen glauben, wenn wir den Grund einer Sache erkennen. In dem hier in Frage stehenden Erkenntnißprocesse aber kommen wir nothwendig auf einen Punct, wo von einem Begründen im eigentlichen Sinne nicht mehr die Rede sein kann, ebensowenig von einer Erkenntniß des Verursachten in der Ursache als dieser in jenem; und halten wir deßungeachtet für wahr, was uns auch von solchen Objecten geoffenbart ist, so geschieht es mithin nur in Folge davon, daß wir die Ueberzeugung gewonnen haben, die offenbarende oder die Offenbarung vermittelnde Auctorität verdiene zweifellosen Glauben. Und so schließt denn das Ganze mit einem Glaubensact, der zwar gewisse Erkenntniß gewährt, nicht aber ebenso als begriffliches Erkennen gelten kann, wie die vorangehenden Glaubensacte. Es sei erlaubt, aus der großen Masse von Erörterungen, die uns über den in Rede stehenden Punct vorliegen, eine Stelle wörtlich anzuführen, welche ganz kurz die allgemeine scholastische Anschauung ziemlich vollständig zu erkennen gibt und um so gewichtiger ist, als nach des Thomas Versicherung (S. 2—2. qu. 5. a. 1) die dicta des Verfassers derselben magistralia sind und robur auctoritatis haben. Hugo v. St. Victor sagt in einer Recapitulation der Erörterung über die cognitio divinitatis wörtlich Folgendes: „Alia sunt ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem, et praeter haec quae sunt contra rationem. Ex ratione sunt necessaria; secundum rationem sunt probabilia; supra rationem mirabilia; contra rationem incredibilia. Et duo quidem extrema omnino fidem non capiunt. Quae enim sunt ex ratione, omnino nota sunt et credi non possunt quoniam sciuntur. Quae vero contra rationem sunt, nulla similiter ratione credi possunt quoniam non suscipiunt ullam rationem nec acquiescit his ratio aliquando. Ergo quae secundum rationem sunt et quae sunt supra rationem, tantummodo suscipiunt

fidem. Et in primo quidem genere fides ratione adjuvatur et ratio fide perficitur, quoniam secundum rationem sunt quae creduntur; quorum veritatem si ratio non comprehendit, fidei tamen illorum non contradicit. In iis quae supra rationem sunt, non adjuvatur fides ratione ulla quoniam non capit ea ratio quae fides credit, et tamen est aliquid quo ratio admonetur venerari fidem quam non comprehendit" (De sacr. lib. I. P. III. c. 30. Ed. Rothomag. T. III. p. 512). — Hiemit sei dieser Gegenstand abgethan, obgleich wir statt einer erschöpfenden Darstellung nur Andeutungen geben konnten. Einer Rechtfertigung der scholastischen Anschauung über Glauben und Wissen bedarf es kaum, denn die Bemängelungen derselben, die sich heutigen Tages allerdings vielfach genug vernehmen lassen, haben der Hauptsache nach ihren Grund in Vorurtheilen, die in den Augen jedes Unbefangenen längst gerichtet sind, theils in dem Wahne eines absoluten Wissens, theils in Abälard'schem Glaubensbegriffe, theils in Kant'schem Rationalismus, theils auch in solchen Verkehrtheiten, welche Grund haben, alles Denken und Begreifenwollen zu scheuen und zu hassen. — Matto è chi spera che nostra ragione Possa trascorrer la 'nfinita via Che tiene una sustanzia in tre persone. State contenti umana gente al Quia, Che se potuto aveste veder tutto, Mestier non era partorir Maria. E disiar vedeste senza frutto Tai, che sarebbe lor disio quetato Ch' eternamente è date lor per lutto: I dico d'Aristotele e di Plato — e di molti altri (Dante Purg. III. 34 sqq.). — b) Den zweiten wissenschaftlichen Gegensatz in der Scholastik bilden der Nominalismus und der Realismus. An Wichtigkeit dem bisher Besprochenen kaum nachstehend, bietet dieser Gegensatz dem Forscher ungleich größere Schwierigkeiten. Wir müssen auch hier auf Vollständigkeit von vornherein verzichten und zufrieden sein, wenn uns gelingen sollte, eine im Wesentlichen richtige Darstellung des in Frage genommenen Objects zu erreichen. — Man pflegt den Streit zwischen Nominalismus und Realismus auf eine bestimmte historische Quelle zurückzuführen, nämlich auf eine Stelle in des Boethius Commentar zu der Isagoge des Porphyrius. Porphyrius hatte als Einleitung zu der aristotelischen Schrift von den Kategorien eine Erörterung über die fünf Begriffe genus, differentia, species, proprium und accidens veranstaltet und von vornherein erklärt, daß er sich auf das Metaphysische der Sache nicht einlassen wolle, und diese Erklärung hatte er mit folgenden Worten gegeben: „Mox de generibus et speciebus illud quidem, sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia sint an incorporalia, et utrum separata a sensibilibus an in sensibilibus posita, et circa haec consistentia dicere recusabo; altissimum enim negotium est hujusmodi et majoris egens inquisitionis." Die hiemit zurückgewiesene Erörterung hatte dann Boethius aufgenommen und nicht ohne Scharfsinn geführt, am Schlusse derselben aber richtig bemerkt, der von Porphyrius namhaft gemachte Gegensatz der Anschauung führe sich auf Plato und Aristoteles zurück. „Plato genera et species caeteraque non modo intelligi universalia, verum etiam esse atque propter (wahrscheinlich praeter) corpora subsistere putat; Aristoteles vero intelligi quidem incorporalia atque universalia, sed subsistere in sensibilibus putat"; und dazu hatte er noch bemerkt, er wolle nicht entscheiden, welche dieser Anschauungen die richtigere sei. „Quorum dijudicare sententias aptum esse (vielleicht me) non duxi; altioris enim est philosophiae" (Boeth. opp. bei Migne Patrol. T. 64. p. 82—86). Diese Stelle nun pflegt man als die Quelle zu bezeichnen, woraus der Gegensatz der nominalistischen und der realistischen Anschauung geflossen sei. Vielleicht nicht ganz mit Unrecht, inwiefern sich das philosophische Element des Mittelalters von Anfang an hauptsächlich an Boethius lehnte und die vorgeführte Stelle allerdings geeignet war, zur Erörterung der Fragen einzuladen, welche zwischen den Nominalisten und Realisten verhandelt worden. In Wahrheit aber ist es unnöthig, eine historische Quelle für den fraglichen Gegensatz zu suchen; er würde sich in der Geschichte der Scholastik finden, auch wenn es keinen Porphyrius-

noch Boethius gegeben hätte. Jedem, der die unmittelbar vorliegende Wirklichkeit, zunächst die Natur, denkend betrachtet, kommt von selbst die Frage: was ist das wahrhaft Seiende daran? ist es das Einzelne oder das Allgemeine, das Viele oder das Eine, das Bewegte und Fließende oder das Ruhende und Bleibende? Sieht man nun darauf, daß nur das Einzelne existirt, in sich selber ist und insofern wahrhaft wirklich ist, so erscheint das Allgemeine in jeder Gestalt als bloßes Abstractum, als Begriff oder wie man zu sagen pflegt als Gedankending, mithin als nicht real (nicht in sich selbst seiend). Als wirklichseiend oder real erscheint demnach nur dieses bestimmte Pferd; Pferd dagegen und noch mehr Thier und lebendes Wesen erscheinen als bloße Begriffe, als Dinge, die nirgends existiren als im denkenden Geiste. Sieht man dagegen darauf, daß das eigentlich Seiende an dem Einzelnen nicht das Dieses, sondern Etwas ist, was einem Andern ebenso wie diesem zukommt, an diesem Pferde z. B. das Pferd und an dem Pferde wiederum das Thier u. s. w., denn wenn dieses bestimmte Pferd nicht Pferd wäre, so wäre es nicht, und ebenso das Pferd, wenn es nicht Thier wäre, so wäre es nicht; das Dieses als solches ist überall rein nichts; — sieht man also darauf, so erscheint als das wahrhaft Seiende an dem Wirklichen vielmehr das Allgemeine, um so mehr seiend je allgemeiner, das Einzelne dagegen als das wahrhaft Nichtseiende, als ewig wechselnd und verschwindend, nicht an sich selbst seiend, nur vom denkenden Geiste *festzuhalten* und insofern auch nur in diesem existirend. Diese beiden Anschauungen haben sich, wie es nicht anders sein kann, von jeher theils ausschließlich, theils vorherrschend gegen einander geltend gemacht — Eleaten und Heraclit, Plato und Aristoteles, Spinoza und Leibnitz, Hegel und Herbart — und es wird, so lange philosophirt wird, nie anders sein. Die erste derselben nun nennt man Nominalismus, weil nach ihr die Allgemeinheiten, generalia, nur als Begriffe, Gedankendinge, Worte erscheinen, die zweite aber Realismus, weil sie jene generalia als Realitäten, als Wirklichseiendes anerkennt. Wie nun zu allen Zeiten, so hat es auch im Mittelalter Philosophen gegeben, welche jener, und andere, welche dieser Anschauung huldigten, und noch andere, welche das Wahre der einen und der anderen erkennend beide zusammen, so oder anders vermittelt, festhielten. Daß sich aber alles dieses eigenthümlich, den Verhältnissen entsprechend, gestaltet habe, versteht sich von selbst. Indessen hat eine Entwicklung stattgefunden, und in Folge derselben zeigt die Geschichte der Scholastik drei unterschiedene Gestaltungen der in Frage stehenden Anschauungsweisen. — **Erstens** bis zum 13. Jahrhundert erscheinen diese Anschauungsweisen im Allgemeinen in der Gestalt, die sie in der alten *Philosophie* gewonnen hatten und deren Grundzüge die oben erwähnte Stelle von Boethius zur Anschauung bringt; es dreht sich nämlich die Frage nur ganz allgemein um die Arten und Gattungen, wie sie Momente des Naturseins sind (Individuum, Species, Genus). Bis in das eilfte Jahrhundert nun ist von nominalistischer Anschauung nichts bekannt; die Träger der Wissenschaft halten, mehr oder weniger mit Plato bekannt und an ihn sich lehnend, die Ueberzeugung fest, das wahrhaft Seiende in allem Seienden sei das Eine Wesen des Vielen, also in den Individuen die Eine Species, in den vielen Species das Eine Genus. Den vollkommensten Ausdruck hat diese Anschauung bei Erigena (z. B. de nat. div. I. 51) gefunden. Mit Recht werden auch Fredegisus, Gerbert, auch noch Berengar u. A. hieher gezählt. Gegen das Ende des eilften Jahrhunderts begegnet uns zum ersten Mal die nominalistische Anschauung, freilich bereits von vielen Dialectikern vertreten, unter denen vorzugsweise Roscelin genannt wird (s. d. A.). Anselm bezeichnet folgende Puncte als die Momente dieser Anschauungsweise: 1) die allgemeinen Substanzen werden für bloße Worte (Gedanken, Gedankendinge) gehalten — non nisi flatum vocis putant esse universales substantias. 2) Eigenschaft, Beschaffenheit, Zustand werden nicht unterschieden von der Substanz — colorem non aliud queunt intelligere nisi corpus, nec sapientiam hominis aliud quam animam. 3) Es wird nur mittelst sinn-

licher Wahrnehmung erkannt und nur das so Erkannte für wirklich gehalten — ex imaginationibus corporalibus non possunt se evolvere . . . Nihil esse credunt nisi quod imaginationibus comprehendere possunt nec putant aliquid esse in quo partes nullae sunt. 4) Es wird nicht begriffen wie mehrere Menschen in der Gattung Ein Mensch seien — quomodo plures homines in specie sint unus homo. 5) Ebendeßwegen als Mensch nur der individuelle Mensch begriffen — non possunt intelligere aliquid esse hominem nisi individuum (de fide trinit. c. 2 u. 3). Nehmen wir dazu noch, was Abälard (Ep. 21) berichtet, daß der Nominalismus keine Theile an irgend einem Wirklichen erkenne — nullam rem partes habere aestimat. Dieß scheint der Anselm'schen Angabe zu widersprechen, wornach die Nominalisten nichts anerkannten, worin keine Theile wären. In der That aber besagen beide Berichte dasselbe. Als wahrhaft seiend galt den Nominalisten allein das Atom. Faßt man nun die Atome als solche in's Auge, so muß man mit Abälard sagen, der Nominalismus erkenne keine Theile in irgend einem Wirklichen; achtet man aber darauf, daß nirgends Atome als solche, sondern nur aus Atomen zusammengesetzte Dinge existiren, so muß man mit Anselm vom Nominalismus sagen, er erkenne überall nur Zusammengesetztes, aus Theilen Bestehendes (im Gegensatz zu den substantiae universales, die als solche einfach sind). Fassen wir das in diesen Berichten Angegebene zusammen, so ist es ganz kurz dieß: der Nominalismus hält 1) für wahrhaft seiend nur das schlechthin Einzelne, das τόδε τι wie es Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung ist. Mithin erscheint ihm alles darüber hinaus Gehende, vor allem das sog. Gemeinsame der Vielen, dann aber auch ebenso Qualität und Kraft des Dieses, als nicht wirklich seiend, als pures Gedankending, zu dem Wirklichseienden nur hinzu gedacht. Eben darum erscheint ihm 2) nur das sinnliche Wahrnehmen als die wahre, weil als diejenige Erkenntnißweise, wodurch wahrhaft Wirkliches ergriffen und zum Bewußtsein gebracht werde. Als besondere Form des Nominalismus pflegt man den sog. Conceptionalismus zu bezeichnen. Ja man faßt diesen wohl auch als eine Art Vermittlung zwischen Nominalismus und Realismus; so z. B. Cousin. In Wahrheit aber besteht er lediglich darin, daß die Universalia nicht flatus vocis oder nomina, sondern conceptus oder notiones genannt werden (vgl. Ritter, Gesch. d. Phil. VII. 361). — Dem so gestalteten Nominalismus steht nun der Realismus gegenüber, der für das wahrhaft Seiende das Allgemeine hält und mithin consequent nur Ein wahrhaft Seiendes — das eleatische Sein oder die Spinozische Substanz — anerkennen darf, denn wie in den Individuen nur die Species, so ist wiederum in den Species nur das Genus und so fort bis man bei der schlechthinigen Einheit und absoluten Allgemeinheit angelangt ist. Abälard berichtet über Wilhelm von Champeaux, derselbe habe über die communitas universalium so gedacht, ut eandam essentialiter rem totam simul singulis suis inesse astrueret individuis, quorum quidem nulla esset in essentia diversitas, sed sola multitudine accidentium varietas (Ep. 1, 2). Andere haben nur denselben Gedanken consequenter entwickelt und sich richtiger ausgedrückt, wenn sie die Universalia als das Wesen der Dinge ungeworden nennen und sagen, dieses Wesen der Dinge würde existiren, wenn auch die Dinge selbst, worin es erscheine, nicht existirten — etsi rationalitas non esset in aliquo, tamen in natura permaneret (Abael. bei Cousin oeuvres inéd. p. 517). Bis zur äußersten Consequenz freilich, welche nichts anderes als akosmischer Pantheismus ist, scheint damals niemand gegangen zu sein. — Diesen Realisten, welche so einen schroffen Gegensatz gegen die Nominalisten bilden, pflegt man vor allen den hl. Anselm beizuzählen. Das ist nicht nur ungenau, sondern geradezu falsch. Anselm ist allerdings Realist, inwiefern er als das wahrhaft Seiende in allem Wirklichen die göttlichen Gedanken erkennt, als welche die Dinge existirten, ehe sie wirklich waren (Monol. c. 33) und in Folge hievon das vielen Einzelnen Gemeinsame, das Allgemeine, wie z. B. humanitas, als an sich wirklichseiend anerkennt (de fide trinit. c. 5, wo ausgeführt ist, der

Sohn Gottes habe nicht einen bestimmten Menschen, sondern den Menschen als solchen, die menschliche Natur, angenommen). Aber er ist ebenso Nominalist, indem er die Realität des Einzelnen ebenso anerkennt als die des Allgemeinen (l. c. und bes. de fide trin. c. 3., wo Anselm mit Entschiedenheit den Sabellianismus, d. h. jene Einheit zurückweist, in der die Vielheit absorbirt wird und verschwindet). D. h. die Anselm'sche Anschauung steht in der Mitte zwischen dem einseitigen Realismus und Nominalismus. Diese vermittelnde Stellung haben überhaupt die meisten, vielleicht darf man geradezu sagen, alle uns bekannten Scholastiker dieser Zeit eingenommen. Adelard v. Bath (Platoniker zu Anfang des zwölften Jahrhunderts) sagt ganz allgemein, sowohl Plato als Aristoteles habe Recht, indem jener das Wesen der Dinge in den göttlichen Gedanken erblickt, dieser aber erkannt habe, jene göttlichen Gedanken seien nur in den einzelnen Dingen wirklich (Jourdain, d. lat. Uebers. d. Arist. 2c. v. Stahr S. 254 f.). Auch Abälard und Gilbert von Poitiers halten entschieden diesen Gedanken fest, kommen aber gleichfalls über die Allgemeinheit kaum hinaus. Abälard bezeichnet das Genus als das, woraus die Species, und diese wiederum als das, woraus die Individuen entstehen (ex quo creantur vel gignuntur), erklärt aber dabei entschieden, das Genus sei nicht früher als die Species, diese nicht früher als die Individuen: Numquam etenim genus nisi per aliquam speciem suam esse contingit vel ultatenus animal fuit antequam *rationale* vel irrationale fuerit, et ita quaedam species cum suis generibus simul naturaliter existunt, ut nullatenus genus sine illis sicut nec ipsae sine genere esse potuerint (Introduct. II. 13. p. 1083). Gilbert aber billigt es, daß Boethius (Ps. Boeth. in der Schrift de duab. nat. et una pers. Christi cap. 3) das eine Mal sagt essentias, das andere Mal substantias in particularibus esse, denn, sagt er, das Sein einer Sache und die Sache selbst, esse et id quod est, sind so ineinander, daß das eine nicht ohne das andere sein kann, wie corporalitas und corpus. „Actu namque corporalitas nihil est nisi sit in corpore, et corpus non est quod vocatur, nisi in ipso sit corporalitas quae est ejus esse." Beide sind also gleich real. Der Unterschied ist nur, daß den Universalia nur das Sein, den Particularia aber auch noch das Subsistiren zukommt (bei Migne Patrol. T. 64. p. 1374). Andere lösen die Frage mittelst einer einfachen Distinction, indem sie z. B. sagen: inwiefern Plato Plato ist, ist er oder ist in ihm ein Individuum; inwiefern er Mensch ist, eine Species; inwiefern er lebendes Wesen ist, ein Genus; inwiefern er überhaupt ein Seiendes, Substanz ist, das ganz Allgemeine, generalissimum. Diese Anschauung hat man ziemlich bezeichnend Indifferentismus genannt. Joh. v. Salisbury bezeichnet Walter v. Montagne (Gauterus a S. Mauritiana, † 1174 als Bischof v. Laon) als den Hauptvertreter derselben (Metalog. II. 17). Endlich hat der unbekannte Verfasser einer von Cousin dem Abälard, von Ritter mit mehr Grund, jedoch ohne volle Sicherheit dem Joscelin vindicirten Schrift de generibus et speciebus die Frage dadurch zum Abschluß zu bringen gesucht, daß er jedes Wirkliche aus Materie und Form bestehen, von diesen das Eine so wesentlich wie das Andere sein ließ und der Materie den Charakter eines Universale, der Form den Charakter eines Particulare verlieh. So z. B. besteht hiernach Socrates aus homo als Materia und Socratitas als Forma; und ist nun gleich jene essentia hominis, welche die Materie des Socrates, ebenso wie die Socratitas, welche dessen Form ist, nirgends als im wirklichen Socrates, so ist doch die humanitas oder hominis essentia als solche etwas an sich Seiendes, unabhängig von Socrates und auch außer demselben; und mithin sind beide gleich real, das Universale und das Particulare (Cousin, Opp. Abael. 1840. T. I. Ritter, Gesch. d. Phil. VII. 365 f. Tosti, storia di Ab. p. 62—66. Tosti hat auch hier wie überall ohne Kritik dem Cousin nachgesprochen). — Mit dieser Fassung der Sache war ein bedeutender Fortschritt bewirkt. Vor Allem war nun nicht mehr möglich, die zwischen Realismus und Nominalismus verhandelte Frage auf Gott anzuwenden. Noch Gilbert von Poitiers

hatte solche Anwendung gemacht, indem er fragte, was das eigentlich Seiende an Gott sei, die Gottheit als das Allgemeine oder die Eigenschaften und die drei Personen als das Einzelne, und war einer irrigen Ansicht verfallen (s. d. A. und vgl. d. Art. Roscelin). Jetzt ist dieß nicht mehr möglich, denn in Gott läßt sich die Zweiheit von Materie und Form schlechterdings nicht setzen. Noch mehr: es findet jetzt jene Frage auch auf den Geist keine Anwendung mehr, sondern auf die Natur allein, denn auch der Geist ist ein Seiendes, das nicht aus Materie und Form zusammengesetzt ist. Der erwähnte Unbekannte erklärt ausdrücklich, er wolle seinen Gedanken nicht auf den Geist, sondern auf den Körper allein — die Natur — angewandt wissen; er sieht als Species nur dasjenige Wesen an, das den Individuen materiell inhärirt — omnis natura, quae pluribus inhaeret individuis materialiter, species est (bei Cousin l. c. p. 533. 538). Da aber doch andererseits der Geist den Grund seines Seins ganz ebenso wie die Natur nicht in sich selbst, sondern in einem Andern hat, so kann doch auch in Betreff seiner die Frage nicht umgangen werden, was das wahrhaft Seiende an ihm sei, ob sein Sein im Grunde oder sein Sein in ihm selbst. Aber jenes erscheint nun nicht als Allgemeines im Gegensatz zu diesem als Individuellem, oder wenn es auch so genommen wird, so doch nothwendig in einem andern Sinn als das Genus gegen die Species und diese gegen die Individuen ein Allgemeines sind. Es ist nämlich offenbar der in seinem Grunde seiende Geist nichts anderes als der von Gott gedachte Geist oder der göttliche Gedanke, der realisirt dieser bestimmte Geist ist. Hiemit hat die zwischen Realismus und Nominalismus verhandelte Frage drittens überhaupt eine wesentliche Aenderung erlitten. Wessen Wirklichkeit (Realität) jetzt in Frage kommt, sind nicht mehr so unbestimmt wie bisher Allgemeinheit und Einzelheit, sondern die Idee als solche und die verwirklichte Idee oder das Sein in Gott und das Sein in sich selbst. Allerdings bezieht sich die so umgestaltete Frage zunächst nur auf den Geist; aber es kann nicht fehlen, daß sie bald in derselben Gestalt auch auf die Natur bezogen oder angewendet oder daß in Betreff der Natur nicht mehr in der herkömmlichen Weise, sondern nun gerade so gefragt werde wie in Betreff des Geistes. Mithin muß auch der Gedanke, in dem Realismus und Nominalismus die Vermittlung finden, eine andere Gestalt empfangen. Bisher hatte das Schiboleth des Realismus gelautet Universalia ante res, das des Nominalismus Universalia post res, das der Vermittlung aber Universalia in rebus. Jetzt muß es, will man anders diese Ausdrücke noch beibehalten, lauten Universalia ante, in und post res: ante res als Ideen im göttlichen Verstande, in rebus weil jene Ideen nur als die wirklichen Dinge wirklich sind, post res weil der erkennende Geist die Gedanken (Ideen) aus den Dingen abstrahirt. Diese Gestalt hat in der That die Sache angenommen bei den großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts. Es ist nicht nöthig Beispiele beizubringen; der Gedanke ist völlig klar. Auch Scotus hat es trotz aller Mühe, die er sich (wie immer) gibt, etwas Eigenthümliches zu Tage zu fördern, zu einem andern Gedanken nicht gebracht (vgl. Alb. M. de nat. et orig. an.; de int. et int. etc. Thom. in Sentt. II. D. III. qu. 3. Sum. 1. qu. 84—88; Scot. in Sentt. II. D. III. qu. 1—6). — Ebendeßhalb müssen aber jetzt auch die einseitigen Anschauungen, Nominalismus und Realismus als Gegensätze, eine veränderte Gestalt annehmen, sobald sie sich noch einmal zur Geltung bringen. Dieß aber geschieht vom Anfang des 14. Jahrhunderts an. — Zweitens von dieser Zeit an haben die in Frage stehenden Anschauungen zunächst die Gestalt, daß nach der Realität der göttlichen Weltgedanken gefragt wird. Der Realismus besteht nun darin, daß man die göttlichen Gedanken, deren Inhalt die creatürliche Wirklichkeit ist, für das allein wahrhaft Seiende, die wirklichen Dinge dagegen für bloßen Schein hält. Es bedarf kaum der Erklärung, daß man auf diese Weise als wahrhaft Seiendes zuletzt eine schlechthinige allumfassende Einheit bekomme und so dem Pantheismus entweder wirklich oder doch scheinbar verfalle. In Wahrheit ist es denn auch in den berüchtigten

pantheistischen Anschauungen des 14. und 15. Jahrhunderts, daß der gegenwärtig besprochene Realismus repräsentirt ist. Der ihm entgegenstehende Nominalismus ist vorzugsweise durch Durand (a. S. Portiano) vertreten und hat ungefähr folgende Gestalt: Da alles Seiende absolut durch Gott ist, so müssen allerdings die göttlichen Gedanken von den Dingen, die Ideen, als das Wesentliche alles Seienden gelten. Allein so wie hiernach die Dinge in Gott sind, sind sie, dem Wesen Gottes entsprechend, eine unterschiedlose Einheit; Gott hat, eigentlich zu reden, nur Eine Idee, proprie loquendo in Deo est solum una idea; mithin sind die Dinge nicht formaliter wie die Bilder in einem Spiegel, sondern virtualiter d. h. nur insofern in ihm enthalten als sie eben durch ihn allein das Dasein haben (Comm. in Sentt. I D. 35. 36). Daraus folgt, das wahrhaft Seiende an den Dingen sei nicht deren Idee, sondern das was sie als diese bestimmten einzelnen Dinge sind d. h. das schlechthin Einzelne, Individuelle. Ideen im eigentlichen Sinne gibt es gar nicht, nicht nur nicht nach der platonischen, sondern auch nicht nach der aristotelischen Fassung. Was in Gott ist, ist nur ein abstractes Allgemeines, sozusagen die Möglichkeit des Seienden oder das Seiende als Möglichseiendes; erst die concreten existenten Dinge als diese einzelnen sind wahrhaft wirklich seiend. „Natura universalis et individua seu singularis sunt idem secundum rem, differunt autem secundum rationem quia quod dicit species indeterminate, individuum *dicit determinate*.“ Nur das Determinirte ist seiend, das Indeterminirte bloß gedacht — quae determinatio et indeterminatio sunt secundum esse et intelligi. Denn das Universale ist unum bloß secundum conceptum, das Singulare dagegen secundum esse reale. „Nam sicut actio intellectus facit universale, sic actio agentis naturalis terminatur ad singulare“ (ad Sentt. II D. III qu. 2 cf. I D. 19 qu. 5: „Esse universale, esse genus vel speciem dicuntur esse entia rationis quia talia dicuntur de re tantum ut est objective — subjectiv — cognita.“ ib. D. 27 qu. 2: „Esse universale competit rei per hoc quod intelligitur absque conditionibus individuantibus et non per aliquid quod sit in ipsa re subjective — objectiv, an sich). Daraus folgt, daß etwas Wirkliches und mithin auch formell wahrhaft nur dann erkannt sei, wenn Einzelnes erkannt worden; jene cognitio welche quidditativa et specifica d. h. deren Inhalt das Allgemeine, das sogenannte Wesen ist, ist confusa; nur die cognitio intuitiva ist wahre Erkenntniß (l. c. IV D. 49 qu. 2). Oder: „Objectum proportionatum nostro intellectui est veritas in sensibus et ab eis deducta, sicut intellectus noster est quoddam intellectivum cum sensitivo“ (ib. II D. 28 qu. 1). — Gegen den so gestalteten Realismus und Nominalismus *hatte* die christliche Wissenschaft die Aufgabe, die ächtscholastische Anschauung zu erhalten und weiter auszubilden. Wie sie diese ihre Aufgabe gelöst, hat der oben gegebene historische Ueberblick gezeigt. In dem zuletzt von Durand Angeführten aber ist bereits die dritte Gestalt angedeutet, welche Nominalismus und Realismus noch angenommen haben. Drittens durch die Fassung, welche die Sache bei Durand empfangen, ist es dahin gekommen, daß von nun an Nominalismus und Realismus nur mehr, wenigstens vorherrschend, als entgegengesetzte Erkenntnißtheorien erscheinen, der Nominalismus als Sensualismus oder Materialismus, der Realismus als mystischer Idealismus. Der so gestaltete Nominalismus beginnt sich auszubilden in Occam, welcher von dem Satz ausgehend: omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis die allgemeinen Begriffe für eine fictio quaedam erklärt und ihnen alle Wahrheit abspricht, mithin fordern muß, daß sich das Erkennen auf die sinnliche Wahrnehmung der einzelnen Dinge beschränke und man nicht glaube, in irgend einer darüber hinausgehenden Erkenntniß Wahrheit zu besitzen — eine Anschauung, welche ganz richtig als Skepticismus bezeichnet worden (vgl. hierüber Ritter VIII, 574 ff.). Die Hauptvertreter des diesem Nominalismus entgegenstehenden Realismus sind die Mystiker des 14. und 15. Jahrhunderts. Daher werden wir es natürlich finden, daß derselbe Gerson, den wir oben als Vermittler

zwischen der sogenannten Mystik und Scholastik seiner Zeit kennen gelernt haben, uns nun auch als Vermittler zwischen Nominalismus und Realismus begegnet. Er gibt den Nominalisten zu, daß die einzelnen Dinge nicht formaliter, aber auch den Realisten, daß sie nicht bloß virtualiter in Gott seien und behauptet gegen beide: „rationes creaturarum supereminenter sunt in Deo" d. h. sowie die Dinge in Gott sind, sind sie zwar nicht so viele und verschiedene, wie sie an sich sind, sondern zugleich Eins, aber doch auch wieder nicht so Eins, daß die göttlichen Gedanken, deren Inhalt sie sind, nicht als bestimmte und klare Gedanken erschienen. Mithin hat jedes Ding ein doppeltes Sein, ens duplex, ein Sein in sich, natura rei in seipsa, und ein Sein in Gedanken, esse objectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum; und daraus folgt, daß jede Erkenntniß falsch sei, in welcher einseitig das eine oder das andere Sein ergriffen worden, und daß es falsch sei, ja an Wahnsinn grenze, wenn man mit dem einen Sein zugleich das andere, mit dem subjectiven z. B. d. h. dem im Gedanken seienden zugleich das objective d. h. das in der Sache selbst seiende erkannt zu haben meine. Subtilitas metaphysicantium si quaerit reperire in rebus ipsis secundum suum esse reale tale esse quale habent in suo esse objectali — d. h. im denkenden Geiste, subjectiv —, jam non est subtilitas sed stoliditas et vera insania. De concord. metaph. c. log. Ed. Antw. 1706 q. 821 ff.) — Diese Andeutungen dürften zusammengehalten mit dem in dem historischen Ueberblicke Beigebrachten, genügen, um im Allgemeinen ein Urtheil über den Nominalismus und Realismus der Scholastik zu begründen. Es sei erlaubt zu weiterer Erläuterung noch wenige Bemerkungen beizufügen. Die erste betrifft das, was man Herrschaft des Realismus oder Nominalismus nennt. Bis ins eilfte Jahrhundert soll der Realismus, dann gegen Ende des eilften und Anfang des zwölften Jahrhunderts vorübergehend der Nominalismus (unter Roscelin), hierauf im 12. und 13. Jahrhundert wieder der Realismus, von da an aber endlich entschieden der Nominalismus geherrscht haben. So sagt auch selbst Ritter ohne Weiteres, nach D. Scotus sei der Nominalismus zur Herrschaft gelangt. Diese ganze Anschauung ist total falsch. Die Wahrheit ist, daß gegen das Ende des eilften und zu Anfang des zwölften Jahrhunderts auf kurze Zeit, und dann wieder vom 14. Jahrhundert an bis zum Ende der Scholastik die beiden einseitigen und in der Einseitigkeit einander entgegengesetzten Anschauungen, die man Nominalismus und Realismus nennt, sich neben der ächtscholastischen Anschauung, welche weder Realismus noch Nominalismus oder, wenn man will, beides zusammen ist, geltend gemacht haben, nicht eine derselben ausschließlich, sondern beide zugleich und im Gegensatze gegen einander. Sagt doch Ritter selbst, der, wie bemerkt, der herkömmlichen Ansicht folgend im 14. und 15. Jahrhundert den Nominalismus herrschen läßt, es sei auch der Realismus dieser Zeit geneigt gewesen, das Aeußerste zu ergreifen, und die Geschichte der Pariser Universität im 14. und 15. Jahrhundert sei voll von Verdammungen, welche gegen solche Uebertreibungen gerichtet seien (l. c. VIII, 603—604). Daraus geht klar hervor 1) daß nicht bloß Nominalismus, sondern ganz ebenso auch Realismus vorhanden gewesen und 2) daß weder der eine noch der andere noch alle beide geherrscht, daß sie nur gesucht haben sich zur Geltung zu bringen. Nur soviel ist richtig: während jene einseitigen Anschauungen in den frühern Zeiten nur einmal vorübergehend auftauchen konnten, haben sie vom 14. Jahrhundert an viele und einflußreiche Vertreter gefunden und sogar das Uebergewicht über die alt- und ächtscholastische Anschauung gewonnen; eine Thatsache, die der gegebene historische Ueberblick genugsam erklärt hat. — Die zweite Bemerkung, die wir zu machen haben, betrifft die sogenannte Anwendung fraglicher Anschauungsweisen auf die Theologie. Die herkömmliche Ansicht geht dahin, daß der Nominalismus früher selten, nur ausnahmsweise durch Einzelne, wie Roscelin, dann aber vom 14. Jahrhundert an durchgängig und entschieden auf die Theologie angewendet worden sei und sofort das Wesentlichste zur Auflösung der scholastischen

Theologie beigetragen habe — weßhalb Leute wie Cramer mit großer Vorliebe, fast mit Begeisterung vom Nominalismus reden. Wir aber sind beinahe geneigt, die Phrase von einer Anwendung des Nominalismus und Realismus auf die Theologie als Barbarei zu bezeichnen. Einzelne Theologen haben realistisch, andere nominalistisch — in der einen oder andern Form — gedacht und diese metaphysische Grundanschauung ihre theologischen Erörterungen durchdringen lassen — wie es zu allen Zeiten gewesen ist und sein wird so lange es eine wissenschaftliche Theologie gibt. Dieß ist Alles. Welche Bewandtniß es aber mit der Auflösung der Scholastik durch den Nominalismus (und Realismus) habe, hat der historische Ueberblick gezeigt. — In engem Zusammenhang mit dieser Bemerkung steht eine dritte, die wir endlich noch zu machen haben. Sie betrifft die Vorläuferschaft des Nominalismus. Der Nominalismus wird als Vorbereitung der sogenannten Reformation angesehen; man hebt mit Nachdruck hervor, daß die Schöpfer dieses Werkes zum Theil selbst Nominalisten gewesen. „Diejenigen, sagt Cramer, welche gegen das Ende des 15. und im Anfang des 16. Jahrhunderts die große dem menschlichen Geschlecht so wohlthätige Kirchenverbesserung theils vorbereiteten theils bewirkten und beförderten, Joh. Wessel, Gabr. Biel, Luther, Melanchthon und nach diesen Camerarius, waren alle Schüler und Freunde der Nominalisten“ (l. c. Thl. V, Bd. II S. 425). Auch Ritter macht die Bemerkung, der zu Empirismus, Sensualismus, Skepticismus gewordene Nominalismus, mit dem eine wissenschaftliche Theologie nicht bestehen könne, habe sich später in der protestantischen Theologie fortgesetzt, wo man „beim Glauben an die Auctorität festhielt, ohne die Gründe derselben begreifen zu wollen“ (l. c. VII, 157—162). Dem werden wir im Allgemeinen beizustimmen haben und nur anmerken müssen, nicht nur der Nominalismus, sondern auch der einseitige Realismus, und nicht bloß Nominalismus und Realismus, sondern auch Mysticismus und Positivismus, überhaupt die Trennung der scholastischen Elemente und die Wirksamkeit der getrennten haben eine so wahnsinnige und unheilvolle Revolution als die sogenannte Reformation gewesen, nicht zwar bewirken müssen oder auch nur können, aber doch sehr begünstigt. Positiv wirkend konnte, wie es auch in der Wirklichkeit gewesen, nur ein Hochmuth sein, der es über sich vermag, sich an die Stelle der **Kirche** zu setzen, die Auctorität der Kirche zu verwerfen, um einem einzelnen Menschen Glaubwürdigkeit zu vindiciren; und auch dieser Hochmuth konnte nur dann etwas zu Stande bringen, wenn sich Dummheit genug vorfand, um auch dem Unvernünftigsten beizustimmen, und Leidenschaft genug, um sich auch des Verkehrtesten und Schlechtesten zu freuen; und *solche* Elemente haben allerdings die Zeiten, von denen die Rede ist, namentlich in Teutschland, mehr als hinreichend geliefert. Auch hierüber hat die gegebene kurze Geschichte der Scholastik das nöthige Licht verbreitet. — c) Der dritte große Gegensatz der sich durch die Geschichte der Scholastik hindurch zieht, ist **Mysticismus und Scholasticismus**. Diesen Gegenstand aber betreffend kann auf den Artikel **Mystik** und die oben gegebene Geschichte der Scholastik verwiesen werden. Die bestimmte Gestalt, welche die mystische Theologie bei den einzelnen Trägern derselben gehabt, zeigen die betreffenden Artikel. Nur eine kurze Hinweisung auf Ritters Auffassung dieses Gegenstandes dürfte am Platze sein. Ritter hat die vulgäre Unterscheidung zwischen Scholastik und Mystik sehr gut als gänzlich falsch allseitig erkannt und dargethan (VII, 502), aber deßungeachtet, wie uns scheint, die Stellung des Mysticismus in der Geschichte der Scholastik nicht richtig dargestellt. Die Mystik, sagt er, habe sich fortwährend geltend gemacht; im zwölften Jahrhundert aber habe sie, in St. Victor zu Paris, eine wissenschaftliche Gestalt angenommen; als aber St. Victor der Universität Paris einverleibt und die Scholastik aristotelisch geworden, habe sich die Mystik nicht mehr halten können; sofort habe sie sich aus der Schule zurückgezogen und im Verborgenen fortgewuchert, vielfach in häretisches Sectenwesen ausschlagend — Waldenser, Albigenser, Begharden,

rben 2c. — und sich dann vorzugsweise an das Volk gewandt — Ekhart, Tauler,
, teutsche Theologie —; erst im 15. Jahrhundert habe sie sich wieder — in
n — mit der Scholastik verbunden (l. c. VII, 101—104). Das in der Ge-
te der Scholastik Beigebrachte reicht hin, zu beurtheilen, inwieweit diese Dar-
ng richtig sei und inwieweit sie einer Modification bedürfe. — 3) Das Dritte
h was wir zur Erläuterung noch vorzunehmen und einer kurzen Würdigung zu
werfen haben, sind die landläufigen Vorwürfe oder vielmehr Verdammungs-
ile gegen die Scholastik. Die Ursünde der Scholastik ist, zu sein, was sie ist:
hristliche Wissenschaft, ebenso gläubig wie wissenschaftlich und als Zweck ver-
d Begründung und Rechtfertigung des christlichen Bewußtseins als universalen
ßtseins und der christlichen Welt als allein berechtigter Wirklichkeit. Hinc illae
nae. Davon war bereits die Rede. Hier wollen wir nur jene Vorwürfe in
cht ziehen, welche auch von Solchen ausgehen können, die wider den Kern der
astik nichts einzuwenden haben. — a) Der erste dieser Vorwürfe betrifft das
elle; was man der Scholastik vorwirft, sind endlose und thörichte Spitzfündig-
, steifer Formalismus, unendliche Weitschweifigkeit, Barbarei der Sprache
l. Was fürs Erste die Spitzfündigkeiten betrifft, so ist allerdings richtig, daß
Mittelalter Theologen gegeben, welche die theologischen Fragen ohne Ernst
Würde behandelt, weder um das kirchliche Bewußtsein, wie es in der hl. Schrift,
ncilienacten und andern Documenten ausgesprochen ist, noch auch nur um die
ichte der Philosophie sich bekümmert, die sich lediglich in eiteln, verwirrenden,
tischen Argumenten gefallen, und nur darnach gestrebt haben, als gewaltige Dia-
r zu glänzen. Aber was haben denn solche Menschen mit der Scholastik gemein?
ind, wie Melch. Canus sehr gut bemerkt, nicht als Scholastiker, nicht als Theo-
anzuerkennen — nec scholastici sunt nedum theologi qui sophismatum faeces
olam inferentes et ad risum viros doctos incitant et delicatiores ad contemptum.
Derjenige ist als Scholastiker anzuerkennen, qui de Deo rebusque divinis apte,
nter, docte e literis institutisque sacris ratiocinetur. Gibt es nicht zu allen
n und unter den Pflegern jeder Wissenschaft frivole, eitle, unwürdige Menschen?
in andern Gebieten rechnet man die Sünden solcher Einzelnen nicht der Ge-
theit an; nur der Scholastik gegenüber scheut man nicht solche Ungerechtigkeit.
sei gerecht! Es ist ferner wahr, daß es unter den Scholastikern Zänker ge-
, die stets nur darauf ausgegangen, in Disputationen Andere und wo möglich
Gelehrtesten und Angesehensten zu besiegen, die nicht um der Wahrheit, sondern
es Streites willen discutirt haben. Bei ihnen hat sich natürlich die Wissen-
zu einer Kette von Spitzfündigkeiten gestaltet. Aber wer will dieserhalb die
le verklagen, die Scholastik als solche tadeln? Istiusmodi malorum, sagt derselbe
s, existimo in moribus esse culpam, non in schola; und dann: propter pau-
n vitia non est omnium corona traducenda; quod et si plerique theologi in
itiis essent, iniqua esset adhuc ista columnia, nämlich daß die Scholastik als
: eitle Streitsucht und was hieher gehört begünstige. Was nach Abzug des so
Scholastik ungerecht Aufgebürdeten noch übrig bleibt, ist dieß, daß die Scholasti-
ch nicht begnügten, allgemeine Sätze auszusprechen, unbestimmte, nur in den
dlinien gezeichnete Vorstellungen ihrer Erkenntnißgegenstände zu haben und zu
, daß sie das gesammte christliche Bewußtsein in seine Bestandtheile, jeden
wieder in seine Momente zerlegten und damit so lange fortfuhren bis die
sten Einzelheiten zum Bewußtsein gekommen und weitere Fragen nicht mehr
werfen waren, daß sie mit einem Worte das Eine Ganze in den unendlich
Momenten, die es in sich faßt, und eben damit auch wiederum jedes Einzelne
d aus dem Ganzen zu erkennen suchten, also kurz und gut das anstrebten, was
r anzustreben hat, der einen wahren Begriff des zu erkennenden Gegenstandes
damit wahre Erkenntniß schaffen will. Daran aber ist wahrhaftig nichts zu
n, das ist einfach vernünftig, nothwendig, von selbst gerechtfertigt in den Augen

eines jeden vernünftigen Menschen. Kann etwas abgeschmackter sein, ruft Canus aus, als nur die Grundwahrheiten einer Wissenschaft aussprechen, von dem aber, was in ihnen enthalten und durch Urtheilen leicht zu erkennen ist, nichts oder doch nicht Bestimmtes wissen zu wollen! Wer so etwas in Betreff der Geometrie, Physik, Astronomie forderte, würde für den größten Thoren gehalten werden, und gewiß mit Recht. — Was die gerügte Steifheit oder den starren Formalismus betrifft, so hat Möhler zwar richtig bemerkt, es finde sich dergleichen nicht bei allen Scholastikern; es ließen sich in der That nicht wenige nennen, die ziemlich frei, leicht, gefällig geschrieben haben; man denke nur an Abälard und Johann v. Salisbury; indessen werden wir die Beschuldigung doch im Allgemeinen als begründet anerkennen müssen; die einzelnen Scholastiker die man dagegen halten könnte, bilden Ausnahmen von der Regel. Aber um so weniger vermögen wir in fraglicher Steifheit einen Grund zu Tadel oder gar Verachtung der Scholastik zu erkennen. Worin besteht sie? In pedantischer Festhaltung des Syllogismus. Aber gerade den Syllogismus durchgängig und pedantisch festzuhalten war im Mittelalter unumgänglich und vor Allem nothwendig. Zu jener Zeit, wo die christliche Welt erst zu bilden, wo ungeformte Massen mit dem christlichen Geiste zu durchdringen und zu gestalten waren, hat es sich um völlig klare, um zweifellos gewisse, um durch und durch bestimmte Begriffe gehandelt; ohne solche konnte nicht geschehen, was zu geschehen hatte. Eine derartige Bestimmtheit der Begriffe aber läßt sich nur durch pedantischen Syllogismus erzielen und erhalten. Ist ein Gedanke einmal erzeugt und gesichert, dann ist die Zeit gekommen und mag Jeder, dem es beliebt, bestrebt sein, ihn in eine schöne, angenehme, leichtbewegliche Form zu bringen. Vorher nicht! Das erste Interesse gebührt der Sache! — Mit dem Genannten hängt das Folgende aufs engste zusammen. Zunächst die Weitschweifigkeit. Weil die Scholastiker in der angegebenen Weise minutiös und pedantisch sein mußten, so mußten sie auch weitschweifig sein. Denn, sagt wiederum Canus sehr gut, de rebus multis et variis non solum in genere sed singulatim etiam disserentes non potuerunt haec brevi oratione conficere . . . Accedit, quod perspicuitas non solet esse conjuncta brevitati; obscuri namque fiunt qui breves esse laborant. Dann aber ebenso auch die sogenannte Barbarei der Sprache. Wer in Syllogismen spricht, spricht hart; wem es um die Sache allein zu thun ist, der ist nicht bestrebt, abgerundete Sätze und schöne Phrasen zu construiren; wer lediglich Begriffe geben will, kümmert sich wenig darum, ob die Rede fließend oder holprig sei und nimmt es auch nicht so genau mit den einzelnen Ausdrücken; finden sich geeignete d. h. genau bezeichnende vor, so bedient er sich ihrer, finden sie sich aber nicht vor, so schafft er sie trotz Cicero und Quintilian und Lexikon. Sagt doch auch selbst Cicero: „Istiusmodi autem res (sc. philosophicas) dicere ornate velle puerile est; plane autem et perspicue expedire posse docti et intelligentis viri“ (de fin. III, 5—19). Dazu kommt, daß die Scholastiker zu großem Theile mit Begriffen umzugehen, sozusagen zu manövriren hatten, welche von Andern, von Aristoteles, den Kirchenvätern rc. geschaffen waren. Jeder in diesen Dingen Erfahrene weiß, wie schwer es sei, fließend und gefällig zu reden, wenn man die auszusprechenden Begriffe nicht selbst gebildet hat und den vorliegenden möglichst die Gestalt belassen will, die sie durch Andere empfangen. Ueber alles dieses ist endlich nicht zu übersehen, in welcher Zeit und in welchen Verhältnissen die Scholastiker gelebt, welche Hilfsmittel ihnen zu Gebote gestanden und welche nicht. Ist es nicht Thorheit, bei ihnen dieselbe formelle Bildung zu suchen, als den folgenden Jahrhunderten, in Folge der Bekanntschaft mit der alten classischen Literatur und Kunst, möglich war? (Vgl. hierüber die schöne Ausführung von Muratori, delle forze dell' intendimento umano ossia il pirronismo confutato, cap. 25. Ueber das Ganze aber Melch. Canus loci theol. VIII, 1 und 2; Möhler, gesamm. Schr. u. Auff. I, 129 ff.). — b) Das Zweite woran die Feinde und Lästerer der Scholastik ihren

Muth zu kühlen pflegen, ist die Mangelhaftigkeit der nichttheologischen Erkenntnisse, vorzugsweise der Naturkenntniß in dem Mittelalter. Die Theologie, sagt man, habe alles absorbirt gehabt, mithin haben die übrigen Wissenschaften, vorzugsweise die Naturwissenschaften nicht gedeihen können, und die Naturanschauungen seien nicht nur äußerst mangelhaft, sondern geradezu falsch, verkehrt, ganz von Aberglauben durchdrungen gewesen. So stellt der neuerdings so sehr gepriesene Oersted die Sache so dar, als ob die Gesammtanschauung des Mittelalters in Betreff der Natur dumm und abscheulich gewesen und einigermaßen Vernünftiges sich nur da und dort, äußerst selten, als Ausnahme finde, und läßt den guten Steffens sehr hart an, weil derselbe eine etwas abweichende Ansicht zu begründen, eine im Allgemeinen vernünftige Welt- und Naturanschauung in dem Mittelalter zu erblicken bemüht ist (Der Geist in der Natur I, 96 ff. u. II, 115 ff.). In der Besprechung dieses Punctes können wir uns kurz fassen. Wahr ist für's Erste, daß der Scholastik das Gottesbewußtsein im engern Sinn die Unterlage für alles andere Wissen und die Theologie die concentrirende Mitte aller Erkenntnisse gewesen; woraus allerdings folgt, daß die nichttheologischen, namentlich die Naturwissenschaften nicht die besondere Pflege haben empfangen und die Selbstständigkeit besitzen können, deren sie sich heutzutage freuen, und daß die Natur nicht wie heutzutage als eine Welt für sich, sondern als ein integrirendes Glied des Weltorganismus, zunächst für den Menschen seiend, habe erscheinen müssen. „Die Idee eines allgemeinen Lebens, sagt Steffens, in welches alles verschlungen war, war die bewußtlose Trägerin der mittelalterlichen Ansichten und konnte daher nie als solche Gegenstand der Betrachtung werden. Daher vermochte diese Richtung des Geistes, die uns so einseitig dünkt, so Mächtiges, Großes zu erzeugen, eine große Zeit, eine heitere bedeutende Poesie, eine schöne eigenthümliche Kunst, kurz eine bewunderungswürdige Eigenthümlichkeit" (Polemische Blätter. I. Heft. Breslau 1829). Aber darum ist doch zweitens keineswegs wahr, daß die nüchtern verständige, auf Experimente gegründete Naturforschung so ganz vernachläßigt worden und das Mittelalter die Natur an und für sich so außerordentlich mangelhaft erkannt habe. Al. v. Humboldt hat bei Albertus Magnus Forschungen gefunden, die ihn überrascht haben (Kosmos II, 284); noch höher aber schlägt er den Roger Baco an; auch dem Vincenz von Beauvais kann er Achtung nicht versagen. Aber ist es nun nicht unverständig, diese und etliche andere Männer als mitten in dichter Finsterniß stehend anzusehen, als die einzigen zu betrachten, die über die Natur vernünftig geforscht und erleuchtete Naturanschauung besessen haben? Wenn alle Andern Barbaren waren, woher kam dann den genannten jene Bildung, die selbst einen Humboldt überrascht? Wir wissen wohl, es gibt Oasen. Aber im Reiche der Geister ist diese Erscheinung selten; und daß namentlich die genannten Männer solche Oasen nicht gewesen, kann doch wohl niemand bezweifeln, der je einen Blick auf die mittelalterliche Literatur und Geschichte geworfen. Wer nicht gerade die erste Stelle in der Bildung einnimmt, ist darum noch nicht Barbar. Was sodann drittens den verschrieenen Aberglauben betrifft, so ist das ein sehr vager Begriff. Oersted betrachtet den ganzen katholischen Glauben, in allen seinen Theilen als obscuren Aberglauben, und so ist es dann kein Wunder, daß er im Mittelalter nichts als Aberglauben sieht. So mehr oder weniger alle Protestanten. Hiegegen hat schon M. Canus (l. c. cp. 2) bemerkt: „anxia vero superstitio quae dicitur, religio est, non superstitio." Man wird so billig sein uns zu gestatten, das, was nur die Protestanten als solche für Aberglauben halten, abzuziehen. Was nach diesem Abzug als wirklicher Aberglaube zurückbleibt, ist — jener Aberglaube, der zu allen Zeiten und an allen Orten der Erde zu finden ist und nie verschwinden wird, jetzt mehr jetzt weniger, im Mittelalter vielleicht etwas mehr als in unsern Tagen. Aber auf etwas mehr oder weniger kommt überall nicht viel an. Endlich viertens sei kurz bemerkt, daß es unverständig sei, im Mittelalter, von allem Eigenthümlichen desselben abgesehen, dieselbe Naturkenntniß zu suchen, die wir heute

besitzen und, so man sie nicht findet, jene Zeit der Barbarei zu beschuldigen. Wo wäre denn der Fortschritt, wenn die im Jahr 1852 Lebenden nicht etwas mehr wüßten als jene die im Jahr 1052 gelebt? — Hiemit könnten wir schließen. Da es aber einer neuern Schule, die seit einiger Zeit sehr viel von sich reden macht, gefallen hat, die Scholastik über Bausch und Bogen des Pantheismus und des Lutherthums zu beschuldigen und diese Beschuldigung zum Eckel oft mit denselben Worten zu wiederholen, so werden wir diesen Punct noch kurz ins Auge zu fassen haben. Fragen wir nun zunächst c) welche Bewandtniß es mit dem Pantheismus der Scholastik habe. Daß es im Mittelalter Pantheisten gegeben, ist unläugbar; nicht minder aber auch, daß dabei die Scholastik als solche nicht betheiligt sei. Selbst einen indirecten Zusammenhang zwischen Pantheismus und Scholastik, wie ihn Ritter VII, 631 f. statuirt, wird man kaum ohne Weiteres zugeben dürfen. Der Art. Pantheismus hat erklärt, daß und warum auch die ächten Scholastiker den Schein des Pantheismus nicht haben vermeiden können (Bd. VIII S. 80—81). Hier ist nun näher daran zu erinnern, daß die Kirche mehrmal pantheistische Anschauungen verdammt habe (Amalrich v. Chartres, David v. Dinanto u. a.). Aus dieser Thatsache folgt, daß man bei allen jenen Scholastikern Pantheismus nicht zu suchen habe, deren Anschauungen nicht censurirt, und vollends nicht bei jenen, deren Wissenschaft als treuer Ausdruck des kirchlichen Bewußtseins anerkannt worden, denn man kann nun als Grund hievon nicht Mangel an Achtsamkeit Seitens der Kirche vermuthen. Damit könnten wir bereits diesen Punct als abgethan ansehen. Indessen mag es doch nicht schaden, etwas näher darauf einzugehen. Von Scotus Erigena soll nicht die Rede sein, weil nicht nur unverständige Pantheismusriecher, sondern auch gelehrte und verständige Männer bei ihm Pantheismus finden. Nur das Eine sei zu bemerken erlaubt, es müßte doch immerhin beachtet werden, daß Erigena entschieden 1) die Creaturen unter einander, 2) die Creatur als solche und Gott so unterscheidet wie ein entschiedener Pantheist wohl kaum thun dürfte, und 3) wiederholt versichert, er wolle, wenn er von Rückkehr des Geschaffenen zu Gott spreche, nicht sagen, daß die Wesen oder Substanzen confundirt werden oder die eine in der andern aufgehe. Zunächst nach Erigena möge Anselm erscheinen. Ist das nicht Pantheismus, wenn Anselm sagt, gewissermaßen sei Gott allein seiend, die Creatur nicht seiend, mithin Gott Alles seiend; und vollends wenn er das Wort Gottes, Verbum Dei, als Essentia rerum creatarum bezeichnet (Monolog. c. 25—29)? Lediglich Schein! Nicht nur die sogleich folgenden Capitel (30 u. ff.) zeigen deutlich, daß von wirklichem Pantheismus nicht von Ferne die Rede sein könne, indem sie genau zwischen dem Wort Gottes an sich wie es ewig als dem Vater consubstantial existirt und dem Wort Gottes wie es Essentia creaturarum ist, unterscheiden und letztern Ausdruck dahin erklären, daß das Wesen der Creatur weder diese selbst noch ein Stoff sein könne und mithin als solches das schöpferische Wort oder der Weltgedanke Gottes begriffen werden müsse; sondern schon die zuerst citirten Capitel selbst lassen, wenn man sie nur verständig liest, nicht den mindesten Zweifel über die Reinheit des Anselmschen Theismus. Anselm sagt nicht mehr und nicht weniger, als daß Gott, der absolute Geist, absolut geschaffen d. h. aus nichts geschaffen habe und erklärt diesen Ausdruck hier wie auch anderwärts z. B. Monol. c. 3 ff. ganz richtig dahin, daß die Creatur nicht absolut als nichts, sondern als realisirter Gedanke Gottes zu fassen sei. D. h. Anselm begreift Gott nicht dualistisch bloß als Geist (dem ein Stoff gegenüber stünde), sondern auch als das Absolute d. h. als absoluten Geist. Daher der pantheistische Schein. — Abälard, Gilbert u. a. können wir als weniger von Bedeutung übergehen, um einen Scholastiker ins Auge zu fassen, dessen Dicta im Mittelalter als magistralia gegolten haben, wir meinen Hugo v. St. Victor. Von vornherein sei nun wieder zugegeben, es finde sich in den Schriften dieses frommen und gelehrten Mannes pantheistischer Schein in Fülle, vor allem in dem Commentar zu

Dionysius Areopagita (Ed. Rotham. T. I p. 469), aber auch in andern, mehr oder weniger in allen Schriften desselben, deßungeachtet aber ist es Thorheit, Hugo als Pantheisten, wenn auch nur als halben, anzusehen. De sacr. libr. I P. III c. 31 sagt Hugo, die im Vorigen abgeschlossene Lehre von Gott recapitulirend, „ante omnem creaturam solus erat Deus sed non solitarius." Warum? „Quia cum ipso erat sapientia sua in qua omnia ab aeterno per providentiam fuerunt quae ab ipso in tempore per essentiam facta sunt;" und dann setzt er bei „Haec ergo duo diligenter et inter se distinguenda sunt et in se consideranda, creator scilicet et creatura, ne vel creatura aeterna credatur vel creator temporalis. In his enim duobus omnis cognitio constat veritatis." Dann folgt eine gedrängte Erläuterung des Dogma von der Trinität. In dem folgenden 4. Theile sodann handelt Hugo die im 5. Theile zu behandelnde Lehre von der Schöpfung vorbereitend, von dem göttlichen Willen. Am Schlusse dieser Abhandlung, cap. 26, finden wir nun folgende Erklärung: das Erste schlechthin ist der göttliche Wille, prima omnium rerum est voluntas divina, quoniam ex ipsa sunt omnia. Dasjenige sodann, was nach dem göttlichen Willen ist, post eam, ist zweierlei: 1) Solches, was in demselben ist, in ea, 2) Solches, was aus demselben ist, ex ea. Ersteres sind die göttlichen Weltgedanken, causae primordiales et invisibiles et increatae creandorum omnium in mente divina. Dieselben sind ewig, ohne Abstufung und Zeitfolge, quoniam in unitate consistunt et in aeternitate non transeunt. Das aus dem göttlichen Willen Seiende sind a) die Engel, b) die Menschen, c) die Natur. Von dieser dreifachen Creatur heißt es nun wörtlich: „Quae ex ea sunt, creata sunt per eam, quae causam sumpserunt ex ipsa, non substantiam in ipsa." Wie so? „Quia divina natura substantialiter ex se non genuit quae causaliter creavit, quia non potest naturaliter idem esse qui fecit et quod factum est" (T. III. p. 520). Man hat sich in neuerer Zeit viel auf den Satz wie auf eine neue Erfindung zu gute gethan, daß Gott wenn er schaffe nicht sein Wesen, das ungeschaffene, schaffe. Besagt nicht das von Hugo so eben Angeführte ganz dasselbe? Aber dann möge man ferner nicht mehr Pantheismus bei ihm wittern. Dasselbe gilt von Alanus v. Lille. Man kann aus seinen Schriften viele einzelne Sätze beibringen, welche ganz pantheistisch lauten. Vgl. Ritter l. c. VII, 595 f. Sieht man sie aber näher an, so zeigt sich bald, es liege ihnen ein wirklich pantheistischer Gedanke nicht von ferne zu Grunde. Nehmen wir einige Sätze aus der Schrift de arte catholicae fidei. Lib. I c. 21 heißt es: „Omnia in Deo sunt tanquam in sui causa. Deus enim in omnibus sicut causa in suis causatis. Deus etiam dicitur omnia esse per causam." Gewiß pantheistisch, wenn Alanus meinte, Gott sei als Substanz Ursache alles Seienden. Allein gerade dieß meint Alanus nicht nur nicht, sondern verwirft er entschieden. „In Deum nullum cadit accidens, sagt er ebendaselbst c. 13. Si enim in Deum cadit accidens, ergo Deus est subjectum accidentis (= pantheistische Substanz). Sed accidens suum subjectum differe facit. Ergo Deus differt ab aliquo; ergo proprietatibus informatur; quod est contra hypothesin." Es nennt also auch Alanus Gott alles seiend nur insofern als alles außer Gott-Seiende absolut von Gott geschaffen ist, nicht nur das Dasein, sondern auch das Sein empfangen hat (Pez, Thesaur. anecdot. T. I. P. II. p. 481. 483). Es verdient Beachtung, was bei dieser Gelegenheit Ritter bemerkt. Der kirchliche Glaube, sagt er, welchem Alanus anhängt, muß uns abhalten, die pantheistisch klingenden Sätze von ihm im strengsten Sinn zu deuten (l. c. S. 600). Sollen wir in diesen Nachweisungen weiter fahren? Es begegnet uns überall dasselbe. So sagt Albertus Magnus: „Primum principium est indeficienter fluens quo intellectus universaliter agens indesinenter est intelligentias emittens (de causis et processu universitat. tr. IV, 1). Ist das nicht geradezu Neuplatonismus, nicht reine Emanationslehre? Ja, wenn Albertus Gott nicht als Geist, als concreten dreifaltigen Gott, sondern als Natursubstanz begriffen hätte. So aber besagen jene Worte

weiter nichts, als daß Gott nicht Weltbildner sondern Weltschöpfer oder nicht zur Hälfte, sondern ganz Creator und daß eben deßhalb auch die Schöpfung nicht ein Act der Willkür, sondern der Natur Gottes entsprechend sei, wie es in der Summa de creat. I, tr. I qu. 1 art. 5 heißt: „Creatio est opus voluntatis et est opus naturae." Darauf läuft alles hinaus, was man etwa noch weiter von Albert anführen könnte. So der Gedanke, daß das Geschaffene um so unvollkommener sei, je weiter es von Gott abstehe und daß sich die vollkommene Macht, Güte und Weisheit Gottes nicht in Einem, sondern nur in Vielen offenbaren könne (S. theol. II tr. I qu. 4, m. 3). Damit will Albert nichts anderes ausdrücken, als die Abschwächung der Einen wirkenden Kraft durch die Vermittlungen, durch welche sie stufenweise hindurch geht. Die causa prima wirkt in der secunda, diese in der tertia, diese in der quarta u. s. w. und so geht die prima durch alle ihr folgenden hindurch, wirkt nun aber, wie von selbst einleuchtet, in der quarta schwächer als in der tertia, in dieser schwächer als in der secunda. Derselbe Gedanke hat auch dem Thomas v. Aquin den Vorwurf des neuplatonischen Pantheismus zugezogen. Mit welchem Rechte, möge man am nächsten besten Orte in den Schriften dieses Heiligen nachsehen z. B. S. I. qu. 15 a. 2. oder ib. qu. 8. Um Ausdrücke wie „Deus est sua essentia und Deus est suum esse" (S. I, qu. 3 a. 3 und 4) als Pantheismus zu nehmen, muß man von der Ausführung völlig absehen, die ihnen Thomas gegeben, wornach nicht einmal ein Schein von Pantheismus an ihnen haften bleibt, muß man ignoriren, was Thomas so oft und angelegentlich ausführt, daß Gott nicht de genere substantiae sei, daß an Substanz und Accidenz in Gott nicht gedacht werden dürfe (vgl. l. c. a. 5 u. 6; qu. 15; c. gent. I, 26, 4: Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione. Si igitur Deus sit commune esse, Deus non erit aliqua res existens nisi quae sit in intellectu tantum d. h. der Pantheismus ist Atheismus. cf. auch noch ib. 21, 3; 42, 11. Es sei hier gelegentlich bemerkt, daß sämmtliche Scholastiker ohne alle Ausnahme den Augustinischen Gedanken adoptirt haben, Gott werde Substantia abusive genannt und müsse, wenn man richtig und genau sprechen wolle, Essentia genannt werden. De trinit. VII, 4 u. 5). Wir müßten besorgen, daß wir die Leser ungebührlich ermüdeten, wenn wir noch weiter so fortführen. Es ist was uns begegnet immer dieselbe Thatsache: die Scholastiker müßten wie jeder vernünftige Mensch von Gott wie vom Absoluten und insofern scheinbar pantheistisch reden aus dem einfachen Grunde, weil sie Gott als absolut seiend und als wahren Schöpfer alles außer ihm Seienden begriffen, von einem dualistischen Gotte aber nichts gewußt haben. — Damit hängt aufs engste die angebliche Emanationslehre der Scholastik zusammen. Man sagt nämlich um ganz klar zu machen, daß die Scholastik Pantheismus gewesen, dieselbe habe die Schöpfung als Emanation nach Art des Neuplatonismus begriffen. Diese Behauptung ist ganz einfach eine Unwahrheit, und zwar eine Unwahrheit, von der nicht einmal ganz gewiß ist, ob sie bloß auf Ignoranz beruhe. Mit Ausnahme der von der Kirche als Pantheisten verworfenen haben alle Scholastiker die Schöpfung rein als creatio ex nihilo und diese creatio als actus voluntatis deliberate agentis begriffen. Wo bleibt also Raum für den Begriff der Emanation? Aber bei Thomas findet sich ja sogar das Wort Emanation! (S. I, qu. 45.) Ja, aber nicht die Sache. Die gesammte Creatur ist nichts Anderes, als ein realisirtes Gedankensystem Gottes, jede Creatur ein verwirklichter Gedanke Gottes (l. c. u. qu. 15). Ist es nun so weit gefehlt, das Entstehen der Dinge ein Hervorgehen derselben aus Gott, ein Emaniren, gigni ex voluntate divina zu nennen? Wo anders waren denn jene Gedanken, ehe sie existirten, als in Gott? Dieß und nichts Anderes enthält der scholastische Emanationsbegriff. Aber es ist allerdings damit zugleich auch dieß gegeben, daß das Geschaffene nicht bloß von Gott unterschieden, sondern ihm auch ähnlich sei, nicht bloß das Andere Gottes, sondern auch participirend an dem, was Gottes ist. Wie anders? Gott ist das Absolute, ist allein seiend. Daraus folgt, wie Thomas richtig

sagt, quod omnia alia a Deo (das Nicht-Gott-Seiende) non sint suum esse sed participent esse (S. I, qu. 44 a. 1). Noch mehr: das eigentliche Wesen der Dinge sind die Ideen d. h. die göttlichen Weltgedanken, formae exemplares in mente divina existentes. Von diesen muß nun aber gesagt werden: licet multiplicentur secundum respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud a divina essentia prout ejus similitudo a diversis participari potest diversimode. Folglich muß man geradezu sagen, Gott selbst sei das in allem Seienden nachgebildete Sein — Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium (ib. art. 3 cf. Hugo de S. Vict. de sacr. I P. IV, c. 26). Damit können nun freilich Jene nicht übereinstimmen, welche die Welt nur als aliud a Deo, einseitig als Contraposition Gottes begreifen, wie sie es mit einem mehr als scholastischen Ausdrucke nennen. Es ist nicht dieses Ortes zu erörtern, wer im Rechte sei; nur dieß wär darzuthun, daß dem scholastischen Emanationsbegriff sammt der Annahme einer Gottähnlichkeit der Creatur nicht wirklich pantheistische Anschauung zu Grunde liege (vgl. noch Petr. Lomb. Sent. I, 8 und die Comm. dazu). — Nun wird aber erst der härteste Schlag auf die Scholastik mit der Behauptung geführt, sie identificire Natur und Geist, ganz wie die antike Philosophie gethan, wornach sonnenklar sei, daß sie Gott entweder als gemeinschaftliche Quelle für beide à la Neuplatonismus oder als die Indifferenz beider begriffen haben. Mit dieser Behauptung verhält es sich genau wie mit der zuletzt besprochenen; sie ist unwahr. Wahr ist nur, daß die Scholastik Geist und Natur nicht bloß als unterschieden, sondern auch als identisch begriffen hat, als unterschieden an und für sich, als identisch inwiefern beide gleicherweise Creaturen sind. Der Unterschied den die Scholastik zwischen Geist und Natur statuirt, ist ein substantieller d. h. Geist und Natur sind als an sich unterschiedene Substanzen begriffen. Der bekannte Satz, des Lateranense IV „Deus sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam; ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam“ (Hard. VII, 15), spricht eine Anschauung aus, die als allgemein scholastische zu bezeichnen ist. Die creatura spiritualis wird substantia oder essentia spiritualis, invisibilis, intellectualis u. dgl.; die creatura mundana aber substantia corporalis, visibilis rc. genannt. Aber der Unterschied? Daß er ein substantieller sei, liegt schon im Wort. Damit aber ist zunächst ganz allgemein gegeben, es können die beiden Substanzen nicht in einander übergehen. Quorum enim, sagt Ps. Boethius, communis nulla materia est, nec in se verti ac permutari queunt (de pers. et duab. nat. c. 6. bei Migne T. 64 p. 1350), und Gilbert sein Commentator stimmt damit überein (Migne l. c. p. 1400). Wie dieß gemeint sei, kann man am besten daraus abnehmen, daß die Scholastiker es sehr schwierig gefunden, die Vereinigung von Natur und Geist in dem Menschen zu begreifen. Sie wußten so gut wie wir, daß die sichtbare Natur ein Unsichtbares in sich enthalte, ein den Körper durchdringendes und belebendes Geistiges. Nempe natura ipsa corporis, secundum quam omne corpus est, utique nullum corpus est, sagt Isaak v. Stella, und fährt dann fort: nusquam tamen subsistit extra corpus nec invenitur natura corporis nisi in corpore, quae tamen invenitur corpus non esse nec corporis similitudo. (Tessier Bibl. patr. Cisterc. T. VI. p. 81). Hievon unterscheidet sich der Geist wesentlich. Als naturae rationalis individua substantia (Boeth. l. c.) kann er für sich existiren, in sich selbst subsistiren. Mithin ist schwer zu begreifen, wie er die Vereinigung mit der Natur eingehen könne, welche in dem Menschen vor uns steht. Diese Schwierigkeit nun haben die Scholastiker eingesehen; bei allen, die sich mit der Frage beschäftigt haben, und beinahe alle haben es gethan, tritt dieß zu Tage (vgl. u. a. nur den eben genannten Isaac de Stella l. c.; Hugo de S. Vict. — oder Alcher — de anima lib. II. Opp. T. II p. 145 sq. u. Thom. S. I, qu. 76). Dieß dient nun, wie gesagt, zum Beweise, daß sie fraglichen Unterschied als einen wahrhaft substantiellen begriffen haben. Wir finden aber nicht nur dieses Allgemeine. Die Scholastik hat fraglichen

Unterschied genauer bestimmt, hauptsächlich durch folgende zwei Bestimmungen: 1) der Geist als substantia rationalis besitzt die Kraft sich selbst und Anderes zu erkennen und sich frei zum Handeln zu bestimmen, womit gegeben ist, daß er nicht bloß sei, sondern auch durch sich selbst sei, was er ist, während die Natur bloß ist (Isidor Hisp. Differ. II, 16; Hugo de S. Vict. Didasc. I, 2; de sacr. I P. VI c. 2. 6); 2) er ist nicht zusammengesetzt d. h. vereinigt nicht wie die Natur in sich Substanz und Accidenz, Materie und Form (Ps. Boeth. de pers. et duab. nat. c. 6; Isaac de Stella l. c.; Hugo de S. Vict. de an. II, 15) ohne darum absolut einfach zu sein wie Gott, denn während Gott actus purus ist, vereinigen sich in dem geschaffenen Geiste actus und potentia (Thom. S. I, qu. 75 a. 5, vgl. ib. qu. 84, a. 3 ad 2). Ohne diesen Gegenstand weiter auszuführen, was wir nicht für nöthig halten, wollen wir nur bemerken, es müsse zu richtigem Verständniß beachtet werden, daß die Scholastik in dem Menschen nicht, wie es einigen Neueren beliebt, zwei Seelen oder eine Seele und einen Geist ansetzen, sondern die menschliche Seele als Geist oder den menschlichen Geist zugleich als Seele d. h. als Lebensprincip des Körpers, nach Anweisung von Gen. 2, 7 begreifen. — Allein trotz alle dem ist doch gewiß und kann und soll nicht geläugnet werden, daß sich durch die ganze Geschichte der Scholastik eine Anschauung hindurch ziehe, welche, anklingend an die Anschauung der alten Philosophie, einen bloß graduellen Unterschied zwischen Geist und Natur erblickt. Das Aristotelische θρεπτικὸν, αἰσθητικὸν und νοητικὸν d. h. graduell unterschiedene Gestaltung einer und derselben Seele begegnet uns zwar vielfach modificirt, im Wesentlichen aber stets unverändert bei allen Scholastikern, und nicht selten nimmt die Welt allerdings die Gestalt der neuplatonischen Welt an, und zwar gerade bei den größten Scholastikern, bei Albert, Bonaventura, Thomas, am meisten. Es wäre überflüßig Belege hiefür beizubringen; die Gegner der Scholastik haben das längst zur Genüge und Uebergenüge gethan; und sie liegen allerdings in großer Menge vor, man braucht nicht lange darnach zu suchen. Aber wie stimmt nun dieses zu dem oben Vorgetragenen? Sehr gut! Die beiden resp. drei Creaturen, welche die Welt constituiren, sind nicht bloß substantiell von einander unterschieden, sondern auch wesentlich identisch; das Wesen der einen wie der andern ist, Creatur zu sein; darin sind sie Eins. Damit ist das Räthsel gelöst. Sind die mehrfachen Creaturen als Creaturen identisch, so nehmen sie trotz, ja gerade zu Folge ihrer substantiellen Unterschiedenheit die Gestalt zusammenhängender und in einander greifender Stufen eines einheitlich harmonischen Organismus an. Die modernen Gegner der Scholastik begehen den Fehler, hier die in der Creatürlichkeit begründete Identität, wie bei Gott die Absolutheit zu übersehen und daher überall wo man sich, wie in der Scholastik, dieses Uebersehen nicht zu Schulden kommen läßt, nichts als Confundirung der Substanzen, Emanation, Pantheismus zu erblicken. — Dasselbe tritt recht deutlich bei einem weitern Puncte hervor, den dieselben Gegner mit starkem Nachdrucke urgiren. Die Scholastik, sagen sie, faßt die Erhaltung der Welt als fortgesetzte Schöpfung; das ist aber offenbarer Pantheismus, denn es stellt das Selbstsein, die Selbstständigkeit der Welt in Abrede, begreift diese als pure Erscheinung einer absoluten Weltsubstanz. Die hier der Scholastik vorgeworfene Sünde besteht darin, daß sie mit Thomas überzeugt ist, secundum eandem rationem competere Deo esse gubernatorem rerum et causam earum, quia ejusdem sit rem producere et ei perfectionem dare (S. I, qu. 103, a. 5), oder mit dem Catech. rom. „non ita Deum creatorem atque effectorem omnium credere oportere, ut existimemus perfecto absolutoque opere ea quae ab ipso effecta sunt, deinceps sine infinita ejus virtute constare potuisse: nam quemadmodum omnia ut essent, creatoris summa potestate, sapientia et bonitate effectum est, ita etiam nisi conditis rebus perpetua ejus providentia adesset atque eadem vi qua ab initio constitutae sunt, illas conservaret, statim ad nihilum reciderent (P. I, c. II, qu. 21). Die Gegner vergessen über der Selbstständigkeit der Welt deren Abhängigkeit, über dem

wahren Sein derselben deren Nichtsein. Die Scholastik ihrerseits ist keineswegs dem entgegengesetzten Fehler verfallen; sie hat durchgängig den pantheistischen Prädestinatianismus ganz ebenso zu vermeiden gewußt, wie den dualistischen Pelagianismus. Bekanntlich steht unter allen Scholastikern Thomas der prädestinatianischen Anschauung am nächsten; und doch sagt er geradezu „creatura rationalis gubernat seipsam per intellectum et voluntatem“ — natürlich unter der Leitung Gottes (l. c. ad 1). — Endlich wird Pantheismus in der Scholastik auch noch deßhalb erblickt, weil diese das alte Axiom beibehalten habe: simile simili cognoscitur. Gibt, so argumentirt man, die Scholastik zu, daß wir Gott und die Natur erkennen, und hält dennoch jenes Axiom fest, so ist klar, daß sie alles zusammenwerfe und identificire: Gott, Natur und Geist. Aber es ist nicht wahr, daß die Scholastik jenes Axiom so angewendet, wie ihr schuld gegeben wird. Thomas verwirft es in der Anwendung, die es bei den Alten gefunden, ausdrücklich und sagt z. B. der denkende Geist vermöge Körperliches zu erkennen ohne aufzuhören eine quidditas omnino alterius rationis als die substantiae materiales zu sein (S. I qu. 75, a. 1 und 2. cf. ib. qu. 84, 1; 85, 2; 88, 2). — So ist es mit dem Pantheismus der Scholastik bestellt. Jetzt übrigt nur mehr Eins, nämlich c) das Lutherthum der Scholastik. Die Scholastik, sagt man, hat die luthersche Reformation vorbereitet, ja unvermeidlich gemacht. Wie so? Durch ihren blinden Glauben, der zu der Annahme zweier sich widersprechender Wahrheiten, also mitten in das Lutherthum hineingeführt hat. Welche Bewandtniß es mit den zwei Wahrheiten habe, mußte bereits früher dargelegt werden. Hier ist nur noch ganz kurz auf die Fälschung aufmerksam zu machen, die man in Betreff des Glaubens begangen hat, um der Scholastik luthersches Wesen anzuhängen. Sie besteht darin, daß man den scholastischen und den lutherschen Glauben identificirt, während doch beide toto coelo verschieden, geradezu entgegengesetzte Principien sind. Der luthersche Glaube ist ein Act absoluten Subjectivismus d. h. individuellen Beliebens und schließt deßhalb nicht nur die Anerkennung irgend einer Auctorität, sondern auch den Vernunftgebrauch aus, weil die Vernunft, wie sehr sie auch den Anfechtungen des Subjectivismus ausgesetzt ist, sich doch dazu nicht verstehen mag, so absolutem Subjectivismus als der luthersche ist, zu dienen. Der scholastische Glaube dagegen, der hier in Betracht kommt, ist erstens schon nicht wie der damit verglichene luthersche, Rechtfertigungsprincip, sondern Princip der Wissenschaft, und als solches ist er zweitens unbedingte Anerkennung einer Auctorität und Fürwahrhalten des von dieser Auctorität für wahr Erklärten, und schließt deßhalb die Vernunft nicht nur nicht aus, sondern ruft sie eiligst zu Hilfe und läßt sie ohne Beschränkung wirken, im festen Vertrauen, sie könne und werde das auf die Auctorität hin Geglaubte nur bestätigen, aber auch entschlossen, die im Glauben gewonnene Ueberzeugung festzuhalten, wenn auch jenes nicht oder doch nicht so vollständig geschehen sollte, als gewünscht worden. Der scholastische Glaube trägt also so sehr den Charakter der Objectivität, daß ihm gegenüber das Denken als subjectiver Act erscheint. Der luthersche Glaube dagegen ist ein Act so vollendeten Subjectivismus, daß dem Besitzer desselben die Vernunftthätigkeit als etwas zu Objectives und darum Unzuläßliches erschien. Wie hätte also jener in diesem endigen können! Die Blindheit, sagt man, ist beiden gemein. Aber das ist eine grobe Unwahrheit, wie hoffentlich alles Bisherige gezeigt hat. Eine Infamie vollends ist es, die Sache so darzustellen, als ob die Scholastik ihre Fortsetzung nicht in der katholischen, sondern in der lutherschen Theologie gehabt hätte. Allerdings haben die lutherschen Theologen lange Zeit die scholastischen Formen beibehalten und ihrer Wissenschaft ein scholastisches Aussehen bewahrt. Allein das hat keinen andern Grund als die bekannte Thatsache, daß es dem Protestantismus überhaupt nicht sogleich, sondern erst im Laufe der Zeiten, nach und nach gelungen ist, Alles abzuthun, was er bei der Ausscheidung aus der Kirche mitgenommen hatte. Gegenwärtig besitzt die protestantische Theologie nichts mehr, was an die Scholastik erinnerte, während der wahren Fort-

setzung der Scholastik, der katholischen Theologie, alles wesentlich unverändert geblieben ist und, um auch eine Hoffnung auszusprechen, bleiben wird, was die Scholastik, abgesehen von ihren Eigenthümlichkeiten, als Wissenschaft des christlichen Bewußtseins besessen hat. — Erinnern wir uns an früher Beigebrachtes, so wird die Sache vollends zur Genüge klar werden. Die Unterlage der Scholastik war die geistig vereinigte Menschheit, ein durch Christus begründetes und geleitetes Reich Gottes auf Erden, nicht bloß als Idee sondern als — wenigstens werdende — Wirklichkeit. Auf diesem Boden konnte nicht nur, sondern mußte, als intellectuelles Abbild der objectiven Wirklichkeit, eine Wissenschaft entstehen wie die Scholastik gewesen, eine durchaus objectiv gestaltete aber nichtsdestoweniger wahrhaft wissenschaftlich construirte Theologie als Universalwissenschaft. Die Unterlage des Protestantismus ist Geschiedenheit der Nationen, Geltung der Nationalitäten als verschiedener. Nur auf solchem Boden konnte die Häresie Einzelner zum Gemeingut ganzer Völkerstämme werden, wobei offenbar der Begriff einer Nationalreligion und dann weiter eines Nationalgottes der Grundgedanke, theils bewußt, theils unbewußt, ist. Mithin ist der Protestantismus nicht auf irgend welche Beschaffenheit, Mängel oder Fehler der Scholastik, sondern auf den Zerfall der mittelalterlichen Wirklichkeit zurückzuführen und man könnte höchstens noch den Versuch machen, diesen Zerfall selbst der Scholastik als dem wissenschaftlichen Ausdruck jener Wirklichkeit schuld zu geben, wenn dieß nicht eine gar zu offenbare Thorheit wäre. — Wohl aber mag zuletzt die Frage aufgeworfen werden, ob nicht die moderne Weltordnung, der „nationale Egoismus, der mit seinen Tugenden und Lastern seinen Thron auf den Trümmern der mittelalterlichen Weltordnung aufgerichtet“ (Wegele, Dante's Leben und Schriften. Jena, 1852. S. 258—259), die wahrhafte Wirklichkeit mit der Aussicht auf bleibenden Bestand und eben deßhalb der Protestantismus oder der protestantische Subjectivismus als der intellectuelle Ausdruck derselben berechtigt sei, Anspruch auf alleinige Geltung zu erheben, womit von selber jene katholische Wissenschaft als anachronistisch und unberechtigt erschiene, deren Grundanschauung keine andere ist als die der alten Scholastik. Diese Frage aber wird die künftige Geschichte beantworten. Wenn wahr ist, und es wird wohl wahr sein, daß wahrhafte Wirklichkeit nur das concret Einheitliche d. h. jene Einheit sei, welche aus vielen Einzelnen und bestimmt Unterschiedenen besteht, so kann nicht zweifelhaft sein was geschehen werde; die gegenwärtige Weltordnung wird einer andern Platz machen, welche zwar das Viele und Unterschiedene, das den Inhalt jener bildet, bewahren und als solches in sich enthalten, nicht minder aber auch eine streng einheitliche Wirklichkeit sein wird, wie es die mittelalterliche Weltordnung gewesen; und dem entsprechend werden auch Bewußtsein und Wissenschaft wieder einen Charakter erhalten, der im Wesentlichen jenem gleichen wird, der uns in der Scholastik vor Augen tritt. Wie immer jedoch: im Mittelalter ist die Wirklichkeit nun einmal gewesen, was sie war; mithin konnte die ihr entsprechende Wissenschaft keine andere und nicht anders gestaltet sein als sie gewesen. Das beachte man, um nicht ungerecht zu sein. Ueber die jetzigen Träger der alten scholastischen Grundanschauungen möge man denken und sagen, was beliebt; aber der alten Scholastik die Anerkennung versagen ist offenbare Ungerechtigkeit, weil Mißachtung der ebenso offenbaren Thatsache, daß jene nicht den Beruf gehabt, dasjenige zu leisten, was den folgenden Jahrhunderten, dem 17. 18. und 19. vorbehalten gewesen. Die Anerkennung aber, die wir der Scholastik schuldig sind, enthält, um dieß zum Schlusse noch zu bemerken, nicht bloß dieß, daß man von ihr nicht Leistungen fordere, die einer spätern Zeit vorbehalten gewesen, sondern auch dieß, daß man ihre wirklichen Leistungen nicht verringere und unterschätze, was vorzugsweise in Betreff desjenigen nahe liegt, worin die neueren Zeiten bedeutende Fortschritte gemacht haben. Es ist wahr: wir sind in einzelnen Wissenschaften und Kenntnissen, in den Natur- und Sprachkenntnissen, in dem historischen, geographischen Wissen u. s. w. weit, sehr weit über das Mittelalter hinaus; gerade die Vereinzelung der Wissenschaften, die

Vertheilung der Arbeit, entsprechend der der modernen Welt charakteristischen Zerklüftung, hat die Fortschritte bewirkt, deren wir uns rühmen. Aber das gibt uns kein Recht zu urtheilen, daß man im Mittelalter von allen diesen Dingen nichts gewußt habe, daß alles, was wir besitzen, Product der neuen Zeit sei. Man sehe genauer nach und es wird sich zeigen, daß unsere geistige Bildung auch in jenen Theilen, die wir vorzugsweise als Eigenthum der neuen Zeit zu betrachten gewohnt sind, nicht bloß die Wurzeln in dem dunkeln Schooß des Mittelalters liegen haben. Es ist nicht möglich, auch nicht schlechthin nöthig auf diesen Punct näher einzugehen. Nur ein Einziges sei beispielshalber erwähnt. Es ist eine der zuversichtlichsten Annahmen, daß erst in neuerer Zeit der Geist eine Macht und dessen Erkenntniß die Grundlage und der Mittelpunct aller Erkenntnisse geworden sei. Daß nun die Scholastik den Geist als solchen nicht erkannt, nicht als substantiell von der Natur unterschieden begriffen habe, hat das Obige als verläumderische Behauptung nachgewiesen; und ist nun gleichwohl zuzugeben, daß im Mittelalter das Selbstbewußtsein nicht dieselbe Rolle gespielt habe als es heute und seit Cartesius spielt, so muß doch die genannte Thatsache Bürge dafür sein, daß auch im Mittelalter die Selbsterkenntniß des Geistes auf irgend eine Weise die concentrirende Mitte sämmtlicher Erkenntnisse habe sein müssen. Die Geschichte bestätigt diese Annahme vollkommen. Um aber weder durch weitere Citate zu ermüden noch durch Vorlegung selbstgewonnener Ueberzeugung uns der Gefahr auszusetzen, der Parteilichkeit beschuldigt zu werden, wollen wir einen ohne Frage unverdächtigen Zeugen vernehmen. Ritter sagt gegen den Schluß seiner Geschichte der Scholastik, diese habe von ihrem Centrum aus den Blick nach allen Seiten hin erweitert und gar viele Gedanken geschaffen, die man für Erfindungen der neuen Zeit zu halten pflege. Dann fährt er wörtlich also fort: „Wie stark auch die Richtung der Scholastiker auf die Erkenntniß des Gegenständlichen war, so wurde doch die subjective Begründung der Erkenntniß, welche man irriger Weise für eine Eigenthümlichkeit der neueren Philosophie ausgegeben hat, von ihnen nicht vernachläßigt; nicht allein den Nominalisten, sondern sogar dem Duns Scotus, den Mystikern u. a. leuchtete ein, daß wir im Selbstbewußtsein die sichersten Anfänge der Wissenschaft zu suchen hätten" (l. c. VIII. 716—718). — In Betreff des Literärischen ist wenig mehr zu bemerken. Das Specielle ist in den den einzelnen Scholastikern gewidmeten Art. nachzusehen. Als Hilfswerke sind vorzugsweise zu nennen: Bulaei histor. universit. Paris., Histoire liter. de la France, Dupin, nouv. bibl. des auteurs eccles. und Busse, Grundriß der christlichen Literatur. Unter den Sammelwerken, welche zerstreut einzelne Schriften von Scholastikern enthalten, sind die vorzüglichsten die Biblioth. max. Lugd. und Pez, thesaur. anecdot. noviss. [Mattes.]

Scholien. Unter Scholien (σχόλια) versteht man kurze Anmerkungen, welche fortlaufend den Text einer Schrift erläutern. Sie unterscheiden sich von den Glossen (vgl. Art. Glossen) dadurch, daß sich diese nur mit einzelnen, schwierigen Worten, die Scholien mit dem ganzen Text beschäftigen, von den Commentaren (vgl. Art. Commentar), daß sie kürzer gehalten sind, und alle Excurse, die Geschichte der Auslegung u. s. w. vermeiden. Man fordert zu einem guten Scholion 1) eine kurze Einleitung, 2) eine fortlaufende Erklärung, sachlich und philologisch, 3) kritische Sichtung und Feststellung des Textes. Wegen ihrer nahen Verwandtschaft werden Scholien und Commentare von den Vätern wie von den spätern Auctoren größtentheils ohne Unterschied gebraucht; der Erste, der sie, aber unter andern Namen, unterscheidet, ist Origenes; er nannte seine kurzen Erläuterungen der hl. Schriften *σημειώσεις*, seine ausführlichen, vollständigen Erklärungen *τόμοι*. Das Wort *σχόλιον* erklärt Suidas mit *ἑρμηνεῖαι*, *σεμνολογήματα*, in derselben Bedeutung gebraucht es Cicero (Attic. 16, 17.): velim *σχόλιον* aliquid elimes ad me, oportuisse te istuc facere. Die Gewohnheit, Scholien (Erklärungen) zu Büchern zu schreiben, ging vorzugsweise von den Gelehrten zu Alexandrien aus, und theilte

sich später den Römern, sowie den christlichen Schriftstellern mit. Die griechischen Studien hatten sich (etwa 200 v. Chr.) unter den Ptolomäern, unterstützt durch die großen Bibliotheken und die splendide Versorgung der Gelehrten im Bruchium (πυρουχεῖον) mit besonderer Sorgfalt den exacten Wissenschaften, Geschichte, Geographie, Mathematik und Philologie zugewendet. Man beschäftigte sich mit Textesberichtigung der verschiedenen Abschriften, mit Erklärungen, Anfertigung von Wörterbüchern zu den alten classischen Werken und mit Ermittlung der Sprachgesetze selbst. So entstanden die Textesberichtigungen des Homer durch Aristophanes aus Byzanz (250 v. Chr.), Aristarchus aus Samothrace (156 v. Chr.) und Krates aus Mallus in Cilicien; so die Scholien des Didymus zu Homer, des Andronicus aus Rhodus und des Themistius zu Aristoteles u. s. w. Diese Studien fanden unter den christlichen Gelehrten Anklang und Nachahmung auf dem Gebiete ihrer Forschungen in den hl. Schriften. Schon der hl. Pantänus († 213) verfaßte nach dem Zeugnisse des Hieronymus viele Commentare zu den hl. Büchern (Catal. hujus multi in sanctam scripturam exstant commentarii), wovon wir nur mehr kleine Ueberreste besitzen; etwas später im Abendlande Victorinus gegen das Ende des dritten Jahrhunderts, dessen Scholien zur Apocalypse sich erhielten (herausgegeben von Millanius, Bologna 1558), während die andern zum Pentateuche, Isaias, Ezechiel, Habakuk, Ecclesiastes, Hohelied und Matthäus, von denen Hieronymus unter großen Lobpreisungen spricht (opera ejus grandia sensibus... Victorinus com Apostolo dicere poterat, etsi imperitus sermone, non tamen scientia), bis auf einige wenige Fragmente über die Genesis verloren gingen. Die gleichfalls verloren gegangenen ὑποτυπώσεις (Institutionen in acht Büchern) des Clemens von Alexandrien mögen zum Theil hiehergehören. Der erste Kirchenschriftsteller, von dem wir noch eine große Anzahl exegetischer Arbeiten haben, ist Origenes; leider haben wir seine Scholien nicht mehr; in seinen Commentaren huldigte er der allegorischen Auslegungsmethode, und betrachtete die historisch-grammatische als untergeordneter Natur, so daß wir seine Erklärungen, so weit wir sie kennen, nur im weitern Sinne Scholien nennen dürfen. In seine Fußstapfen traten Eusebius Pamphili, Athanasius, Gregorius von Nazianz und Nyssa, Cyrillus von Alexandrien. Streng an den Buchstaben hielten sich die Lehrer der antiochenischen Schule, ihre Werke sind eigentliche Scholien. Als ihren Gründer dürfen wir Diodor von Tarsus (378) ansehen. Socrates, Sozomenus und Suidas sagen ausdrücklich, daß er sich nur an den buchstäblichen Sinn gehalten und den allegorischen verworfen habe: Διόδωρος... ἐπίσκοπος Ταρσοῦ γενόμενος πολλὰ βιβλία συνέγραψε ψιλῷ τῷ γράμματι τῶν θείων προσέχων γραφῶν, τὰς θεωρίας (d. i. der allegorische Sinn) αὐτῶν ἐκτρεπόμενος Socr. hist. eccl. VI. c. 3. Doch erhielt sich von seinen Schriften nichts, weil ihre Rechtgläubigkeit verdächtig schien (vgl. Assemani Bibl. Or. I. 348. Epistola Simeonis Beth. Arsamensis... de haeresi Nestorianorum, der von Diodor sagt: Pauli Samosateni praeceptoris sui vestigiis presse inhaerens). Dasselbe Schicksal und wohl aus dem nämlichen Grunde theilten auch die Schriften des Eusebius von Emesa und des Theodor von Mopsveste. Bei den nestorianischen Syrern stand Letzterer in so hohem Ansehen, daß er „der Lehrer" κατ' ἐξοχὴν (vgl. Art. Nisibis) genannt wurde; bei den Griechen aber und den Occidentalen erregte seine dürre und oft frivole Auslegungsweise viel Aergerniß. Leontius von Byzanz (ein Schriftsteller des siebenten Jahrhunderts in Henr. Canisii lect. antt.) äußert sich also über den Commentar des Theodor zum Hohen Liede: sanctum sanctissimum Canticum Canticorum, ab omnibus rerum divinarum peritis et ab omnibus Christianis laudatum et a Judaeis inimicis crucis in admiratione habitum, libidinose pro sua et mente et lingua meretricia interpretans, sua supra modum incredibili audacia, ex libris sacris abscidit. Die Ehre der streng grammatischen Erklärungsweise, welche durch solche Repräsentanten sehr gefährdet wurde, retteten Johannes

Chrysostomus und Theodoretus; sie beachteten zuerst und vor allem den buchstäblichen Sinn ohne einen andern tiefer liegenden auszuschließen. Chrysostomus verglich in seinen Erklärungen des A. T. sorgfältig die Uebersetzungen des Aquila, Symmachus und Theodation, und zog in schwierigen Fällen nicht selten Männer, die des Hebräischen kundig waren, zu Rath; z. B. über die Gewohnheit, *οὐρανος* im Plural zu setzen, sagt er (IV. Homil. in cap. I. Gen. p. 28. ed. Ducaei), *λέγουσι οἱ τὴν γλῶτταν (τὴν τῶν Ἑβραίων) ἀκριβῶς κεπτημένοι, τὸ τοῦ οὐρανοῦ ὄνομα πληθυντικῶς καλεισθαι παρὰ τοῖς Ἑβραίοις καὶ τοῦτο καὶ οἱ τὴν Σύρων γλῶτταν ἐπιστάμενοι συνομολογοῦσι.* Oft macht er es dem Exegeten zur Pflicht, Zeit und Ort und Menschen, zu denen oder von denen gesprochen werde, ja sorgfältig zu beachten; der hl. Geist lasse sich herab zur menschlichen Schwäche. So sagt er zu den Worten der Gen. 1, 5. „und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsterniß nannte er Nacht;" *εἶδες πόση τῇ καταβάσει ὁ μακάριος οὗτος προφήτης* (Moses) *ἐχρήσατο; μᾶλλον δὲ ὁ φιλάνθρωπος Θεὸς διὰ τῆς τοῦ προφήτου γλώττης παιδεύων τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος; — ἐπειδὴ γὰρ ἀτελέστερον διέκειτο τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος, καὶ οὐκ ἠδύνατο τῶν τελειοτέρων συνίεναι τὴν κατανόησιν, διὰ τοῦτο τὴν τῶν ἀκουόντων ἀσθένειαν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὴν τοῦ προφήτου γλῶτταν κινῆσαν οὕτως ἅπαντα ἡμῖν διαλέγεται* (Hom. III. in Gen. tom. II. p. 17.). Sein würdiger Schüler und Nachfolger in dieser Methode, aber weniger geistreich war Theodoret; nur schloß er sich noch genauer an den buchstäblichen Text an, was ihm zugleich mit seiner Anhänglichkeit an Nestorius viel Verdruß zuzog und seinen Ruf trübte. Ob er hebräisch verstand, ist zweifelhaft; Stellen, wie Js. VIII. 21. *κακῶς ἐρεῖτε τὸν ἄρχοντα καὶ τὰ πάτρια* (nach den LXX.; maledicit regi suo et Deo suo): *Ἔνια δὲ τῶν ἀντιγράφων πάτραχα ἔχει· καὶ αὕτη ἡ διάνοια καὶ τῷ Ἑβραίῳ σύμφωνος, καὶ τοῖς ἄλλοις ἑρμηνευταῖς. τὸ γὰρ πατραχῆ* (Chald. פַּתְכְרִין Sy. ܦܬܟܪܐ), *Σύρων μέν ἐστιν ὄνομα· σημαίνει δὲ τῇ ἑλλάδι φωνῇ τὰ εἴδωλα. ταῦτα δὲ ὁ Ἑβραῖος βελοᾶυ καλεῖ* — scheinen es eher zu bejahen, als zu verneinen. Denn er schrieb das hebr. בֶּאלֹהָיו ohne Zweifel so wie er's in der Hexapla fand, um die Vergleichung zu ermöglichen, nicht weil er באלהיו selbst für Ein Wort hielt. In seiner Vorrede zu den Propheten sagt er: Da er viele Commentare gefunden habe, welche im Gebrauche der allegorischen Erklärung ganz unersättlich schienen (*εἰς ἀλληγορίαν μετὰ πολλῆς χωρήσαντες ἀπληστίας*), Andere aber die Prophetieen also der Geschichte anfügten, daß sie mehr für Juden als für die Gläubigen geschrieben zu haben schienen: so habe er sich Mühe gegeben das Zuviel Beider (*ἀμετρίαν*) zu vermeiden. Im Abendlande verschaffte dieser Erklärungsweise Hieronymus einen glänzenden Erfolg. In interpretatione Prophetica, sind seine Worte (in Abdiam III. fol, 1458) debemus morem nostrum sequi, ut primum historiae fundamenta jaciamus, deinde si possumus excelsas turres et tectorum culmina subrigamus. Und so weit wir auch seine Commentarien verfolgen, überall gehen ihnen die Erläuterungen des buchstäblichen, historischen Sinnes, eigentliche Scholien voran; erst an sie knüpft er dann seine weitern Betrachtungen und allegorischen Deutungen. Nach denselben Grundsätzen empfiehlt auch Augustinus nachdrücklich das Studium der hebräischen Sprache, und sagt daß sich jene, denen die Grundsprachen (Hebräisch und Griechisch) nicht zugänglich seien, an die wörtlichsten lateinischen Uebersetzungen zu halten hätten (uti debent potissimum latinis versionibus eorum, qui se verbis nimis adstrinxerunt, non quia sufficiunt, sed ut ex iis libertas vel error dirigatur aliorum, qui non magis verba, quam sententias interpretando sequi maluerunt (de doctr. Christ. III. c. 30). Ebendaselbst sagt er auch: propter diversitates interpretum, illarum linguarum est cognitio necessaria. Der allegorischen Auffassung neigen mehr Hilarius, Ambrosius und Gregor der Große zu;

Letzterer sagt schon in ähnlicher Weise wie Origenes: Aliquando exponere aperta historiae verba negligimus, ne tardius ad obscura veniamus; aliquando autem intelligi juxta literam nequeunt, quia superficie tenus accepta, nequaquam instructionem legentibus, sed errorem gignunt (Epist. ad Leandrum). Da verschwindet die Glosse ganz, welche wir aus den reichen Fundgruben der Exegese eines Hieronymus und Augustinus immer noch herausfinden. Die Rückkehr zur ältern, einfachern und strengern Methode ging auch hier wieder von den Griechen aus. Procopius von Gaza (aus dem sechsten Jahrhundert) sammelte Scholien aus ältern Erklärern, die er zu einem Ganzen verband und mit eigenen Bemerkungen begleitete, eine sehr verdienstliche Arbeit. Ebenso Oecumenius (aus dem zehnten Jahrhundert) für einzelne Bücher des N. T., ferner Arethas von Cäsarea (neuntes Jahrhundert) und Euthymius Zigabenus (eilftes Jahrhundert). Bei diesen wurden die Scholien schon nicht mehr zu einem innerlichen Ganzen verbunden, sondern nur an einander gereiht, so daß eigentliche Catenen entstanden (vgl. Art. Catenen). Sammlungen griechischer Scholien, welche man am Rande vieler Handschriften fand, enthalten folgende zwei Schriften: Novum Testamentum, una cum Scholiis graecis e graecis scriptoribus, tam eccles. quam exteris maxima ex parte desumtis, opera et studio Jo. Gregorii Oxon. 1703. f. max. und Novum Testamentum XII. Tomis distinctum, graece et latine. Textum denuo recensuit... Scholia graeca maximam partem inedita addidit etc. Christ. Frid. Matthaei. Rigae 1782—1788. Ueber die abendländische Literatur von Beda und Rabanus Maurus an bis auf unsere Tage vgl. d. Art. Commentar. Die reiche exegetische Literatur der syrischen Kirche ist bisher außer den Werken des Ephräm und den kurzen Auszügen der Bibl. Orient. von Assemani dem größern theologischen Publicum unzugänglich geblieben. Die Handschriften der großen italienischen Bibliotheken und in neuester Zeit durch glückliche Erwerbungen der königlichen in London harren noch einer verständigen Sichtung und Veröffentlichung. [Schegg.]

Schöpfung. Das Wort hat im allgemeinen Sprachgebrauche eine zweifache Grundbedeutung, man bezeichnet nämlich damit zunächst die große That oder den Act Gottes, wodurch alles, was ist, ursprünglich in das Dasein gesetzt worden ist, in diesem Sinn ist Schöpfung gleichbedeutend mit Erschaffung; man bezeichnet aber damit auch den Inbegriff alles Erschaffenen und Daseienden, in diesem Sinn ist Schöpfung soviel als die Welt; die hl. Schrift selbst braucht das Wort in diesem Sinne: πᾶσα ἡ κτίσις Röm. 8, 22. ebend. 1, 25. 2 Petr. 3, 4. Beide Bedeutungen sind vereinigt in dem Ausdrucke: seit Erschaffung der Welt. Wenden wir uns von der Wortbedeutung zu dem Begriffe, so läßt sich leicht zeigen oder ist vielmehr für sich selbst klar, daß der Begriff der Schöpfung im strengen Sinne nur der ursprünglichen That (Gottes) zukommen kann, durch welche das Nichtseiende in das Dasein gesetzt worden ist, diese That heißt daher in der Schulsprache auch die unmittelbare Schöpfung, creatio prima et immediata. Insofern aber Gott aus dem ursprünglich Geschaffenen etwas Neues machen, oder richtiger gesagt, das ursprünglich Geschaffene formen und umbilden, auch dem Geformten durch den Schöpfungsact selbst die Thätigkeit und Kraft verleihen kann, sich selbst zu reproduciren und zu erneuen, so werden die Producte dieser combinirten Thätigkeit des Schöpfers und des Geschöpfes von den Producten der ursprünglichen Schöpfung zu unterscheiden sein, aber dennoch als eine zweite Schöpfung — creatio secunda seu mediata — wegen der in ihnen fortwirkenden ursprünglichen Schöpferkraft betrachtet werden können; die Schöpfungsgeschichte der Genesis weiset wörtlich auf diese zweite Schöpfung hin Cap. 1, 11. 20. 24. 28. Man spricht wohl auch von einer dritten Art der Schöpfung, durch welche die erschaffene Welt erhalten wird und fortdauert creatio continuata, aber die Bezeichnung der an sich richtigen Thatsache ist nicht die passendste, denn so gewiß es ist, daß die Welt aufhören würde zu sein, wenn Gott seinen schöpferischen Willen änderte, ebenso gewiß ist es nach dem Augenscheine, daß

dieß nicht geschieht; die Welt dauert also fort in Kraft des göttlichen Willens, durch welchen sie zum Dasein gelangt ist; die nähere Erläuterung hierüber gibt die Dogmatik in dem Artikel: Erhaltung der Welt. Ueber die große Thatsache der Schöpfung, deren allgemeinen Begriff wir eben festgestellt, belehrt uns die göttliche Offenbarung in folgenden dogmatischen Sätzen: 1) Gott selbst ist der Schöpfer der Welt; diese Wahrheit ist in den Quellen der göttlichen Offenbarung so oft und so vielfältig ausgesprochen und in allen christlichen Bekenntnißschriften anerkannt, daß wir uns aller Anführungen enthalten können. 2) Gott ist Weltschöpfer im wahren Sinne, d. h. er hat sie nicht aus einer schon vorhandenen Substanz gebildet, sondern ihre Substanz selbst aus Nichts hervorgebracht, Gen. 1, 1. 2 Maccab. 7, 28; dieß ist die creatio prima, da der biblische Ausdruck „Himmel und Erde," die geistige und die körperliche Natur zugleich in sich begreift. 3) Gott ist aber auch Weltbildner, indem er durch sein schaffendes Wort der materiellen Welt die Formen eingeprägt hat, die sich aus ihr entwickeln sollten, Gen. 1, 2—25. Der Mensch als des göttlichen Geistes und der göttlichen Idee theilhaftig konnte nur von Gott unmittelbar geschaffen werden, ebend. V. 26 ff., Cap. 2, 7. 4) Da Gott die Welt aus nichts Vorhandenem geschaffen, so konnte die Causalität der Welt nur in ihm selbst liegen, und zwar da Gott der absolute Geist ist, nur in seinem allmächtigen Willen, daher schreibt die Schrift die Schöpfung so oft dem Willen oder was nach ihrer Sprachweise gleichbedeutend ist, dem Worte Gottes zu, Gen. 1, 3 ff.; Psalm 33, 6. 9. Jesai. 44, 24. Weil aber in dem Geiste das Wollen von dem Denken nie getrennt ist, so findet sich in den hl. Schriften ebenso oft der Ausdruck, daß Gott alles, was er geschaffen, nach seinen Gedanken, Absichten und Beschlüssen geschaffen habe; die Wissenschaft nennt den Inbegriff dieser Gedanken die göttliche Weltidee, die als Idee ewig ist wie der göttliche Verstand, ohne daß darum die wirkliche Welt ewig wäre; 5) vielmehr ist es bestimmte Lehre der Offenbarung, daß Gott war, ehe die Welt war, Ps. 102, 26. Sprüchw. 8, 23—27. Jes. 43, 13; wie es auch die Stellen bestätigen, welche von der Liebe des Vaters zum Sohne, von der göttlichen Auserwählung der Erlöseten, wie von der Vorherbestimmung des Erlösers vor der Weltgründung sprechen, Joh. 17, 24. Ephes. 1, 4. 1 Petr. 1, 20. 6) Fragen wir endlich nach dem Bestimmungsgrund, der Gott bewogen habe, die Welt zu erschaffen, so kann dieser nicht außer Gott liegen, aus der einfachen Ursache, weil außer Gott nichts war, er liegt also nothwendig in Gott allein und zwar in seiner Freiheit und freien Willensbestimmung, denn in Gott selbst lag ebenso wenig ein Nöthigungsgrund, wie etwa ein Bedürfniß der Weltschöpfung, da er als der Allselige über allen Wunsch und alle Bedürfnisse erhaben sich selbst genügt, Apostelgesch. 17, 25. Diese vollkommene Freiheit Gottes in seinem Handeln nennt die Schrift sein Wohlgefallen, er schuf die Welt, weil es ihm so gefiel; unser Gott ist im Himmel, alles was er wollte, hat er geschaffen im Himmel und auf Erden, Ps. 113, 11. 134, 6. Jedoch darf man sich dieses Wohlgefallen nicht als ein willkürliches denken ohne Absicht und Zweck, da sich die Offenbarung sehr bestimmt darüber ausspricht, wovon aber erst die Rede sein kann, wenn wir die Geschöpfe nach ihren Ordnungen und Verbindungen genauer kennen, vorher müssen wir aber noch dem biblischen Schöpfungsbegriff die Gegensätze zur Seite stellen. Hierüber ist vor allem zu bemerken, daß der Begriff der Erschaffung aller Dinge durch Gott der Bibel und dem Christenthum allein eigen ist, indem er in andern Systemen entweder ganz fehlt, und die Welt wenigstens nach ihrem Grundstoffe aus sich selbst und ewig ist, oder wo er sich findet, an dunkle und fabelhafte Potenzen geknüpft und zersplittert erscheint. Das Erstere ist der Fall in der griechischen Mythologie und Philosophie (s. diese A.); der Volksglaube ist hier repräsentirt in den Mythen Homers und Hesiods, in jenen ist ein Bild des Weltlebens von Göttern und Menschen aufgestellt, über den Ursprung des Ganzen aber nichts gesagt, diese stellen eine Stammtafel der Götter auf, welche aber nicht höher als bis zu Himmel und

Erde (Ουρανος und Γαια) hinaufsteigt, und damit sie, d. h. das Weltall als ursprünglich setzt. Diesen Weltstoff unterwarf die Philosophie ihrer Bearbeitung und zerlegte ihn zuerst in vier Elemente, als die Grundprincipien, hierauf (die Atomistiker) in eine Unendlichkeit von kleinsten Theilen, welche in ihrer ursprünglichen Gestalt eine unförmliche, gährende Masse (Χαος) darstellten, aus welcher sich aber durch die eigenthümliche Neigung einzelner Theile gegen einander die besondern Formen der Dinge bildeten, oder nach Platon durch ein verständiges Wesen den Demiurg, Weltbildner nicht Weltschöpfer gebildet wurden. Jenem Glauben von der selbstständigen Ewigkeit der Welt stehen auch einige alte orientalische Vorstellungen nahe, namentlich die chinesische, nach welcher das Unendliche, volksthümlich in den Begriff Himmel zusammengefaßt, selbst Gott ist, und alle Dinge aus sich hervorgehen läßt, wie er sie bei ihrem Vergehen wieder in sich aufnimmt; so wenig diese Emanation eine Schöpfung genannt werden kann, ebensowenig und noch weniger kann bei dem künstlich ausgebildeten Pantheismus von einer solchen die Rede sein, da ja nach der Gestaltung des Systems entweder Gott in Allem, oder Alles Gott ist (s. die Art. Pantheismus und Materialismus). Wo aber auch, sei es im Heidenthum oder in afterchristlichen Systemen, von einer Schöpfung der Welt scheinbar die Rede ist, ist doch diese keine unmittelbare durch Gott selbst, sondern nur durch Mittelwesen, welche der menschliche Verstand in Verbindung mit der dichtenden Phantasie zu eben diesem Zwecke erfunden hat. Jenen orientalischen Religionen, welche in ihren Begriffen Gott als das höchste Wesen von der Welt nicht nur unterscheiden sondern völlig trennen, wie die persisch-zoroastrische und indische, ist Gott von der Welt völlig abgeschlossen und darum ihr unerkennbar, ein unbekanntes Wesen; da jedoch gerade in dieser Vorstellung die Nothwendigkeit und das Bedürfniß einer Vermittlung liegt, so entstanden jene Mittelwesen, welche in der indischen Religion die Trimurti, in der persischen Ormuzd und Ahriman heißen, und zunächst die Weltschöpfung und die Schicksale der Geschöpfe vermitteln (s. d. Art. Parsismus). Hier ist zwar Schöpfung, aber nicht unmittelbar durch Gott, sondern durch untergeordnete Wesen, welche obschon durch Emanation (s. d. A.) entstanden, dennoch zu dem höchsten göttlichen Princip im Verhältniß von Geschöpfen stehen. Diese orientalischen namentlich persischen Ideen wurden von den gnostischen Parteien sammt dem Dualismus der Principien in die christliche Theologie hereingezogen und mannigfaltig aufgestutzt (vgl. d. Art. Gnosis); selbst die arianische Schöpfungslehre ist zwar nicht den orientalischen wohl aber den platonischen Fictionen nachgebildet, indem dem Sohne Gottes die Rolle des Demiurgen zugetheilt wird. Alle diese Lehrmeinungen hat die Kirche in ihrem Urtheile über die Häretiker als der göttlichen Offenbarung zuwiderlaufend verworfen. — Von dem göttlichen Acte des Weltschöpfers wenden wir uns zur Betrachtung der Welt als dem Inbegriff alles Erschaffenen; sie ist zwar Eine wie auch ihr Schöpfer Einer ist, unter allem Erschaffenen eine durchgreifende Verbindung stattfindet, und allem ein gemeinsames Ziel und Ende von dem Schöpfer vorgesteckt ist, aber unsere Anschauung und unser Bewußtsein läßt uns in ihr eine unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit finden, und die Bücher der göttlichen Offenbarung fassen diese in drei Classen oder Sphären ihrer natürlichen Verschiedenheit gemäß zusammen. In die erste und oberste Sphäre stellt sie den erschaffenen Geist in einer ähnlichen Mannigfaltigkeit von Formen wie die übrigen Geschöpfe, also eine Welt von Geistern, wie es dem natürlichen Range derselben entsprach; denn wie Gott selbst Geist ist, so schuf er in natürlicher Ordnung zuerst endliche Geister als sein eigenstes natürliches Ebenbild, körperlos, unsterblich und über die Schranken des Raumes erhaben, darum im Ganzen der Schöpfung überallhin unsichtbar wirkend. Dieß ist auch die Ursache, warum sie in dem Gemälde der Schöpfung oder vielmehr Bildung der Erde nicht vorkommen können, weil sie der irdischen Sphäre nicht angehören, das Werden des endlichen Geistes ein Moment ist und keiner Gestaltung unterliegt. Dagegen ist

die Existenz der Engel (so nennt die Sprache der Bibel diese Geister gewöhnlich) und ihre Wirksamkeit im Universum auf allen ihren Blättern bezeugt, wie sie auch über ihre Natur und ihre die menschlichen übersteigenden Kräfte, ihre Zahl und Verschiedenheit (Ordnungen und Namen) ihre Bestimmung und Schicksale (Abfall eines Theiles derselben) Aufschlüsse gibt. (Vgl. die Art. Geist und Geisterwelt). — Dem Geist als dem unkörperlichen steht die Materie als das Stoffige des Körpers, und der Geisterwelt die Körperwelt gegenüber, auch sie ist von Gott geschaffen, wie V. 1 und 14—18 bestimmt ausspricht, und die christliche Kirche durch Verwerfung der gnostisch-manichäischen Irrthümer von der Materie als dem Geschöpf und Sitze des Bösen stets gelehrt hat. Ueber die Bildung der anderen Weltkörper aus dem Grundstoffe, über ihre Zahl und Bewohner enthält die Offenbarung nichts, wohl aber gibt sie eine Beschreibung der Gestaltung und Vollendung der Erde als des für den Menschen bestimmten Wohnsitzes. Nachdem nämlich die Schöpfungsurkunde die Hervorbringung von Himmel und Erde, d. h. der geistigen und materiellen Welt gemeldet hat, geht sie V. 2 zu der Bildung unserer Erde über und bemerkt einleitend, daß sie noch wüst und leer war und Finsterniß auf ihr lag, aber der Geist Gottes über dem Wasser geschwebt habe, die Scheidung des Ungeschiedenen und die Gestaltung des Formlosen vermittelnd. Den wirklichen Formationsproceß theilt die Urkunde in sechs Perioden oder Tage; in den drei ersten geschahen durch Gottes Wort (das Fortwirken des schöpferischen Willensactes in der creatio secunda) die Urausscheidungen und Scheidungen der Elemente in die drei Formen, in welchen die gesammte unorganische Materie nach ihrer specifischen Schwere über einander geschichtet ist, in den folgenden, nachdem durch die Ausscheidung und das Emporsteigen der Luft als des durchsichtigen Elements die höhern Weltkörper sichtbar geworden, bildete sich durch Ablösung von der Masse organisches Leben auf der Erde und im Wasser nach den beiden Gebieten des Pflanzen- und Thierreichs in ihren Abstufungen. Der ganze Scheidungs- und Bildungsproceß wurde schon am ersten Tage eingeleitet, indem der Schöpfer zuerst aus dem Weltstoffe das Licht hervorrief als die Seele der ganzen materiellen Welt, welche im ursprünglichen Bildungsproceß ebenso thätig war, als sie es jetzt noch in allen Processen der unorganischen Natur und selbst des Pflanzen- und thierischen Lebens ist, während ihr Gegensatz durch die gleiche Scheidung hervorgerufen, nämlich die Schwere oder Schwerkraft im finstern Grunde ruhend, die einzelnen Körper in sich und alle untereinander zusammenhält. Dieß ist der Inhalt unserer Schöpfungsurkunde, von der Eintheilung in sechs Tagen Hexaemeron genannt, über dessen schriftstellerischen Charakter schon in den ersten christlichen Jahrhunderten und noch mehr in der neueren Theologie gedeutelt worden ist; die erste Frage ist nämlich, ob die Urkunde eine wirkliche Schöpfungsgeschichte oder eine bloße poetische Ausmalung — Allegorie oder Mythus — darstelle; das Letztere wurde von einigen Alexandrinern z. B. Clemens und Origenes und in der neueren Zeit von verschiedenen Exegeten behauptet; allein dieser auf subjectiver Liebhaberei beruhenden Hypothese widerspricht der offene Charakter der Urkunde, die mit klaren Worten die Urgeschichte der Welt und der Erde geben will, es widerspricht ihr die Auffassung der folgenden Urkunden, welche den weitern Verlauf der Welt- und Menschengeschichte als Entwickelung jener Urgeschichte darstellen, es widerspricht die Auffassung der großen Mehrheit der christlichen Lehrer und Kirchenväter, welche darin wirkliche Geschichte sehen, es widerspricht unsre Naturwissenschaft selbst, welche sich insbesondere die Bildungsgeschichte unserer Erde gar nicht anders denken kann als in den Formen und der Reihenfolge der Formen, wie unsere Urkunde sie darstellt. Zwar haben neuere Naturforscher aus gemachten Entdeckungen geschlossen, daß die Bildungsgeschichte der Erde mehrere Katastrophen der Pflanzen- und Thierwelt durchgemacht habe, und darum die biblische Urkunde nur die Geschichte der Restauration der Erde geben könne; allein abgesehen davon, daß die Urkunde von einer Restauration nichts weiß, lassen sich

die gedachten Katastrophen mit ihr wohl vereinigen, wenn man sie als verschiedene Durchgangspuncte einer und derselben Formation betrachtet, welche die Urkunde unter Einen Ausdruck zusammenfaßt. Zu der nicht unbedeutenden Literatur über das Hexaemeron gehören außer den Schriften mehrerer Kirchenväter und einer Unzahl von Naturforschern aus dem 17. und 18. Jahrhundert, als die neuern und bedeutendsten die Abhandlungen von Hug, Franz v. Paula Schrank, S. Mutschl, Fr. Schlegel in der Philosophie der Geschichte. — An die vollendete Bildung der Erde schließt die erste Schöpfungsurkunde als Schlußstein des Ganzen die Erschaffung des Menschen an, V. 26—31 und bezeichnet sowohl seine Natur als seine Bedeutung im Weltganzen. Nach dieser nämlich ist der Mensch das vermittelnde Glied zwischen der Körperwelt zunächst der Erde und der Geisterwelt, darum gehört er beiden an und greift in beide ein, wie er von beiden berührt wird; als Theil der Körperwelt bildet er ihre Krone, und ragt durch seine Organisation über alles Organische empor, wie er bestimmt ist über alles zu herrschen und alles zu seinem Gebrauche zu verwenden. Darum konnte er auch nur am Schlusse des Schöpfungswerkes entstehen und kein Product irgend eines irdischen Organismus sein, er mußte unmittelbar von Gott selbst geschaffen werden, wie es die erste Urkunde mit einer bedeutsamen Wendung im Ausdrucke ausspricht, V. 26, und die zweite C. 2, V. 7 es für die sinnliche Anschauung schildert. Als Mitglied der Geisterwelt konnte er ohnehin nur von Gott geschaffen werden und zwar als das einzige wahre Ebenbild Gottes auf der Erde, wie es die Urkunde ausspricht: „lasset uns den Menschen machen nach unserm Ebenbild und nach unserm Gleichniß“ u. s. w. und „Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde: nach Gottes Bilde schuf er ihn, als Mann und Weib erschuf er sie.“ So besteht der Mensch seiner speciellen Natur nach aus Leib und Seele, Materie und Geist. Als Geist ist er vorzugsweise das Ebenbild Gottes auf der Erde, eine einfache und untheilbare Substanz, mit Bewußtsein, Freiheit im Denken, Wollen und Handeln, und darum mit Persönlichkeit; dazu ist der menschliche Geist mit der Erkenntniß der Wahrheit und mit einem göttlich eingepflanzten Triebe das erkannte Wahre und Gute zu lieben und selbstthätig zu verwirklichen ausgestattet, in welcher zweifachen Beziehung der Erkenntniß und des Handelns der Mensch von dem Schöpfer mit einer in's Unbegrenzte gehenden Entwickelungs- und Bildungsfähigkeit wie mit den Kräften dazu ausgestattet ist; darauf weiset die dem Geist als solchem natürliche und von Gott eingeschaffene Unsterblichkeit mit dem unvertilgbaren Verlangen nach derselben, welches auch bei allen einer unmittelbaren Offenbarung entbehrenden Völkern sich ausgesprochen hat. Auch der Leib, zur Vermittelung zwischen der geistigen und materiellen Welt nöthig, ist zu diesem Zweck und um der Seele als Werkzeug dienen zu können, mit den dazu erforderlichen Fähigkeiten versehen, welche sich in seiner Gestalt und Organisation darstellen; er sollte nach der ursprünglichen Einrichtung selbst an der Unsterblichkeit Theil nehmen — (posse non mori nach dem Ausdrucke des hl. Augustinus) wenn er der gebietenden und warnenden Stimme des Schöpfers Gehör geben wollte, Gen. 2, 16. 17. — Bei dem Endzweck der Schöpfung ist zweierlei zu unterscheiden, die Absicht des Schöpfers und die Bestimmung der Geschöpfe. Die Absicht Gottes betreffend wurde schon bemerkt, daß Gott nicht durch irgend eine Rücksicht auf etwas außer ihm gelegenes zur Weltschöpfung bestimmt sein konnte, wie er also dazu nur durch sich selbst bestimmt wurde, so konnte auch das Endziel der Erschaffung und des Erschaffenen nur Er selbst sein; nun ist Er selbst das Höchste und Vollkommenste, der Inbegriff aller Vollkommenheit, welche die Sprache der Schrift die Herrlichkeit — δοξα, gloria Gottes nennt. Diese seine Herrlichkeit nach außen zu offenbaren, konnte also allein das Endziel der Schöpfung sein, und darum heißt es auch Sprüchw. 16, 4. Jes. 43, 7. Röm. 9, 20—23, Gott habe alles zu seiner Ehre erschaffen und in der That offenbart die ganze Schöpfung seine unendlichen Vollkommenheiten und darunter ganz besonders auch seine Liebe zu den Geschöpfen,

Matth. 6, 26—31. Die Bestimmung der Geschöpfe ist eine dreifache: eine individuelle, die jedes Geschöpf nach seiner Natur für sich selbst hat, eine sociale, die es als Theil des Weltganzen zu erfüllen hat, und die höchste allen gemeine in Beziehung auf Gott den Schöpfer; selbst die reinen Naturwesen der Körperwelt nehmen an dieser dreifachen Bestimmung Theil, wie sich aus der Naturwissenschaft und selbst aus vielen Stellen der hl. Schrift nachweisen ließe. Der Mensch geschaffen nach dem Ebenbilde und zu einem Ebenbilde Gottes auf Erden hat zunächst die individuelle Bestimmung, dieses Ebenbild in sich auszubilden und an sich nach außen darzustellen, was ohne emsige und beharrliche Entwickelung seiner geistigen und sittlichen Anlagen nicht möglich ist, wodurch er aber auch fähig und würdig wird, in das ewige Leben und die ewige Seligkeit mit Gott einzugehen; hiezu auch auf andere anregend einzuwirken und hinwieder sich durch sie anregen zu lassen, ist seine sociale Bestimmung als Mitglied der Menschenwelt und besonders der durch den Erlöser Christus restaurirten Menschheit. Auch die Engel nach ihren verschiedenen Ordnungen haben die ihren Individualitäten entsprechende Bestimmung, wenn gleich uns Gott nur wenig darüber hat offenbaren wollen, wohl aber kennen wir ihre sociale Bestimmung im großen Reiche Gottes, in welchem sie als seine Diener und Werkzeuge wirken und namentlich den Menschen die Befehle Gottes, aber auch seinen Schutz und seine Hilfe überbringen (s. Engel). Entsprechen nun die geistigen Geschöpfe ihrer zweifachen Bestimmung, so tragen sie dadurch mit Freiheit und Bewußtsein zur Ehre und Verherrlichung Gottes bei, wie es die ganze bewußtlose Natur ihrerseits thut (Ps. 18, 1—5.). Und dieß ist denn auch die höchste und allgemeine Bestimmung aller Geschöpfe, welche mit der Absicht des Schöpfers in Eins zusammentrifft, und die Formel: alles zur Ehre und Verherrlichung Gottes — drückt mit Recht auch die höchste Absicht alles unseres Handelns aus. — Ueber diese und alle andern Puncte dieser Darstellung verweise ich auf die Darstellungen der Dogmatik; über den Antheil des göttlichen Sohnes und des hl. Geistes an der Schöpfung in's Besondere an Brenner, Staudenmaier und Dieringer. [v. Drey.]

Schoß Abrahams, s. Limbus patrum, Hölle, Höllenfahrt Christi, und Scheol.

Schoßtuch, s. Gremiale.

Schott, Andreas, Jesuit, war ein ausgezeichneter Kenner der lateinischen und griechischen Literatur und ein ebenso gediegener als fruchtbarer Schriftsteller, überdieß ein Mann von großem Fleiße und sanftem Charakter, der ihn überall beliebt machte. Geboren zu Antwerpen den 12. Sept. 1552, wurde er später nach Löwen auf das Gymnasium des Schlosses geschickt, wo er auch Philosophie studirte und zugleich Unterricht in der Rhetorik ertheilte. Im J. 1576 ging er nach Douay in das Haus des Philipp Lanoy, Herrn von Turquin. Von hier begab er sich nach Paris zu dem berühmten Busbek, vormals Gesandten des Kaisers Ferdinand bei dem Sultan Soliman, damals Gesandten des Kaisers Rudolph II. in Paris. Busbek bediente sich seiner, um mit ihm seine wissenschaftlichen Materialien, die er aus der Türkei mitgebracht hatte, zu verarbeiten. Nachdem Schott 2 Jahre bei ihm zugebracht hatte, begab er sich mit Empfehlungsbriefen seines Vaters nach Spanien, und zwar zuerst nach Madrid und Alcala, 8 Monate später, im J. 1580, nach Toledo und bewarb sich an dasiger Universität um die erledigte Lehrstelle der griechischen Sprache, die er auch erhielt. Der Erzbischof dieser Stadt, Cardinal Caspar Quiroga, nahm ihn zu sich in sein Haus und behielt ihn 3 Jahre, bis er im J. 1584 an die Universität Saragossa berufen wurde, um die Lehrkanzel der griechischen Sprache, der Beredtsamkeit und der römischen Geschichte einzunehmen. Von hier berief ihn aber der Erzbischof von Tarragona, Antonius Augustinus, zu sich, um sich seiner bei seinen Studien zu bedienen. Hier erfuhr Schott, daß seine Vaterstadt Antwerpen, wegen ihrer Empörung gegen ihren König Philipp II. von Spanien, von dem Herzog von Parma, Alessandro da Farnese, dem Anführer der königlichen

Truppen in den Niederlanden, belagert sei und hart bedrängt werde. Er that daher das Gelübde, in die Gesellschaft Jesu einzutreten, wenn diese Stadt wieder zum Gehorsam gegen ihren König und zum katholischen Glauben zurückkehren würde. Sein Wunsch wurde erfüllt, Antwerpen ergab sich, und so ging Schott am 6. April 1586, 34 Jahre alt, aus dem Hause des Erzbischofs von Tarragona, in welchem er 2 Jahre zugebracht hatte, in die Gesellschaft Jesu und machte zu Saragossa sein Noviciat. Dann studirte er zu Valentia die Theologie und wurde hierauf von seinen Vorgesetzten in das Collegium der Jesuiten zu Gandia geschickt, um die Theologie zu lehren und bald nach Rom berufen, um dort die Redekunst zu lehren. Nachdem er Letzteres 3 Jahre lang gethan hatte, erbat er sich die Erlaubniß, in seine Vaterstadt Antwerpen zurückkehren zu dürfen, die er auch erhielt, und wo er im dortigen Collegium der Jesuiten unter anhaltenden wissenschaftlichen Arbeiten den Rest seines Lebens zubrachte. Er starb den 23. Januar 1629. — Seine Schriften sind folgende: 1) Commentarius in auctorem de viris illustribus urbis Romae. Duaci 1582. 4. 2) Notae in Sexti Aurelii Victoris historiam Augustam. Antv. 1579. 8. 3) Pomponius Mela de situ orbis cum spicilegio et parallelis ex Herodoto. ibid. 1582. 4. 4) Laudatio funebris Antonii Augustini, arch. Tarraconensis. ibid. 1586. 5) Vita b. Francisci Borgiae, S. J. proposti generalis III. ex Hispanico Petri Ribadeneirae in Latinum versa. Romae 1596. Antv. 1598. Coloniae 1603. *6) Vita* Alphonsi Salmeronis ex Hispan. P. Ribad. in Latinum versa, Salmeronis op. praefixa. 1597. Coloniae 1604. Francofurti 1608. 7) Vita Jacobi Laynis, S. J. praepositi generalis II. ex Hispanico P. Ribad. in Latinum versa. Col. 1604. 8) Africani et Origenis epistolae de historia Susannae. Aug. Vind. 1602. 9) Notae uberiores in Senecae Rhetoris suasorias et controversias. Parisiis. 1606. fol. 10) Vitae comparatae Aristotelis et Demosthenis. Aug. Vind. 1603. 4. 11) Photii Constantinop. Bibliotheca in Latinum versa et Scholiis illustrata. Paris. 1606. Lugd. 1611. Aug. Vind. 2 tomis, altero graeco, altero latino; Genuae, graecolatine, uno tomo. 12) Thesaurus exemplorum ac sententiarum ex auctoribus optimis collectus. Antv. 1607. 13) Bibliotheca Hispaniae, seu de academiis ac bibliothecis, cum elogiis et nomenclatore clarorum Hispaniae scriptorum, 3 tomis distincta. *Francofurti* 1608. 4. 14) Censura Casparis Barrerii Lusitani de Pseudo-Beroso, Manethone Aegyptio, M. Porcio Catone et Fabio Pictore a Jo. Annio Viterb. edita, e Lusitanica lingua in Latinam versa. 15) Itinerarium Antonini cum notis Hieron. Suritae. 16) Notae in Cornelii Nepotis fragmenta et Aemilium Probum de vita imperatorum Graecorum. Francof. 1609. fol. 17) Tullianarum Quaestionum, *sive* de instauranda Ciceronis imitatione libri 4. Antv. 1610. 18) Cicero *a calumniis* vindicatus. Antv. 1613. 19) B. Ennodii Ticinensis episcopi opera, cum notis. Tornoci 1611. 20) Adagia Graecorum. Antv. 1612. 21) Procli chrestomathia de poetica e Graeco in Lat. versa et illustrata. Antv. 1616. 22) Nodi Ciceronis enodati. 23) Favonii Eulogii Rhetoris Carthag. in Ciceronis Somnium disputatio. Antv. 1612. 24) Latini Latinii numerorum cyclorumque consideratio. 25) Observationum humanarum libri 5. Antv. 1615. 26) Litterae Japanicae annorum 1609—1611 ex Italico in Lat. versae Antv. 1615. 27) Litterae e regno Sinarum ex annis 1610 et 1611 ex Ital. in Lat. versae. Antv. 1615. 28) Annalium Romanorum Stephani Pighii tomus II. et III. Antv. 1615. 29) S. Basilii opera. Antv. 1616. 30) S. Cyrilli Alexand. glaphyra seu commentaria in Pentateuchum Mosis. Antv. 1618. 31) S. Gregorii Thaumaturgi metaphrasis in Ecclesiasten. Antv. 32) Tabulae rei nummariae Romanorum Graecorumque ad Belgicam, Gallicam, Hispanicam et Italicam monetam revocatae; adjectae tabulae mensium Romanorum et Atticorum, et tabulae anomalorum verborum Graecorum, simul Geometrica et Gromatica vetusti scriptoris. Antv. 1616. 33) Antonii Augustini dialogi XI. antiquitatum in nummis veterum latine versi et dialogo XII. aucti de prisca religione *ac diis* gentium. Antv. 1617. 34) De sacris et catholicis sacrae scripturae inter-

pretibus. Colon. 1616. 35) Ludovici Granatensis opera citationibus patrum aucta. Colon. 36) Tractatus Petri Magni, Hippolyti Colensis, Frederici Ceriolani de consilio et consiliarii officio illustratus. Colon. 1618. 37) De bono silentii religiosorum et saecularium libri II. Antv. 1619. 38) Romanarum antiquitatum electa. Colon. 1619. 39) Philothei Rogerii Angli libellus de mundi contemptu cum libello Gerardi Moringi de paupertate ecclesiastica. Colon. 1619. 40) Commentaria selecta in Orationes Ciceronis. Col. 1621. 41) Notae in Valerii Flacci argonautica. 42) Huberti Golzii Sicilia, Magna Graecia, et insulae notis illustratae. 43) Fasti Siculi ad Capitolinos emendati. 44) Hispania illustrata. Francof. 1603. 4 voll. in fol. 45) S. Isidori Pelusiotae epistolae. Antv. 1623. 46) Francisci Schotti intinerarii Italiae et rerum Italicarum editio 4. Antv. 1625. 47) Adagialia sacra Novi Testamenti Graecolatina. Antv. 1625. 48) Epistolarum Pauli Manutii libri 14. notis illustrati. Colon. 49) An der Bibliotheca patrum, Coloniae 1618 betheiligte er sich sehr; seine Arbeiten befinden sich im Bd. I, V, IX, XI, XII, XIV. und 50) auch an der Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu. Vgl. Ribadeneirae bibliotheca script. S. J. continuata a P. Philippo Alegambe. Antv. 1643. pag. 29. und den Art. Orlandini. [Wetzer.]

Schottenklöster in Teutschland. Wenn uns das von so Manchen als bedaurungswürdig geschilderte sogenannte Mittelalter Ehrfurcht abnöthigt hinsichtlich so vieler seiner Schöpfungen, so möchten wohl Schöpfungen der Dankbarkeit, über die wir hier etwas näher berichten wollen, und die schon unter dem Artikel „Irland" genannt worden sind, auch einen Platz verdienen, jene Schöpfungen nämlich, wo das wichtigste Reich Europas und der Welt sich wieder seiner Wiegenzeit erinnerte und im Hinblick auf die Größe der damals empfangenen Wohlthaten den Landsleuten seiner Apostel in mehreren seiner bedeutendsten Städte eine gastliche Aufnahme bot. — Keineswegs hatte Teutschland vergessen, daß die ersten Verkündiger des Glaubens in seinen Markungen Söhne des hl. Benedictus waren, und daß sie aus den Inseln, nordwestlich vom Vaterlande aus im Ocean gelegen, herkamen, darum sind die Ordensbrüder und Landsleute der ersten Glaubensprediger willkommen und mehrere der angesehensten Städte wetteifern miteinander, Klöster zu besitzen, die ausschlüssig schottischen Benedictinern eingeräumt sind. — Die erste der teutschen Städte, die neben ihren zahlreichen Ordenshäusern ein Ordenshaus für schottische Benedictiner erhielt, scheint Cöln, das teutsche Rom, gewesen zu sein. Hier saß in der zweiten Hälfte des zehnten Jahrhunderts auf dem Oberhirtenstuhle Wallram oder Warinus. Er stellte nach Aegidius Gelenius, erzbisch. Historiographen in seinem Werke: De admiranda sacra et civili magnitudine Coloniae Claudiae Col. 1645, die alte Kirche S. Martini maj. wieder her, erweiterte sie und übergab sie den Schotten, die sofort hier eine Abtei begründeten, welcher im J. 1035 der selige Helias, ein Mann von großer Frömmigkeit und mit prophetischem Geiste begabt, vorstand. Der Versuch des Oberhirten von Cöln Pelegrinus, um das genannte Jahr, die Schotten in Klöster teutscher Benedictiner einzuverleiben, blieb wegen des frühzeitigen Todes des Pelegrinus, wo eben nach dem Chronisten Marian dem Schotten sein Landsmann Helias seine prophetische Gabe bewies, unausgeführt. — Der Oberhirt starb auf einer Reise und der Schottenabt hatte geweissagt: Si Christus in nobis peregrinis est, nunquam vivus Coloniam veniat Piligrinus. — Die zweite Stadt Teutschlands, die eine Colonie schottischer Benedictiner erhielt, war Regensburg, nach Cöln die erste Stadt des Reiches hinsichtlich der Volksmenge und Wichtigkeit. Nach Aventinus, dem Geschichtschreiber der Bojer Lib. V. kam um das J. 1070 hieher Marian (ein Anderer als jener, der zu Cöln lebte), und mit ihm noch sieben andere Schotten: Johannes, Candidus, Clemens, Donatus, Muricherodach, Magnaldus und Isacius. Der Jesuitenpriester P. Matthäus Raderus in seiner Bavaria sancta, übersetzt und in einem Auszuge herausgegeben, Straubing 1840, läßt den Muricherodach zuerst ankommen, den

Marian mit zwei Gefährten nachfolgen, des Willens, nach Rom zu wallfahrten; wie diesem auch immer sei, die Zeit und der Ort der Hauptbegebenheit steht fest. Die Aebtissin von Obermünster Willa und ihre Nachfolgerin Emma nahmen die Fremden mit Liebe auf und reichten ihnen den zeitlichen Unterhalt. Das Stift Obermünster besaß außerhalb der Stadt ein Kirchlein Weih-Sanct-Peter genannt, und Emma übergab dasselbe zur Bedienung dem Marian und seinen Gefährten, so wie auch einen dabei liegenden Acker, wo ein Kloster erbaut wurde, in welchem der selige Begründer desselben an 100 Jahre alt, im J. 1088 verschied. — Regensburg wurde bald der Sammelplatz von Vielen neu Ankommenden und der enge Raum des Klosters vermochte die Vielen kaum zu fassen, da traten mehrere vornehme Bayern zusammen, unter Andern Friedrich, Graf von Frontenhausen, Otto, Graf von Rietenburg u. s. w. und erbauten für die Schottländer ein großes Kloster innerhalb der Stadt zu Ehren des hl. Jacobus und der hl. Gertraud, versahen es mit Stiftungen, worauf Hartwig der Bischof die Kirche im J. 1120 einweihte und Mauritius als Abt vom Papste und Kaiser bestätigt wurde, indessen die erste Niederlassung außerhalb der Stadt gleichfalls als ein Priorat bis zum J. 1552 fortbestand. — Von Regensburg aus gingen nun Colonien nach andern teutschen Städten, nach Würzburg im J. 1139, wohin die frommen Ordensmänner von Bischof Emmerich gerufen wurden, hier eröffnet die Reihe der Aebte der selige Macarius, gest. 1153, noch jetzt von Würzburgs Bewohnern hoch verehrt, nach Nürnberg, wo die Kirche St. Aegidii ihnen übergeben wurde, 1140 — Anfang der Begründung durch Kaiser Conrad III., nach Wien, wohin sie Heinrich der Löwe, der erste Herzog von Oestreich berief 1144 (s. Passau Bd. VIII. S. 176), und wo fünf Ordensmänner den Anfang machten, nach Eichstädt, wo Gerhard erster Abt wurde, so daß das kleine Haus bei Weih-Sanct-Peter die Mutter von nicht weniger als fünf anderen Häusern geworden ist, wobei wir noch auf ein anderes Schottenkloster in Teutschland aufmerksam machen, nämlich auf das Schottenkloster zu Erfurt in Thüringen, über dessen Begründung wir jedoch nichts genaueres aufzufinden vermochten. — So war es also ehemals. Wie ist es jetzt? Die Denkmale der Dankbarkeit unserer Voreltern sind verschwunden. Was Cöln anbelangt, so sagt Aubertus Miräus in seinem Werke über die Benedictiner-Klöster schon 1614, der Gebrauch, bloß Schotten in dem Kloster S. Martini maj. zu haben, sei abgekommen; das Kloster zu Wien ward schon 1418 teutschen Benedictinern eingeräumt — Weih-Sanct-Stephan, das Mutterkloster aller südteutschen, ward 1552 sammt der Kirche abgetragen, die Einkünfte mit denen bei St. Jacob vereinigt, Nürnberg vermochte nicht die Reformation zu überleben, Eichstädt und Würzburg gingen gleichfalls ein, letzteres jedoch erst 1803, wo das Personal aus acht Priestern bestand. Allein besteht noch St. Jacob zu Regensburg (s. d. A.) mit zwei Priestern. Verbunden ist mit dem Kloster eine Erziehungsanstalt für junge Schotten (gewöhnlich 12—15), die in dem altehrwürdigen Ordenshause, das eine Bibliothek von 16,000 Bänden besitzt, wohnen und für den Säcularpriesterstand zur Disposition der schottischen Bischöfe herangebildet werden. [P. Karl vom hl. Aloys.]

Schottland, (Einführung des Christenthums und Reformation daselbst), s. Columba, Culdäer, Ninian, Convenant, Großbritanien, Hochkirche, Knox, Maria Stuart, Independenten, Leveller, Presbyterianer, Puritaner.

Schreibekunst, s. Schriftzeichen.

Schrift, heilige, s. Bibel.

Schriftauslegung, s. Exegese.

Schriftgelehrte, s. Pharisäer und Rabbi.

Schriftzeichen, hebräische. I. Alter und Ursprung der Schrift. Schon der hl. Augustinus bemerkt (quaest. in Exod. 69), daß der Erfinder der Arbeiten in Erz sowie der Tonkunst bekannt sei (Gen. 4, 21. 22), dagegen der der

Schrift nirgends genannt werde, wegen der Länge der Zeit und, wie wir mit Kopp (Bilder und Schriften II. 51) beifügen dürfen, wegen ihrer allmähligen Entstehung und unmerklichen Fortbildung von den ersten Anfängen der Malerei bis zu jenem Grade von Vollkommenheit, den wir als wesentliche Voraussetzung an eine Schrift machen. Es scheint als ob Schrift und Sprache in der Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechtes gleich tief zurückreichten und immer Hand in Hand gegangen seien. Die Sprache führte die Schrift als eine Bedingung ihrer eigenen Ausbildung mit sich und erreichte nur da einen hohen Grad von Vollkommenheit, wo sich auch die Schrift aus ihren ersten bloß andeutenden Anfängen zu einem vollkommenen Dolmetscher der Sprache durch Zeichen erhoben hatte. Einen schlagenden Beweis davon liefert die chinesische Sprache. v. Humboldt, Langlès, Abel-Remusat und Neumann erklären die Erhaltung des starren monosyllabischen Charakters der chines. Sprache aus der Schrift dieses Volkes. „Die Schreibekunst, sagt Letzterer, war vom Beginn des chines. Reiches im Gebrauch. In der frühesten Schrift erhielt jedes Wort seine Figur oder sein Symbol, in welches es gleichsam gebannt und all' seiner Fähigkeit zu Veränderung und Verbindung beraubt war... Deßhalb ist die chines. Sprache die einzige, in welcher jedes Wort seinen primitiven Typus ohne Modification und ohne Verwechslung mit verbundenen Wörtern beibehielt.... Man fand es unmöglich, eine große Menge symbolischer Formen im Gedächtnisse zu behalten; daher kam der Gedanke, sie in Classen, wie der Botaniker die Pflanzen, durch bestimmte Kennzeichen, welche einer ganzen Classe von Symbolen gemeinschaftlich zukommen, abzutheilen, und den Leser auf Stellen in einem Wörterbuch zu verweisen, wo die Bedeutung und Aussprache aller Glieder der Classe erklärt sind." Das Princip, auf dem jede Schrift beruht, ist das der Ideenassociation; das Zeichen, die Gestalt des Geschriebenen, das Hingezeichnete muß entsprechende und bei Allen, die es sehen, dieselben Gedanken erwecken. Insoferne nun dieß auf natürlichem oder künstlichem (verabredetem) Wege oder auf eine beide vermittelnde Weise geschehen kann, bekommen wir drei Hauptarten der Schrift: die abbildende (malende), sogenannte kyriologische Schrift, die künstliche (positive), sogenannte Tonschrift und endlich die symbolische oder die Zeichenschrift. Die ersten Versuche der Schrift bildet die malende, von der sich aus dem Alterthume keine Spuren erhalten haben, und so wenig erhalten konnten als von den ersten Versuchen der Malerei selbst. Wir finden sie nur bei den Wilden. Die zweite Stufe mit mehr oder weniger Spuren des Ueberganges zur dritten bildet die symbolische oder die Zeichenschrift; sie erhielt sich in der Hieroglyphe, in der chinesischen Schrift, und vielfach selbst noch in unserer Tonschrift, vgl. die arab. Ziffern, die Planetenzeichen, die arithmetischen und andere allgemein adoptirte symbolische Zeichen († für gestorben u. s. w.). Die höchste Stufe nimmt endlich die Tonschrift ein; sie allein entspricht allen Forderungen, welche nothwendig an die Schrift gestellt werden müssen, unterscheidet sich aber so wesentlich von den zwei ersten Gattungen der Schrift, daß ihr gegenseitiger Zusammenhang von Vielen geläugnet wurde. Denn die Tonschrift wirkt nicht unmittelbar auf den Verstand, sie weckt keine Vorstellung, sondern ihre Wirkung beschränkt sich allein auf den Klang durch Combination der Tonelemente, aus denen die Sprache besteht, so daß nur der Kenner der Sprache (des Wortes nach seinem Laute) das Gelesene versteht. Allerdings ist die Kluft zwischen der Zeichen- (Begriffe-) Schrift und der Tonschrift sehr groß, doch dürfen wir ihre Entstehung nicht parallel laufend und von einander unabhängig denken; denn abgesehen davon, daß die ganze menschliche Entwicklung eine einheitliche und allmählige ist, die freilich in der Jugendkraft der Gesammtheit unseres Geschlechtes einen schnelleren Fortgang genommen hat, ohne indeß Lücken zu lassen oder sprungweise voranzugehen, sind wir noch im Stande selbst Spuren dieses Ueberganges zu finden. Kopp hat an der chinesischen Schrift den Uebergang aus der kyriologischen in die Zeichenschrift, so wie an der japanesischen den aus der

Zeichen- in die Ton-Sylben-Schrift schön nachgewiesen *), jener aus der Ton-Sylben-Schrift in die Ton-Buchstabenschrift zeigt sich uns endlich in der semitischen Schrift. In der Zeichenschrift haben wir schon den großen Fortschritt, daß der Satz in seine Elemente zerlegt wird **). Dadurch war man dahin geführt, daß sich an das Zeichen auch ein gewisser Ton knüpfte, welcher dann nach und nach auf die Tonelemente, aus denen jedes einzelne Wort bestand, übergetragen und leicht auf bestimmte Zeichen (der Zeichenschrift) fixirt, beschränkt wurde; denn nichts lag näher, als den engen Kreis von stets sich wiederholenden Tönen durch einen ebenso engen Kreis von gleichen, sich wiederholenden Zeichen zu beschreiben, somit z. B. das Zeichen für Haus (Beth) für den Laut B., das Zeichen für Hacken (Vav) für den Laut V. zu setzen u. s. w. Die fernere Entwicklung der Schrift nach dem jedesmaligen Culturzustande des Volkes ist nun allerdings eine schrankenlose, aber immerhin unwesentliche Variation desselben Principes. Sichere Spuren des Zusammenhanges der semitischen Schriftcharaktere mit der Zeichenschrift zeigen sich in den Namen und der Aufeinanderfolge der Buchstaben, weniger in ihrer Gestalt; denn unsere ältesten semitischen schriftlichen Denkmäler in Münzen und Steininscriptionen reichen nicht bis in's dritte Jahrhundert (v. Chr.) zurück, so daß sie wenigstens um tausend Jahre jünger sind, als die semitische Buchstabenschrift selbst, und wohl keinen Schluß mehr auf die erste Gestalt derselben erlauben. Wer wollte auch nur aus der teutschen Currentschrift die römischen Uncial-Buchstaben herausfinden, aus denen sie doch geschichtlich in einem viel kürzeren Zeitraume entstanden ist? Aus den Namen, Zeichen und der Bedeutung der hebräischen Buchstaben, und ihrer Vergleichung mit den älteren semitischen (den samaritanischen und den jüdischen Münzschriften), worüber die Tabelle in Gesenius Lehrgebände der hebräischen Sprache S. 8 nachgesehen werden kann, lassen sich einige nicht unwichtige Schlüsse ziehen. Die Aehnlichkeit mancher Buchstaben mit der Bedeutung ihres Namens (ו Vav [Hacken], ט Tet [Schlange], כ Kaph [hohle Hand], ע Ain [Auge], ש Schin [Zahn]) ist wenigstens zu erkennen und tritt noch sichtbarer und bei mehreren hervor durch Zusammenstellung mit den ältesten Buchstabenformen der übrigen semitischen Dialecte (phönicische, palmyrenische, äthiopische, zabische, kufische Schriftzüge), wie wir sie bei Kopp, II. 377—398 finden. Doch wie gesagt, wollen wir darauf kein besonderes Gewicht legen; ungleich bedeutender sind die Namen und die Aufeinanderfolge der einzelnen Buchstaben. Beide sind uralt; schon die Griechen erhielten ihr Alphabet in derselben Reihenfolge und mit denselben Namen. Die Aufeinanderfolge der einzelnen Buchstaben aber ist nicht nach einem inneren Gesetze geschehen, nicht die Buchstaben derselben Organe stehen beisammen, sondern ihre Zusammenstellung ist zum Theil rein zufällig, zum Theil nach einer gewissen Aehnlichkeit und Zusammengehörigkeit der Namen geschehen, z. B. ע, פ, ק, ר, ש, d. i. Auge, Mund, Ohr, Kopf, Zahn. Für die Griechen hatte das Alles keine Bedeutung, sie verstanden diese Namen nicht; wenn sie daher doch dieselbe Ordnung beibehielten, so mußte sie schon vollkommen geordnet und in Uebung gewesen sein. Die Namen der Buchstaben sind semitisch, gehören aber, wenn wir von einem Idiome reden wollen, entschieden dem Aramäischen, und nicht dem Hebräischen

---

*) Die Schrift wurde in Japan unter der Regierung des sechszehnten Dairi Ozinten — ô durch Vohim, aus der Familie der Han eingeführt. Die Charaktere waren chinesisch, da aber dieses Schriftsystem nicht gut für die japanische Sprache paßt, so wurden im achten Jahrhundert (n. Chr.) syllabische Charaktere, die eine Abkürzung der chinesischen Symbole sind, erfunden. Prichard, Naturgesch. d. Menschengeschl. III. 2. S. 507. 508.

**) Der vollkommene Mangel an grammatischen Formen (Pluralis der Nomina, Modus, Tempus, Person der Verba, ja selbst die Bildung vieler Verba und Adjectiva) wird durch eine höchst genaue Stellung der Wörter in den monosyllabischen Sprachen ersetzt.

oder Phönicischen an; nur עַיִן und זַיִן sind dem Hebr. homogen, רֵישׁ ,בֵּית, sind rein aramäisch, ja andere Formen מֵם, שִׁין, אָלֶף, דָּלֶת, גִּמֶל weisen auf das früheste Zeitalter der Sprachentwicklung überhaupt hin, indem wir darin noch die kürzesten und einfachsten Nominalformen finden, an deren Stelle, soweit wir die semit. Sprache verfolgen können, überall schon die erweiterten Formen stehen. Darauf gestützt, dürfen wir als historische Thatsachen feststellen: 1) Daß die Heimath der Erfindung der Buchstabenschrift im Centralpuncte der ältesten Cultur, in Babylon, zu suchen sei, nicht in Aegypten noch in Phönicien; 2) daß ihre Erfindung weit über das mosaische Zeitalter hinausreiche, indem Cadmus, der die Schrift zu den Griechen gebracht haben soll, Zeitgenosse des Moses war. Streng genommen würde unser eben ausgesprochener erster Satz von der Urheimath der Buchstabenschrift nur auf die semitischen Völkerschaften Bezug haben und auf jene, welche ihre Cultur offenbar von ihnen erhielten: aber schon die alten Schriftsteller nennen Babylon, oder wie sie im weiteren Sprachgebrauche sagen: Assyrien oder Syrien als den Ursitz der Buchstabenschrift überhaupt (Plin. VII. 56 literas semper arbitror Assyrias fuisse. Diod. V. 74 *ὅτι Σύροι μὲν εὑρεταὶ γραμμάτων εἰσί.* Euseb. praep. evang. X. 5 *εἰσὶ δὲ οἳ Σύρους γράμματα ἐπινοῆσαι λέγουσι πρώτους*); und endlich zeigt der Augenschein, wie sich alle Alphabete aus dem Semitischen herausgebildet haben. Der Ursprung der altpersischen Schrift aus dem Semitischen wird von allen Gelehrten, die paläographische Studien machten, als unzweifelhaft angenommen (Bayer, de Sacy, Gesenius, Kopp), sei es daß wir sie zunächst vom Syrischen oder vom Phönicischen ableiten; noch mehr tragen den semitischen Charakter die späteren persischen Schriftdenkmäler aus der Sassanidenzeit an sich; vgl. die Alphabete von Nakschi Rustam und Kirmanschah, und das ausdrückliche Zeugniß des Epiphanius (Adv. Haer. p. 271 ed. Basil. 1544): „Die meisten Perser bedienten sich neben den persischen Buchstaben auch der syrischen, ungefähr so, wie viele Völker (wenn gleich fast jedes seine eigenen Buchstaben habe) sich auch der griechischen bedienten; andere Perser aber brauchten namentlich die palmyrenische Schrift." Ueber die indischen Schriften sagt endlich Kopp (II. 367): „daß ich nicht unbesonnener Weise die an Schriftzeichen so reichen Alphabete Indiens geradezu unter die semitischen Schriften rechnen wolle, wird mir hoffentlich Jedermann zutrauen." Eine weitere Nachweisung kann nicht mehr Gegenstand dieses Artikels sein; wir müssen dabei auf Kopps interessantes und originelles Werk selbst verweisen.
II. Verhältniß der verschiedenen hebräischen Schriftcharaktere zu einander. Die schriftlichen Denkmäler der Hebräer sind uns in zweierlei Schriftarten erhalten worden. Die eine findet sich auf den Münzen der Hasmonäer, die sie seit 143 v. Chr. schlugen, und heißt bei den Rabbinen כְּתָב עִבְרִי; sie hat große Aehnlichkeit mit der samaritanischen und phönicischen Schrift, und war nach dem ausdrücklichen Zeugnisse der Juden selbst die ältere und vor dem Exile allein gebräuchliche. Die andere, in den hebräischen Handschriften ausschließlich gebrauchte, heißt כְּתָב מְרֻבָּע (scriptio quadrala, Quadrat-Schrift), auch כ' אַשּׁוּרִי (assyrische, oder wie Hupfeld erklärt, die gerade Schrift, אשׁור firmum, stabile). Die Zeugnisse der Alten über das Verhältniß dieser beiden Schriftarten lauten übereinstimmend dahin, daß die Juden ihre alte Schrift mit einer neuen, unserer jetzigen hebräischen vertauscht hätten. Jul. Africanus († 245) Presbyter oder Bischof von Nicopolis in Palästina sagt: *τὸ Σαμαρειτῶν ἀρχαιότατον καὶ χαρακτῆρσι διάλαττον, ὃ καὶ ἀληθὲς ἐιναι καὶ πρῶτον Ἑβραῖοι καθομολογοῦσι* (bei Syncellus p. 83). Origenes zog wegen der Stelle Ezech. 9, 4 Erkundigungen über die ehemalige Gestalt des ה bei den Juden ein, und Einer aus ihnen betheuerte ihm *ἔλεγε τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα ἐμφερὲς ἔχειν τὸ Ταῦ τῷ τοῦ σταυροῦ χαρακτῆρι* (Comment. in Ezech. IX. 4). Ebenso versichert er, daß in genauen Handschriften der Name Gottes (*τετραγράμματον*, יהוה) mit den ältesten hebräi-

schen Charakteren, nicht mit den jetzt üblichen geschrieben werde, „sie (die Juden) sagen nämlich, Esra habe nach der Gefangenschaft andere Schriftzeichen gebraucht.“ Hieronymus bestätigt ganz apodictisch dasselbe: Certum est, Esram scribam legisque doctorem post . . . instaurationem templi sub Zorobabel alias literas reperisse, quibus nunc utimur, cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebraeorum fuerint characteres (Prol. galeat. ad l. Reg.). Der Thalmud endlich sagt: „Im Anfange ist das Gesetz den Israeliten in hebräischer Schrift und heiliger Sprache gegeben worden, wiederum wurde es ihnen gegeben in den Tagen Esra's in assyrischer Schrift und aramäischer Sprache. Es wählten aber die Israeliten die assyrische Schrift und die heilige Sprache, und überließen die hebräische Schrift und die aramäische Sprache den Idioten (Sanh. fol. 21).“ Gegen diese Zeugnisse sind auf paläographische Gründe gestützt große Bedenken erhoben worden: ja sie wurden ganz und gar umgestürzt, für eine pure Hypothese erklärt und die Ausbildung der Quadratschrift nach ihrer gegenwärtigen Gestalt von Hupfeld in das erste oder zweite, von Kopp gar in das vierte Jahrhundert nach Chr. herabgerückt. Der Letztere sagt (II. 164): „Wenn nun . . . nur mittelst dieser palmyrenischen Schrift die heutige Quadratschrift der Juden sich gebildet haben kann, — wenn ferner die palmyrenische noch die ersten drei Jahrhunderte unserer Zeitrechnung einnimmt, indem die letzte dieser Inschriften, welche mit Zeitangabe versehen, vom Jahre 263 ist; so kann die hebräische Quadratschrift, wie sie jetzt vor uns liegt, nicht wohl einen früheren Platz erhalten als im vierten Jahrhundert nach Christi Geburt.“ So wichtig auf paläographischem Gebiete sonst alle Urtheile Kopp's sind, so bestimmt unrichtig muß dieses sein, wenn wir nicht die Geschichte auf den Kopf stellen wollen; denn Jul. Afric. († 245), Origenes († 253) und Eusebius († 340) kennen die Quadratschrift und reden von ihr als etwas Unvordenklichem — wie sollte sie erst nach ihnen entstanden sein? Aber selbst gegen die Annahme von Hupfeld erhebt sich eine große Schwierigkeit in der Mischna, welche unsere assyr. Schrift schon kennt, Megilla 2, 2., „die Megilla muß mit assyrischen Buchstaben .... geschrieben sein (שתהא כתובה אשורית).“ Jadaim 4, 5.: „Das Chaldäische (תרגום) im Buche Esra und Daniel verunreiniget die Hände. Das Chaldäische, so man hebräisch (עברית), und das Hebräische, so man chaldäisch schreibt, ingleichen Alles, was man hebräisch schreibt, verunreinigt die Hände nicht. Ueberhaupt verunreinigt, was man schreibt, niemal, wenn es nicht assyrisch geschrieben ist auf Haut und mit Tinte (מטמא עד שיכתבנו אשורית).“ Nun gehört die Abfassung der Mischna noch dem zweiten Jahrhundert an (oder doch dem Anfange des dritten), ihre Heimath ist Palästina selbst (Tiberias), ihr Inhalt durchaus die Ueberlieferung der Väter; es wäre unbegreiflich, 1) daß ein solches Gebot in Beziehung auf eine so neue Schrift existirte, ohne einen ganz besonderen Grund dafür zu haben; denn wir sollten von der zähen Anhänglichkeit der Juden am Alten vielmehr das Gegentheil erwarten. 2) Daß die Mischna, welche jede Veränderung höchst aufmerksam beachtet, von einer so einflußreichen als die des Alphabetes war, nichts sagt, sondern vielmehr ein unvordenkliches Alter derselben, welches erst die Gemara zu bestimmen suchte, voraussetzt. Eine allmählige, unmerkliche Umbildung in so später Zeit (erstes Jahrhundert n. Chr.) könnte nicht geschehen sein, ohne daß die damals so blühenden und zahlreichen jüdischen Schulen davon Notiz genommen hätten; die Ausbildung des Synagogen-Wesens, die zahllosen Handschriften der hl. Bücher, die es damals schon gab, würden in ihrer allmählig nothwendig gewordenen Umschreibung zu vielerlei Erörterungen Anlaß gegeben haben: von all dem weiß die Geschichte nichts, oder vielmehr das Gegentheil. Gegen den Versuch aber einer plötzlichen Vertauschung eines bisher üblichen, durch den Gebrauch geheiligten Alphabetes mit einem neuen, fremden, ausländischen würde sich das ganze Pharisäerthum, sowie wir es aus dem Evangelium und dem Thalmud hinreichend kennen, wie Ein Mann erhoben haben. Wir dürfen uns nur an die

leinlichten, steten Häckeleien zwischen den Hillelianern und Schammäanern erinnern, ım die Unmöglichkeit einer solchen Innovation ohne einen ganz ungeheuren Sturm, ›en sie erweckt haben würde, begreifen zu lernen. Wir können alle paläographischen Beobachtungen, die an der Quadratschrift gemacht wurden, vollkommen gelten assen: daß sie eine abgeleitete Schrift sei, im nächsten Zusammenhange mit den ıramäischen Schriftzügen stehe, wie wir sie auf dem Steine von Carpentras und in ›en palmyrenischen Inscriptionen finden, daß an ihr sichtbar der Cursiv-Charakter, owie kalligraphische Bestrebungen zu erkennen seien: nur die Consequenzen in Beiehung auf die Zeit ihrer Entstehung halten wir nicht für richtig. Denn das Alter iner Schrift ist nicht in allen Fällen bedingt durch das Alter einer Inschrift: die ›almyrenischen Buchstaben können um viele Jahrhunderte älter sein als die palmyischen Inschriften, wie es die Buchstaben der Inschriften auf den herrlichen neuen Glasfenstern im Cölner Dome oder der (Münchener-) Auerkirche factisch sind. Wie heut zu Tage, so hat man schon in der frühesten Zeit für öffentliche Denknäler zum Zeichen des Außerordentlichen und Feierlichen die älteren, wenn auch ınvollkommenen und unschönen Schriftzüge beibehalten, und die Hasmonäer mögen ıus demselben Grunde, um gleichsam an die vorexilische Zeit anzuknüpfen, die alten ›ebräischen für die Legende ihrer Münzen gewählt haben. Aber bei Abschreibung ›er hl. Bücher mußte man vor Allem auf Deutlichkeit der Buchstaben sehen, eine Forderung, welche mit dem allmähligen Aussterben der Sprache immer dringender vurde. Wir glauben daher, daß die Juden die Quadratschrift wenn auch nicht in hrer gegenwärtigen ganz abgeschlossenen Ausbildung in Babylon kennen lernen,*) mit der chaldäischen Sprache adoptirten und auch nach ihrer Rückkehr ›eibehielten. Sie hatte das Althebräische nicht auf einmal, sondern nach ınd nach verdrängt, theils weil man in Babylon gezwungen war, die araınäischen Schriftzüge zu erlernen, theils weil sie sich wegen ihrer Vollkommenheit ›on selbst empfahlen. Diesen allmähligen Uebergang kannte der Thalmud nicht; er chrieb daher die Einführung der Quadratschrift, wie so vieles Andere, dem Esra n, und nicht mit Unrecht, insoferne er überhaupt als Träger seiner ganzen Zeit ilt. III. Richtung der Schrift, Interpunction, Vocale. Der Hebräer chreibt von der Rechten zur Linken. Ob dieß die ursprüngliche Richtung war, ist ıicht zu ermitteln; sie gehört auch nicht zum Wesen des semitischen Schriftcharakters; ›enn gleich das Aethiopische macht davon eine Ausnahme, und die Syrer schrieben ar vielfach von Oben herab, in perpendiculärer Schrift, was seinen Grund allein n ihrer kalligraphischen Vorliebe für einen starken Grundstrich hatte. Adler sah ›iele solcher Manuscripte: saepe vidimus ist sein Ausdruck (Verss. syr. N. T. p. 61). Die vielverbreitete Ansicht, daß die Alten ohne Wortabtheilung geschrieben und keine Interpunction gekannt hätten, erleidet durch genaue Besichtigung der Handschriften, Inscriptionen und durch die Zeugnisse der Schriftsteller selbst vielfache Beschränkung. Schon das Bedürfniß der Deutlichkeit leitete frühzeitig darauf, theils durch die ›en Semiten eigenthümlichen Endbuchstaben, theils durch Intervallen oder Inter›unctionszeichen das Lesen zu vermöglichen und zu erleichtern. Die zweite phönische (sogenannte Orforder) Inschrift enthält beides, Wort-Abtheilung und Inter›unction, die Cyprische Inschrift XXIX. hat (nach Kopp I. 225) eigene Schlußeichen; höchst merkwürdig ist die den Semiten nachgebildete Interpunction der ältelen griechischen Inscriptionen z. B. in der Sigea *TOHEPMOKPATOΣ*: — *KAIHEΘMON* (vgl. Kopp II. 145), wo *καὶ* ganz wie das hebr. ו behandelt

---

*) Daß die babylonische (aramäische) Schrift von der hebräischen verschieden war, eigt klar Esra IV. 7. „Und ... es schrieb Bischlam ... an Artachschascht, den König ›on Paras; und die Schrift des Briefes war arammisch geschrieben (כתוב ארמית) und ırammisch verdollmetscht (מתרגם ארמית)“, d. h. geschrieben mit aramäischen Schriftzeichen ınd in aramäischer Sprache; beides muß vom Hebräischen verschieden gewesen sein, Schrift wie Sprache.

wird. Die älteste lateinische Handschrift, eine herculaneische, theilt jedes Wort durch einen Punct ab, die meisten Inscriptionen aus dem goldenen Zeitalter haben Wortabtheilung durch Interpunctionen, welche Cicero (interpunctiones verborum. Muren. XI. librariorum notae. Orat. III. 44) und Seneca (interpunctiones epist. 40) kennen und ausdrücklich anführen (Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache und Schrift. S. 171). Dieselbe Vorsicht ist in Beziehung auf die andere Annahme, daß die Hebräer durchaus ohne Vocale geschrieben hätten, anzuwenden. Wir dürfen die Behauptung der gewöhnlichen Grammatiken, welche א, ו und י als Lesezeichen (matres lectionis) aufführen, vollkommen unrichtig, wenn auch nicht antiquirt nennen. Die ursprüngliche Vocalpotenz von י und ו anerkennt selbst Gesenius; und Herbst (Einleitung in d. A. T. I. 66) sagt hierüber: „Die in jeder Sprache unentbehrlichsten Vocale, die Urtöne, waren auch in der ursprünglichen hebräischen Schrift fixirt. Die in grammatischer Hinsicht seltensten, und physiologisch betrachtet, leiblichsten Töne U, I, wurden, wie schon oben bemerkt worden ist, ursprünglich durch ו und י bezeichnet; der reinste Ton aber, der unmittelbar aus dem Sitze des Hauches hervorströmende Laut A bedurfte keines Zeichens.“ Eben so Hävernick (Einl. I. 1. S. 297): „Die Frage über die Schriftzusätze hängt mit der auf's Innigste zusammen: war das alte hebr. Alphabet bloße Consonantenschrift, oder begriff es Consonanten und Vocale zugleich in sich? ... In dieser Hinsicht muß zunächst gesagt werden, daß eine Sylbenschrift bei einem sonst durchaus ausgebildeten Alphabete etwas Befremdendes habe: ist eine Schrift bis dahin gediehen (als Tonschrift), daß sie die einzelnen Töne mit einer solchen Genauigkeit darstellt und abbildet, so wird dadurch eine gleiche Analyse des vocalischen Lautes von vornherein wahrscheinlich. Allerdings kann in Bezug auf den letztern eine einfache, in ihren Anfängen begriffene Schrift sich Abkürzungen oder Weglassungen erlauben, wo es sich um das minder Wesentliche handelt, und den Consonanten mit seinem Vocallaute als ein mit Nothwendigkeit verbundenes Ganzes in seiner innerlichen Einheit begreifen, aber dieß führt immer erst zu der Annahme der Nichtbezeichnung des nächsten und einfachsten Vocallautes, keineswegs aber zu gänzlichem Mangel desselben in der Schrift.“ Im weitern Verlaufe seiner Entwicklung der Vocalisation vindicirt er nun gleichfalls dem ו und י Vocalpotenz mit Ausschließung des א (für das A.); dagegen Kopp (II. 109) auch dieses als Vocal in Anspruch nimmt. Er beruft sich dabei besonders auf den Umstand, daß die Vocalbuchstaben um so häufiger gesetzt erschienen, je älter die Denkmäler seien, daß Sylv. de Sacy (Gram. arabe. p. 3) Elif, Wau und Je die ursprünglichen Vocale der Araber nenne, daß א seine Vocalpotenz in den fremden Eigennamen auf den palmyrenischen Inschriften sichtbar darlege: „Julius Aurelius wird geschrieben יוליס אורליס, Ἀλαφωνα עלפונא, Κρισπεινος קריספינוס, βουλη בולא“ u. s. w. (S. 125). Aber für den Gebrauch des א läßt sich kein constanter Vocal fixiren. In dem wichtigsten Zeugen für die alte Aussprache, in den LXX., welche höchst merkwürdiger Weise noch Diphthonge haben, vgl. Αιλαμ עֵילָם, Θαιμαν תֵימָן, Γαυλων גוֹלָן, kommt א in Verbindung mit allen Vocalen vor (wir dürfen nur die verschiedenen Eigennamen vergleichen): sowie umgekehrt auch ע als Vocallaut erscheint. Wir müssen daher annehmen, daß die Hebräer für den Grundvocal A kein eigenes Zeichen hatten, weil sie dessen nicht bedurften; wenn die Aussprache zur größeren Deutlichkeit (in schwierigen Worten und besonders bei fremden Eigennamen) die Bezeichnung des Vocales nothwendig machte, so bot sich ihnen von selbst א als die nächstliegende Ergänzung dar, das mit der leisesten Aspiration gesprochen in der Mitte und am Ende so nur durch den ihm innewohnenden Vocallaut (A) hörbar wurde. Der Satz, daß die Hebräer keine Vocale gehabt hätten, ist somit unrichtig, dagegen richtig, daß sie dieselben nur ausnahmsweise gebrauchten. Damit stimmt auch die älteste Ueberlieferung überein — im Augenscheine der Inschriften, im

Zeugnisse des hl. Hieronymus, indem er an vielen Stellen vom Mangel der Vocale spricht und der daraus entspringenden Vieldeutigkeit des Textes und doch ihre Existenz voraussetzt, z. B. Non refert utrum Salem an Salim nominetur, cum vocalibus in medio literis perraro utantur Hebraei. Epist. 126 ad Evagr., und endlich in der Gewohnheit der Semiten bis auf den heutigen Tag, ohne Vocale zu schreiben. Die nähere Nachweisung können wir an diesem Orte füglich umgehen, da sie in jeder Grammatik ihre Erledigung findet. Der Hebräer konnte kein Bedürfniß nach einem scharf ausgebildeten Vocalsysteme haben; denn der Hauptsinn war fest und deutlich in den Radicalen gegeben und nur die Construction des Satzes dem Leser vorbehalten, die sich meist aus dem Zusammenhange leicht ergab, so daß die Zuthat der Vocale der Thätigkeit des Verstandes überlassen blieb, welche nur in außerordentlichen Fällen durch wirkliche Setzung derselben unterstützt wurde. Diese Gewohnheit hatte den außerordentlichen Vorzug, daß beim Lesen Auge (Gedächtniß) und Urtheil immer gleich thätig blieben. Wir dürfen auch nicht übersehen, daß unsere gegenwärtige Art zu lesen viel complicirter ist, als die ursprüngliche war; sie ist eine künstliche, und gewiß in vielen Fällen eine unnatürliche; wir haben in unserem masoretischen Vocal- und Accentensysteme ein künstliches Präparat, das wir hundertmal bewundern und vielleicht eben so oft verwünschen, denn es ist ein heilloser Hemmschuh einer lebendigen Erfassung der Sprache selbst. Die Geschichte ihrer allmähligen Ausbildung liegt noch im Dunkeln; wir wissen nur von ihren ersten Anfängen und von ihrem endlichen Abschlusse im eilften Jahrhunderte. Gegenüber der eigentlich thalmudischen Gelehrsamkeit, welche auf den babylonischen Schulen im höchsten Flore stand, hatten sich die palästinensischen, vor allem die Schule von Tiberias, vorzugsweise der Grammatik und dem Texte der hl. Bücher zugewendet. Ihr Streben bestand darin, den Laut in seinen feinsten Nüancirungen zu bestimmen und zu fixiren. Ob das Beispiel der Syrer und Araber einen Einfluß auf die jüdischen Lehrer gehabt habe, wissen wir nicht, Ewald (kritische Grammatik, Leipz. 1827. S. 45) läugnet es, besonders auf den Grund der inneren Verschiedenheit des syrischen und arabischen Vocalisationssystemes vom hebräischen (masoretischen). Seine Worte sind: „Was allmählig entsteht und sich unvermerkt vervollkommnet, wird gewöhnlich erst in seiner Vollendung, die es dauernd macht, beachtet, und jenes System ward zumal in jüdischen Schulen gebildet, da noch keine Annalen der Gelehrten und gelehrten Erfindungen blühten. Wahrscheinlich wurden zuerst auch die Zeichen in Schulen nur zur Uebung im Lesen und in der Grammatik gebraucht: dann drangen sie allmählig, ohne daß ihre Neuheit Aufsehen erregt hätte, in die Privathandschriften der biblischen Bücher selbst ein, durften aber für die Rollen der Thora zum öffentlichen Vorlesen nie gebraucht werden, als wenn sich hier gerade das Aeußere des Alterthums am treuesten durch Aberglauben erhalten hätte. So dunkel aber auch die Geschichte der Erfindung und Hinzusetzung dieser Zeichen sein muß, und so gewiß nur dieses aus dem Dunkel klar wird, daß die Zeichen erst einige Jahrhunderte n. Chr. hinzugeschrieben wurden, so ist doch dieses aus der Ausbildung des Systems und den Namen der Zeichen gewiß, daß sie von den jüdischen Gelehrten selbst erfunden und weiter ausgebildet wurden, und daß man dabei nicht etwa das Beispiel der Araber nachahmte. Der erste Erfinder zweier Puncte, die so nahe lagen, dachte wohl kaum, daß sich allmählig ein so großes System daraus bilden würde.“ Die Handschriften reichen bis in das eilfte Jahrhundert zurück: sie alle haben die masoretischen Zeichen schon in ihrer vollen Ausdehnung; bei aller Verehrung für sie müssen wir jedoch gegen allen Götzendienst, der mit diesen Zeichen getrieben worden ist, vgl. Jos. Thierschius, de Pentateuchi versione Alex. libri III.: id unum commemoravero, quod anno 1674 in Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatorum, dogmatis nomine receptam id est ac sancitum, Hebraicum textum cum suis punctis a Divina providentia integrum illibatumque esse conservatum, Veteris Foederis authenticum documentum, in quo nefas esse

quidquam e Samaritano e LXX Intt. versione e Targumim vel aliunde emendationis specie mutare ..... Exculto et ab omni parte elaborato Lutheranorum systemate dogmatico, et ipsi (Lutherani) in easdem cum Reformatis partes transgressi, ad orthodoxam fidem pertinere arbitrabantur, ut Hebraico codici ejusque punctis authentica et auctoritas tribueretur absoluta. p. 21. 22, feierlich protestiren. [Schegg.]

Schröckh, Johann Matthias, einer der berühmtesten protestantischen Kirchenhistoriker, wurde 1733 zu Wien geboren. In seinem 16. Jahre kam er nach Preßburg zu seinem Großvater mütterlicher Seits, worauf er seine Studien mit großem Fleiße in Klosterbergen und Leipzig fortsetzte und vollendete. Zu Leipzig ward er Privatdocent und 1761 außerordentlicher Professor daselbst und Custos der Bibliothek. Neben der orientalischen Literatur hatte sich Schröckh besonders der (alten) Geschichte gewidmet und war ein Schüler Mosheims, nahm aber in Wittenberg den Lehrstuhl der Dichtkunst an 1767; indessen blieb er seiner Neigung zur Geschichte treu. Er verfaßte folgende Werke: Allgemeine Biographie 8 Thle. Berlin 1772—91. Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten, 2 Thle. Berlin 1790. Allgemeine Weltgeschichte für Kinder mit Kupfern, 4 Bde. Berlin 1792 bis 1805. Sein bei weitem berühmtestes Werk ist aber seine Geschichte der christlichen Kirche, in 45 Octavbänden, Leipzig 1772—1812. Zur Kritik dieses Werkes verweise ich auf den Artikel „Kirchengeschichte" S. 156. Nicht ganz frei von rationalistischer Färbung und protestantischem Parteistandpuncte zeigte er doch einen unter den Gelehrten seines Faches und Glaubens seltenen Charakter von Gewissenhaftigkeit, Milde und Billigkeit. — Die Kriegsunruhen vom Jahre 1806 an wirkten sehr nachtheilig auf Körper und Geist des thätigen Mannes; doch arbeitete er an seinem Werke fort, wenn auch in gedrückter Stimmung, bis ihn der Tod abrief. An seinem Geburtstage 1808 wollte er aus seiner Bibliothek ein Buch sich holen, bekam Schwindel, fiel von der Leiter, brach den Schenkel und starb wenige Tage hernach. Seine nächsten Nachfolger im Fache der Kirchengeschichte traten nicht in seine Fußstapfen. [Haas.]

Schuhe des Bischofs, s. Bischof.

Schuhe der alten Hebräer, s. Kleidung der alten Hebräer.

Schulbrüder und Schulschwestern. Die so leicht begreifliche Wahrheit, daß, wenn es wirklich mit dem Wohle des Menschengeschlechtes für gegenwärtige und zukünftige Zeit besser gehen solle, die Möglichkeit nur in einer guten und ächten, nach dem wahren Geiste der Lehre Jesu geregelten Erziehung der Jugend sich finde, haben wahre Menschenfreunde zu allen Zeiten verstanden, hat aber auch verstanden vor Allen die Kirche Jesu, diese Kirche nämlich, welcher ihr Stifter selbst, der göttliche Kinderfreund, die zärtlichste Theilnahme für die lieben Kleinen eingehaucht hat. Jedes Jahrhundert hat die Kundgebung dieser zärtlichen Mutterliebe gesehen und allerwärts wo nur immer ein Gotteshaus sich erhob und Neugläubige in seinem Schooße sammelte, war das zweite Gebäude die Schule, ein Ort, wo die Jugend unterrichtet wurde. So ist Europa seiner Wildheit entwachsen und hat sich an die Spitze des Erdballes gestellt, doch Undankbarkeit ist so leicht erklärlich nach der menschlichen Natur — der zum Manne Gereiste, mit den Gütern dieser Welt Erfüllte, der, dem da die Schätze beider Indien zu Gebote stehen, vergißt, daß einst seine Erzieher arme Mönche waren, er schämt sich nun ihrer! ja diese Scham dehnt sich sogar auf die Kirche selbst aus, der noch höchst ungern nur ein ärmliches Beisassenleben gegönnt sein soll. Die Scham erreicht den höchsten Grad und artet sogar in die größte Erbitterung aus, aber sie rächt sich auch an dem Schuldigen. Das nicht mehr nach dem ächten Geiste des Christenthums herangezogene junge Europa scheint fortan nur Rotten von Verbrechern an die Nachwelt abgeben zu wollen — für die Kirche selbst wäre weniger zu befürchten, denn sie ist nicht auf einige Erdwinkel beschränkt, in größerer Gefahr befinden sich die Staaten. — Da erbarmt sich die verkannte Mutter wieder und schickt sich an, die Menschheit, die sie

aus der Sklaverei des alten Heidenthums herausgerissen, auch den Klauen des modernen Heidenthums zu entreißen — zum Beweise, daß sie es war, die Europa erziehen konnte, dehnt sie diese Erziehung auf die ganze Erde aus und zum Beweise, daß sie noch nicht gealtert sei, gebiert sie statt eines oder des anderen Vereines, die sich in früherer Zeit hauptsächlich mit dem Unterrichte der Jugend abgaben, in der neusten Zeit eine ganze Menge von solchen Vereinen. — Schon einigemal sind solche Vereine berührt worden in der Reihenfolge unserer Artikel, doch eine vollständige Uebersicht, so weit sie nach unserer Kenntniß davon möglich ist, vorzulegen, gebührt uns hier, die Darstellung jener Vereine nämlich beiderlei Geschlechts, die da der letzteren Zeit angehören nach ihrer Entstehung und deren Zweck insbesondere die Erziehung der Jugend ist. — I. Congregationen, die sich dem Unterrichte der Jugend widmen, bestehend aus männlichen Individuen. 1) Schulbrüder von de la Salle. Jean Bapt. de la Salle, Canonicus zu Rheims, gründete im Jahre 1680 die Congregation der christlichen Schulbrüder, als er (wie der Verfasser eines Aufsatzes in der „teutschen Reform" mitgetheilt vom augsburger Sonntagsblatt Sept. 1850 sagt) die zahllosen Uebel sah, die aus der Unwissenheit entsprangen, in welcher ein großer Theil der Kinder der arbeitenden Classe aufwuchs. Es solle der nächste Beruf der Congregation sein, jenen Kindern eine christliche Erziehung zu geben und die erste und vorzüglichste Sorge, sie im Gebete, in der christlichen Religions- und Sittenlehre zu unterrichten und zu üben. Die Schulbrüder (frères des écoles chretiennes) dürfen nicht Priester sein, auch nach der Würde des Priesterthums nicht streben. Zur Aufnahme in den Orden als Novize wird ein Alter von 16—17 Jahren erfordert, aber erst nach zurückgelegtem 23. Lebensjahre werden die sogenannten ewigen Gelübde, der Armuth, Keuschheit und des Gehorsams und der Beharrlichkeit in dem Institute abgelegt. — Die Stiftung des wohlehrw. de la Salle ist im Laufe der Zeit zu einem weithin sich ausdehnenden Institute herangewachsen, das mit einem General-Superior in Paris (Rue du Faubourg Saint Martin N. 165) und acht Assistenten (nach der Zahl der Provinzen) an der Spitze in Frankreich, Belgien, Sardinien, Kirchenstaat und Nordamerica in unseren Tagen die Erziehung von wenigstens 200,000 Knaben bethätigt. Paris, wo über 100 Brüder wirken, Lyon, Brüssel wo 3000 Knaben von ihnen Unterricht erhalten, Rom, wo mehr als 1200 Kinder in ihren Schulen sind, Toulon, wo 800 dergleichen sich darin befinden, dürfen wohl unter die Hauptstationen der Gesellschaft gerechnet werden, die schon vor 7—8 Jahren dritthalbtausend Mitglieder zählte und bei dem raschen Anwachse die Anzahl von dreitausend schon erreicht haben dürfte. — Das Institut der christlichen Schulbrüder ist ein großartiges Institut, aber es ist bei weitem nicht das Einzige, das die katholische Kirche besitzt, noch müssen wir eine lange Reihe anderer nennen. 2) Schulbrüder von la Mennais. Die Einrichtung dieses Vereines, der um 1820 in der Bretagne begründet wurde, ist der Einrichtung des vorigen, so wie der nachfolgenden völlig ähnlich; die erst 32 Jahre ihres Bestehens zählende Gesellschaft, die zu Ploërmel ihren Hauptsitz hat, erfüllt einen großen Theil Frankreichs mit ihrer Wirksamkeit und hat sich bereits nach den französischen Besitzungen in Africa und Westindien ausgebreitet. Nach Guizot soll ihre Anzahl 600 betragen, die in 200 Schulen 20,000 Knaben unterrichten. 3) Schulbrüder von den Gebrüdern Baillard gestiftet im Jahre 1837. Haupthaus: Sion Vaudemont zwischen Nancy und Toul. 4) Schulbrüder von Chaminade gestiftet zu Bordeaux, mit 5 Schulen allein in dieser Stadt, nach dem Almanach des französischen Clerus von 1844, und 4 andern Niederlassungen in dieser Erzdiöcese, so wie einigen in der Diöcese Straßburg. 5) Die Schulbrüder von Puy, die unter andern nach dem neuesten Hefte der Annalen der Verbreitung des Glaubens (Mai und Juni 1852) auch die Knabenschulen zu Mobile in Nordamerica besorgen. 6) Die Schulbrüder von E. Rice über England und Irland ausgebreitet, mit Niederlassungen zu Madras in Ostindien,

Calcutta, Sidneyton. Zu Dublin allein wurden von ihnen vor 10 Jahren schon in 10 Schulen 1500 Knaben unterrichtet und sie haben sich inzwischen nach Dr. Buß in seinem Capistran in alle Hauptstädte ausgebreitet und retten in ihren Freischulen Tausende von Kindern, endlich: 7) Die Schulbrüder in Nordamerica. — Auch hier hatte sich schon zur Zeit, als Salzbacher Nordamerica besuchte (1842), eine Congregation gebildet, zählte bereits 33 Mitglieder, ein Noviciat zu Baltimore, und wird gewiß auch, wie alle ihre übrigen Schwestern, das letzte Jahrzehend zu raschem Umsichgreifen benützt haben. — So viel in der Kürze von diesen Congregationen, bei denen der Name selbst schon die Bestimmung anzeigt, nun von Jenen, die Schulbrüder sind, ohne solche zu heißen. Hier sind anzuführen: eine im Jahre 1841 von dem Oberhaupte der Kirche bestätigte Congregation, entstanden zu Belley in Frankreich, deren Mitglieder sich „Brüder der hl. Familie" nennen, deren Zweck es ist: als Elementarlehrer und Katecheten, als Cantoren und Sacristane die Pfarrer in den Städten und auf dem Lande zu unterstützen, drei Congregationen von Männern, deren Mitglieder sich „Brüder des hl. Josephs" oder „Josephiten" nennen, von denen theilweise schon unter diesem Artikel Meldung gethan wurde, eine Congregation von Männern, deren Mitglieder sich „Marienbrüder" nennen, entstanden 1816 in der Erzdiöcese Lyon, nach Guizot schon mit einem Bestande von 826 Individuen, leitend 150 Schulen mit 21,665 Knaben u. s. w., endlich die Lehrer eines großen Theiles der christlichen Jugend im Umfange des türkischen Reiches, in China und Abyssinien, die nach allen Untersuchungen wohl keine Anderen sind, als die Laienbrüder der Congregation der Missionspriester oder Lazaristen (s. d. A.), die nach den Annalen der Verbreitung des Glaubens Jahrg. 1850 zu Galata und Pera 600, auf Santorin und Naros 50, zu Smyrna über 300, zu Damascus 450, zu Alexandrien 300 Knaben unterrichten, so daß allerwärts auf der ganzen Erde Schaaren von Freiwilligen, d. i. Schaaren von Solchen, die ihr ganzes Leben ungetheilt dem Unterrichte der Jugend zu widmen gelobt haben, gefunden werden. Unsere, gleich Anfangs ausgesprochene Behauptung, daß die Kirche gleichsam einen Ueberfluß von Kräften aufbiete, der Jugend durch die aus ihrem Schooße hervorgebrachten Männer-Congregationen der männlichen Jugend wieder eine christliche Erziehung zu geben, mag als gerechtfertigt erscheinen. — Guizot erkennt in Beziehung auf Frankreich, eines der Hauptländer der Erde, diese Behauptung gleichfalls an; er sagt, daß sich in diesem Lande nicht weniger als 25 männliche Genossenschaften befinden, deren Mitglieder sich dem Volksunterrichte widmen und die zusammen 7590 Schulen unterhalten. — Augenfälliger wird die Behauptung noch ferners bewiesen werden können. — II. Congregationen, die sich dem Unterrichte der Jugend widmen, bestehend aus weiblichen Individuen. Ist bei den männlichen Vereinen, die sich dem Jugendunterrichte widmen, Frankreich das Land, das neben anderen Vereinen zunächst eine Congregation hervorgebracht, die mit den großartigsten Schöpfungen auf dem Gebiete der Vereine überhaupt verglichen werden kann, so nehmen wir keinen Anstand, was Vereine aus weiblichen Individuen bestehend hier angeht, Teutschland als das Land zu bezeichnen, das eine Congregation hervorgebracht hat, die obschon noch ein Kind und noch in der Wiege liegend, die Berechtigung zur Behauptung gibt, daß sie in kurzer Zeit alle ihre anderwärts entstandenen Schwestern an Bedeutsamkeit überbieten werde, und diese, zu so großen Hoffnungen berechtigende Congregation ist: 1) Die Congregation der armen Schulschwestern von Bayern. Die Schulschwestern in Bayern sind entstanden im Jahre 1834 durch das Zusammenwirken zweier großer Jugendfreunde: Sebastian Job, Hofkaplan und Beichtvater der Kaiserin von Oestreich, und Michael Wittmann, zuletzt designirt als Bischof von Regensburg. Der Wiegenort ist Neunburg vor dem Walde, im Umfange der genannten Diöcese, von wo aus der kleine Verein, der die Aufmerksamkeit des hochherzigen Königs Ludwig erregt hatte, in die Landeshauptstadt eingeführt und demselben das ehemalige

larissinnen-Kloster auf dem Anger als Hauptsitz übergeben wurde. Achtzehn Jahre nd zwar erst seit der Begründung des Vereines dahin gegangen, aber derselbe hat nzwischen eine Ausdehnung gewonnen, die billig die Bewunderung auf sich zieht. Nicht nur sind in vielen der bedeutendsten Orte Bayerns Niederlassungen begründet nd die Mädchenschulen übernommen worden, auch andere Diöcesen Teutschlands haben zur Besorgung der weiblichen Schulen Mitglieder des Vereins verlangt und rhalten, im Jahre 1847 ist sogar das weite Nordamerica in den Kreis der Wirksamkeit gezogen worden, Baltimore ist für die bayerischen Schulschwestern ein zweites München geworden, aber auch mit einem Noviciate und Mutterhaus und fast wunderbar sieht der Verein jährlich die sich ihm anschließenden Mitglieder so wie die Zahl der ihm mit der größten Bereitwilligkeit zur Besorgung angebotenen Schulen mehren. — Nach dem Schematismus des Erzbisthums München Freysing von 1852 zählte die Congregation am Anfange dieses Jahres bereits 43 Niederlassungen, die mit Einschluß der 70 Candidatinnen von 278 Individuen bewohnt waren. Bayern hatte 34 dieser Niederlassungen (es hat nach der, dem Referenten zugekommenen Kenntniß im Laufe des Jahres 1852 bereits 2 neue erhalten, Stadtamhof bei Regensburg und Neumarkt in der oberen Pfalz). Vier Niederlassungen sind außerhalb Bayern in Teutschland begründet: Rottenburg in Württemberg, Breslau in Schlesien, Hirschau in Böhmen und Breda bei Brakel in Westphalen, endlich haben außer Baltimore noch vier americanische Städte solche: Buffalo, Marienstadt, Milwaukie, Pittsburg. — Die übrigen Congregationen der Schulschwestern sind: 2) Die Congregation der Schulschwestern zu Ruille sur Loire, Diöcese Mans in Frankreich. Stifter dieser Congregation ist ein eifriger katholischer Pfarrer, der Pfarrer des genannten Ortes in der beregten Diöcese, Dujarie genannt, derselbe, der auch eine Schulbrüder-Congregation an seinem Pfarrsitze begründete, die eine von jenen ist, die den Namen „Josephsbrüder“ führen. Die Congregation der Schulschwestern, von denen hier die Rede ist, dehnte sich 1844 nach dem Almanach des Clerus von Frankreich über 209 Mitglieder aus, die auf 57 Niederlassungen vertheilt waren, d. i. 57 Schulen besorgten in 12 Diöcesen. — 3) Die Congregation der Schulschwestern von Rouen begründet von la Suire beiläufig der vorigen gleich an Anzahl der Mitglieder, nicht jedoch an Ausdehnung, da der Wirkungskreis zunächst nur die Erzdiöcese ist. — Auch hier müssen wir einen Anhang machen, wir müssen noch Erwähnung von Schulschwestern machen, die solche sind, ohne so zu heißen und wir müssen bekennen, daß dieser Anhang ein langer sein wird, da solche Congregationen sehr zahlreich sind; denen aber außerdem in unserem Werke sonst kein Platz mehr zugewiesen werden konnte. So sind noch Schulschwestern, um uns einigermaßen an eine alphabetische Ordnung zu halten: die „Töchter des hl. Andreas“ oder „Töchter vom Kreuze“, gestiftet durch den französischen Priester Andreas Hubert Fournet 1806 mit dem Haupthause la Suye in der Diöcese Poitiers. — Die Schwestern der hl. „Christina“, zugleich neben Schulunterricht auch mittelst mehrerer ihrer Mitglieder Krankenpflege übend. Haupthaus zu Metz. Die englischen Fräulein (s. d. A.), ein weitverbreiteter Verein, begründet zur Erziehung der weiblichen Jugend durch die Engländerin Maria Ward, mit Häusern in England, Irland, Belgien, Frankreich, Teutschland, Italien und Ungarn — wohl jetzt ein Tausend Mitglieder zählend, da die im Umfange des Königreichs Bayern sich befindlichen nach dem Schematismus von München-Freysing allein im Jahre 1852 mit Einschluß der 38 Candidatinnen die Zahl von 386 erreichen. Die Töchter „unserer lieben Frau“ in Belgien gestiftet von Maria Louise Franciska Blie de Bourdon mit dem Haupthause zu Namur, über ganz Belgien verbreitet und mit Colonien zu Cincinnati und im Oregon-Gebiet in Nordamerica. — Die Töchter des „guten Heilandes“ gestiftet von Anna Leroy, mit dem Haupthause zu Caen. — Die „Schwestern von der Heimsuchung“ in Irland, gestiftet durch die

Zeichen- in die Ton-Sylben-Schrift schön nachgewiesen *), jener aus der Ton-Sylben-Schrift in die Ton-Buchstabenschrift zeigt sich uns endlich in der semitischen Schrift. In der Zeichenschrift haben wir schon den großen Fortschritt, daß der Satz in seine Elemente zerlegt wird **). Dadurch war man dahin geführt, daß sich an das Zeichen auch ein gewisser Ton knüpfte, welcher dann nach und nach auf die Tonelemente, aus denen jedes einzelne Wort bestand, übergetragen und leicht auf bestimmte Zeichen (der Zeichenschrift) fixirt, beschränkt wurde; denn nichts lag näher, als den engen Kreis von stets sich wiederholenden Tönen durch einen ebenso engen Kreis von gleichen, sich wiederholenden Zeichen zu beschreiben, somit z. B. das Zeichen für Haus (Beth) für den Laut B., das Zeichen für Hacken (Vav) für den Laut V. zu setzen u. s. w. Die fernere Entwicklung der Schrift nach dem jedesmaligen Culturzustande des Volkes ist nun allerdings eine schrankenlose, aber immerhin unwesentliche Variation desselben Principes. Sichere Spuren des Zusammenhanges der semitischen Schriftcharaktere mit der Zeichenschrift zeigen sich in den Namen und der Aufeinanderfolge der Buchstaben, weniger in ihrer Gestalt; denn unsere ältesten semitischen schriftlichen Denkmäler in Münzen und Steininscriptionen reichen nicht bis in's dritte Jahrhundert (v. Chr.) zurück, so daß sie wenigstens um tausend Jahre jünger sind, als die semitische Buchstabenschrift selbst, und wohl keinen Schluß mehr auf die erste Gestalt derselben erlauben. Wer wollte auch nur aus der teutschen Currentschrift die römischen Uncial-Buchstaben herausfinden, aus denen sie doch geschichtlich in einem viel kürzeren Zeitraume entstanden ist? Aus den Namen, Zeichen und der Bedeutung der hebräischen Buchstaben, und ihrer Vergleichung mit den älteren semitischen (den samaritanischen und den jüdischen Münzschriften), worüber die Tabelle in Gesenius Lehrgebäude der hebräischen Sprache S. 8 nachgesehen werden kann, lassen sich einige nicht unwichtige Schlüsse ziehen. Die Aehnlichkeit mancher Buchstaben mit der Bedeutung ihres Namens (ו Vav [Hacken], ט Tet [Schlange], כ Kaph [hohle Hand], ע Ain [Auge], ש Schin [Zahn]) ist wenigstens zu erkennen und tritt noch sichtbarer und bei mehreren hervor durch Zusammenstellung mit den ältesten Buchstabenformen der übrigen semitischen Dialecte (phönicische, palmyrenische, äthiopische, zabische, kufische Schriftzüge), wie wir sie bei Kopp, II. 377—398 finden. Doch wie gesagt, wollen wir darauf kein besonderes Gewicht legen; ungleich bedeutender sind die Namen und die Aufeinanderfolge der einzelnen Buchstaben. Beide sind uralt; schon die Griechen erhielten ihr Alphabet in derselben Reihenfolge und mit denselben Namen. Die Aufeinanderfolge der einzelnen Buchstaben aber ist nicht nach einem inneren Gesetze geschehen, nicht die Buchstaben derselben Organe stehen beisammen, sondern ihre Zusammenstellung ist zum Theil rein zufällig, zum Theil nach einer gewissen Aehnlichkeit und Zusammengehörigkeit der Namen geschehen, z. B. ע, פ, ק, ר, ש, d. i. Auge, Mund, Ohr, Kopf, Zahn. Für die Griechen hatte das Alles keine Bedeutung, sie verstanden diese Namen nicht; wenn sie daher doch dieselbe Ordnung beibehielten, so mußte sie schon vollkommen geordnet und in Uebung gewesen sein. Die Namen der Buchstaben sind semitisch, gehören aber, wenn wir von einem Idiome reden wollen, entschieden dem Aramäischen, und nicht dem Hebräischen

---

*) Die Schrift wurde in Japan unter der Regierung des sechszehnten Dairi Ozinten — ô durch Vohim, aus der Familie der Han eingeführt. Die Charaktere waren chinesisch, da aber dieses Schriftsystem nicht gut für die japanische Sprache paßt, so wurden im achten Jahrhundert (n. Chr.) syllabische Charaktere, die eine Abkürzung der chinesischen Symbole sind, erfunden. Prichard, Naturgesch. d. Menschengeschl. III. 2. S. 507. 508.

**) Der vollkommene Mangel an grammatischen Formen (Pluralis der Nomina, Modus, Tempus, Person der Verba, ja selbst die Bildung vieler Verba und Adjectiva) wird durch eine höchst genaue Stellung der Wörter in den monosyllabischen Sprachen ersetzt.

oder Phönicischen an; nur עַיִן und זַיִן sind dem Hebr. homogen, בֵּית, רֵישׁ, sind rein aramäisch, ja andere Formen מֵם, שִׁין, אָלֶף, דָּלֶת, גִּמֶל weisen auf das früheste Zeitalter der Sprachentwicklung überhaupt hin, indem wir darin noch die kürzesten und einfachsten Nominalformen finden, an deren Stelle, soweit wir die semit. Sprache verfolgen können, überall schon die erweiterten Formen stehen. Darauf gestützt, dürfen wir als historische Thatsachen feststellen: 1) Daß die Heimath der Erfindung der Buchstabenschrift im Centralpuncte der ältesten Cultur, in Babylon, zu suchen sei, nicht in Aegypten noch in Phönicien; 2) daß ihre Erfindung weit über das mosaische Zeitalter hinausreiche, indem Cadmus, der die Schrift zu den Griechen gebracht haben soll, Zeitgenosse des Moses war. Streng genommen würde unser eben ausgesprochener erster Satz von der Urheimath der Buchstabenschrift nur auf die semitischen Völkerschaften Bezug haben und auf jene, welche ihre Cultur offenbar von ihnen erhielten: aber schon die alten Schriftsteller nennen Babylon, oder wie sie im weiteren Sprachgebrauche sagen: Assyrien oder Syrien als den Ursitz der Buchstabenschrift überhaupt (Plin. VII. 56 literas semper arbitror Assyrias fuisse. Diod. V. 74 *ὅτι Σύροι μὲν εὑρεταὶ γραμμάτων εἰσί.* Euseb. praep. evang. X. 5 *εἰσὶ δὲ οἱ Σύρους γράμματα ἐπινοῆσαι λέγουσι πρώτους*); und endlich zeigt der Augenschein, wie sich alle Alphabete aus dem Semitischen herausgebildet haben. Der Ursprung der altpersischen Schrift aus dem Semitischen wird von allen Gelehrten, die paläographische Studien machten, als unzweifelhaft angenommen (Bayer, de Sacy, Gesenius, Kopp), sei es daß wir sie zunächst vom Syrischen oder vom Phönicischen ableiten; noch mehr tragen den semitischen Charakter die späteren persischen Schriftdenkmäler aus der Sassanidenzeit an sich; vgl. die Alphabete von Nakschi Rustam und Kirmanschah, und das ausdrückliche Zeugniß des Epiphanius (Adv. Haer. p. 271 ed. Basil. 1544): „Die meisten Perser bedienten sich neben den persischen Buchstaben auch der syrischen, ungefähr so, wie viele Völker (wenn gleich fast jedes seine eigenen Buchstaben habe) sich auch der griechischen bedienten; andere Perser aber brauchten namentlich die palmyrenische Schrift.“ Ueber die indischen Schriften sagt endlich Kopp (II. 367): „daß ich nicht unbesonnener Weise die an Schriftzeichen so reichen Alphabete Indiens geradezu unter die semitischen Schriften rechnen wolle, wird mir hoffentlich Jedermann zutrauen.“ Eine weitere Nachweisung kann nicht mehr Gegenstand dieses Artikels sein; wir müssen dabei auf Kopps interessantes und originelles Werk selbst verweisen.

II. Verhältniß der verschiedenen hebräischen Schriftcharaktere zu einander. Die schriftlichen Denkmäler der Hebräer sind uns in zweierlei Schriftarten erhalten worden. Die eine findet sich auf den Münzen der Hasmonäer, die sie seit 143 v. Chr. schlugen, und heißt bei den Rabbinen כְּתָב עִבְרִי; sie hat große Aehnlichkeit mit der samaritanischen und phönicischen Schrift, und war nach dem ausdrücklichen Zeugnisse der Juden selbst die ältere und vor dem Exile allein gebräuchliche. Die andere, in den hebräischen Handschriften ausschließlich gebrauchte, heißt כְּתָב מְרֻבָּע (scriptio quadrata, Quadrat-Schrift), auch כ׳ אַשּׁוּרִי (assyrische, oder wie Hupfeld erklärt, die gerade Schrift, אשור firmum, stabile). Die Zeugnisse der Alten über das Verhältniß dieser beiden Schriftarten lauten übereinstimmend dahin, daß die Juden ihre alte Schrift mit einer neuen, unserer jetzigen hebräischen vertauscht hätten. Jul. Africanus († 245) Presbyter oder Bischof von Nicopolis in Palästina sagt: *τὸ Σαμαρειτῶν ἀρχαιότατον καὶ χαρακτῆρσι διάλαττον, ὃ καὶ ἀληθὲς εἶναι καὶ πρῶτον Ἑβραῖοι καθομολογοῦσι* (bei Syncellus p. 83). Origenes zog wegen der Stelle Ezech. 9, 4 Erkundigungen über die ehemalige Gestalt des ח bei den Juden ein, und Einer aus ihnen betheuerte ihm *ἔλεγε τὰ ἀρχαῖα στοιχεῖα ἐμφερὲς ἔχειν τὸ Ταῦ τῷ τοῦ σταυροῦ χαρακτῆρι* (Comment. in Ezech. IX. 4). Ebenso versichert er, daß in genauen Handschriften der Name Gottes (*τετραγράμματον*, יהוה) mit den ältesten hebräi-

schen Charakteren, nicht mit den jetzt üblichen geschrieben werde, „sie (die Juden) sagen nämlich, Esra habe nach der Gefangenschaft andere Schriftzeichen gebraucht.“ Hieronymus bestätigt ganz apodictisch dasselbe: Certum est, Esram scribam legisque doctorem post . . . instaurationem templi sub Zorobabel alias literas reperisse, quibus nunc utimur, cum ad illud usque tempus iidem Samaritanorum et Hebraeorum fuerint characteres (Prol. galeat. ad I. Reg.). Der Thalmud endlich sagt: „Im Anfange ist das Gesetz den Israeliten in hebräischer Schrift und heiliger Sprache gegeben worden, wiederum wurde es ihnen gegeben in den Tagen Esra's in assyrischer Schrift und aramäischer Sprache. Es wählten aber die Israeliten die assyrische Schrift und die heilige Sprache, und überließen die hebräische Schrift und die aramäische Sprache den Idioten (Sanh. fol. 21).“ Gegen diese Zeugnisse sind auf paläographische Gründe gestützt große Bedenken erhoben worden: ja sie wurden ganz und gar umgestürzt, für eine pure Hypothese erklärt und die Ausbildung der Quadratschrift nach ihrer gegenwärtigen Gestalt von Hupfeld in das erste oder zweite, von Kopp gar in das vierte Jahrhundert nach Chr. herabgerückt. Der Letztere sagt (II. 164): „Wenn nun . . . nur mittelst dieser palmyrenischen Schrift die heutige Quadratschrift der Juden sich gebildet haben kann, — wenn ferner die palmyrenische noch die ersten drei Jahrhunderte unserer Zeitrechnung einnimmt, indem die letzte dieser Inschriften, welche mit Zeitangabe versehen, vom Jahre 263 ist; so kann die hebräische Quadratschrift, wie sie jetzt vor uns liegt, nicht wohl einen früheren Platz erhalten als im vierten Jahrhundert nach Christi Geburt.“ So wichtig auf paläographischem Gebiete sonst alle Urtheile Kopp's sind, so bestimmt unrichtig muß dieses sein, wenn wir nicht die Geschichte auf den Kopf stellen wollen; denn Jul. Afric. († 245), Origenes († 253) und Eusebius († 340) kennen die Quadratschrift und reden von ihr als etwas Unvordenklichem — wie sollte sie erst nach ihnen entstanden sein? Aber selbst gegen die Annahme von Hupfeld erhebt sich eine große Schwierigkeit in der Mischna, welche unsere assyr. Schrift schon kennt, Megilla 2, 2., „die Megilla muß mit assyrischen Buchstaben . . . . geschrieben sein (שתהא כתובה אשורית).“ Jadaim 4, 5.: „Das Chaldäische (תרגום) im Buche Esra und Daniel verunreiniget die Hände. Das Chaldäische, so man hebräisch (עברית), und das Hebräische, so man chaldäisch schreibt, ingleichen Alles, was man hebräisch schreibt, verunreinigt die Hände nicht. Ueberhaupt verunreinigt, was man schreibt, niemal, wenn es nicht assyrisch geschrieben ist auf Haut und mit Tinte (מטמא עד שיכתבנו אשורית).“ Nun gehört die Abfassung der Mischna noch dem zweiten Jahrhundert an (oder doch dem Anfange des dritten), ihre Heimath ist Palästina selbst (Tiberias), ihr Inhalt durchaus die Ueberlieferung der Väter; es wäre unbegreiflich, 1) daß ein solches Gebot in Beziehung auf eine so neue Schrift existirte, ohne einen ganz besonderen Grund dafür zu haben; denn wir sollten von der zähen Anhänglichkeit der Juden am Alten vielmehr das Gegentheil erwarten. 2) Daß die Mischna, welche jede Veränderung höchst aufmerksam beachtet, von einer so einflußreichen als die des Alphabetes war, nichts sagt, sondern vielmehr ein unvordenkliches Alter derselben, welches erst die Gemara zu bestimmen suchte, voraussetzt. Eine allmählige, unmerkliche Umbildung in so später Zeit (erstes Jahrhundert n. Chr.) könnte nicht geschehen sein, ohne daß die damals so blühenden und zahlreichen jüdischen Schulen davon Notiz genommen hätten; die Ausbildung des Synagogen-Wesens, die zahllosen Handschriften der hl. Bücher, die es damals schon gab, würden in ihrer allmählig nothwendig gewordenen Umschreibung zu vielerlei Erörterungen Anlaß gegeben haben: von all dem weiß die Geschichte nichts, oder vielmehr das Gegentheil. Gegen den Versuch aber einer plötzlichen Vertauschung eines bisher üblichen, durch den Gebrauch geheiligten Alphabetes mit einem neuen, fremden, ausländischen würde sich das ganze Pharisäerthum, sowie wir es aus dem Evangelium und dem Thalmud hinreichend kennen, wie Ein Mann erhoben haben. Wir dürfen uns nur an die

kleinlichten, steten Häckeleien zwischen den Hillelianern und Schammäanern erinnern, um die Unmöglichkeit einer solchen Innovation ohne einen ganz ungeheuren Sturm, den sie erweckt haben würde, begreifen zu lernen. Wir können alle paläographischen Beobachtungen, die an der Quadratschrift gemacht wurden, vollkommen gelten lassen: daß sie eine abgeleitete Schrift sei, im nächsten Zusammenhange mit den aramäischen Schriftzügen stehe, wie wir sie auf dem Steine von Carpentras und in den palmyrenischen Inscriptionen finden, daß an ihr sichtbar der Cursiv-Charakter, sowie kalligraphische Bestrebungen zu erkennen seien: nur die Consequenzen in Beziehung auf die Zeit ihrer Entstehung halten wir nicht für richtig. Denn das Alter einer Schrift ist nicht in allen Fällen bedingt durch das Alter einer Inschrift: die palmyrenischen Buchstaben können um viele Jahrhunderte älter sein als die palmyrischen Inschriften, wie es die Buchstaben der Inschriften auf den herrlichen neuen Glasfenstern im Cölner Dome oder der (Münchener-) Auerkirche factisch sind. Wie heut zu Tage, so hat man schon in der frühesten Zeit für öffentliche Denkmäler zum Zeichen des Außerordentlichen und Feierlichen die älteren, wenn auch unvollkommenen und unschönen Schriftzüge beibehalten, und die Hasmonäer mögen aus demselben Grunde, um gleichsam an die vorexilische Zeit anzuknüpfen, die alten hebräischen für die Legende ihrer Münzen gewählt haben. Aber bei Abschreibung der hl. Bücher mußte man vor Allem auf Deutlichkeit der Buchstaben sehen, eine Forderung, welche mit dem allmähligen Aussterben der Sprache immer dringender wurde. Wir glauben daher, daß die Juden die Quadratschrift wenn auch nicht in ihrer gegenwärtigen ganz abgeschlossenen Ausbildung in Babylon kennen lernten,*) mit der chaldäischen Sprache adoptirten und auch nach ihrer Rückkehr beibehielten. Sie hatte das Althebräische nicht auf einmal, sondern nach und nach verdrängt, theils weil man in Babylon gezwungen war, die aramäischen Schriftzüge zu erlernen, theils weil sie sich wegen ihrer Vollkommenheit von selbst empfahlen. Diesen allmähligen Uebergang kannte der Thalmud nicht; er schrieb daher die Einführung der Quadratschrift, wie so vieles Andere, dem Esra zu, und nicht mit Unrecht, insoferne er überhaupt als Träger seiner ganzen Zeit gilt. III. Richtung der Schrift, Interpunction, Vocale. Der Hebräer schreibt von der Rechten zur Linken. Ob dieß die ursprüngliche Richtung war, ist nicht zu ermitteln; sie gehört auch nicht zum Wesen des semitischen Schriftcharakters; denn gleich das Aethiopische macht davon eine Ausnahme, und die Syrer schrieben gar vielfach von Oben herab, in perpendiculärer Schrift, was seinen Grund allein in ihrer kalligraphischen Vorliebe für einen starken Grundstrich hatte. Adler sah viele solcher Mannscripte: saepe vidimus ist sein Ausdruck (Verss. syr. N. T. p. 61). Die vielverbreitete Ansicht, daß die Alten ohne Wortabtheilung geschrieben und keine Interpunction gekannt hätten, erleidet durch genaue Besichtigung der Handschriften, Inscriptionen und durch die Zeugnisse der Schriftsteller selbst vielfache Beschränkung. Schon das Bedürfniß der Deutlichkeit leitete frühzeitig darauf, theils durch die den Semiten eigenthümlichen Endbuchstaben, theils durch Intervallen oder Interpunctionszeichen das Lesen zu vermöglichen und zu erleichtern. Die zweite phönicische (sogenannte Oxforder) Inschrift enthält beides, Wort-Abtheilung und Interpunction, die Cyprische Inschrift XXIX. hat (nach Kopp I. 225) eigene Schlußzeichen; höchst merkwürdig ist die den Semiten nachgebildete Interpunction der ältesten griechischen Inscriptionen z. B. in der Sigea *ΤΟΗΕΡΜΟΚΡΑΤΟΣ*: — *ΚΑΙΗΕΘΟΜΟΝ* (vgl. Kopp II. 145), wo *καὶ* ganz wie das hebr. ו behandelt

*) Daß die babylonische (aramäische) Schrift von der hebräischen verschieden war, zeigt klar Esra IV. 7. „Und ... es schrieb Bischlam ... an Artachschascht, den König von Paras; und die Schrift des Briefes war arammisch geschrieben (כתוב ארמית) und arammisch verdollmetscht (מתרגם ארמית)", d. h. geschrieben mit aramäischen Schriftzeichen und in aramäischer Sprache; beides muß vom Hebräischen verschieden gewesen sein, Schrift wie Sprache.

wird. Die älteste lateinische Handschrift, eine herculaneische, theilt jedes Wort durch einen Punct ab, die meisten Inscriptionen aus dem goldenen Zeitalter haben Wortabtheilung durch Interpunctionen, welche Cicero (interpunctiones verborum. Muren. XI. librariorum notae. Orat. III. 44) und Seneca (interpunctiones. epist. 40) kennen und ausdrücklich anführen (Gesenius, Gesch. der hebr. Sprache und Schrift. S. 171). Dieselbe Vorsicht ist in Beziehung auf die andere Annahme, daß die Hebräer durchaus ohne Vocale geschrieben hätten, anzuwenden. Wir dürfen die Behauptung der gewöhnlichen Grammatiken, welche א, י und ו als Lesezeichen (matres lectionis) aufführen, vollkommen unrichtig, wenn auch nicht antiquirt nennen. Die ursprüngliche Vocalpotenz von י und ו anerkennt selbst Gesenius; und Herbst (Einleitung in d. A. T. I. 66) sagt hierüber: „Die in jeder Sprache unentbehrlichsten Vocale, die Urtöne, waren auch in der ursprünglichen hebräischen Schrift fixirt. Die in grammatischer Hinsicht seltensten, und physiologisch betrachtet, leiblichsten Töne U, J, wurden, wie schon oben bemerkt worden ist, ursprünglich durch ו und י bezeichnet; der reinste Ton aber, der unmittelbar aus dem Sitze des Hauches hervorströmende Laut A bedurfte keines Zeichens." Eben so Hävernick (Einl. I. 1. S. 297): „Die Frage über die Schriftzusätze hängt mit der auf's Innigste zusammen: war das alte hebr. Alphabet bloße Consonantenschrift, oder begriff es Consonanten und Vocale zugleich in sich? ... In dieser Hinsicht muß zunächst gesagt werden, daß eine Sylbenschrift bei einem sonst durchaus ausgebildeten Alphabete etwas Befremdendes habe: ist eine Schrift bis dahin gediehen (als Tonschrift), daß sie die einzelnen Töne mit einer solchen Genauigkeit darstellt und abbildet, so wird dadurch eine gleiche Analyse des vocalischen Lautes von vornherein wahrscheinlich. Allerdings kann in Bezug auf den letztern eine einfache, in ihren Anfängen begriffene Schrift sich Abkürzungen oder Weglassungen erlauben, wo es sich um das minder Wesentliche handelt, und den Consonanten mit seinem Vocallaute als ein mit Nothwendigkeit verbundenes Ganzes in seiner innerlichen Einheit begreifen, aber dieß führt immer erst zu der Annahme der Nichtbezeichnung des nächsten und einfachsten Vocallautes, keineswegs aber zu gänzlichem Mangel desselben in der Schrift." Im weitern Verlaufe seiner Entwicklung der Vocalisation vindicirt er nun gleichfalls dem ו und י Vocalpotenz mit Ausschließung des א (für das A.); dagegen Kopp (II. 109) auch dieses als Vocal in Anspruch nimmt. Er beruft sich dabei besonders auf den Umstand, daß die Vocalbuchstaben um so häufiger gesetzt erschienen, je älter die Denkmäler seien, daß Sylv. de Sacy (Gram. arabe. p. 3) Elif, Wau und Je die ursprünglichen Vocale der Araber nenne, daß א seine Vocalpotenz in den fremden Eigennamen auf den palmyrenischen Inschriften sichtbar darlege: „Julius Aurelius wird geschrieben יוליס אורליס, Ἀλαφωνα עלפונא, Κρισπεινος קריספינוס, βουλη בולא" u. s. w. (S. 125). Aber für den Gebrauch des א läßt sich kein constanter Vocal fixiren. In dem wichtigsten Zeugen für die alte Aussprache, in den LXX., welche höchst merkwürdiger Weise noch Diphthonge haben, vgl. Ἀιλαμ עֵילָם, Θαιμαν תֵּימָן, Γαυλων גּוֹלָן, kommt א in Verbindung mit allen Vocalen vor (wir dürfen nur die verschiedenen Eigennamen vergleichen): sowie umgekehrt auch ע als Vocallaut erscheint. Wir müssen daher annehmen, daß die Hebräer für den Grundvocal A kein eigenes Zeichen hatten, weil sie dessen nicht bedurften; wenn die Aussprache zur größeren Deutlichkeit (in schwierigen Worten und besonders bei fremden Eigennamen) die Bezeichnung des Vocales nothwendig machte, so bot sich ihnen von selbst א als die nächstliegende Ergänzung dar, das mit der leisesten Aspiration gesprochen in der Mitte und am Ende so nur durch den ihm innewohnenden Vocallaut (A) hörbar wurde. Der Satz, daß die Hebräer keine Vocale gehabt hätten, ist somit unrichtig, dagegen richtig, daß sie dieselben nur ausnahmsweise gebrauchten. Damit stimmt auch die älteste Ueberlieferung überein — im Augenscheine der Inschriften, im

Zeugnisse des hl. Hieronymus, indem er an vielen Stellen vom Mangel der Vocale spricht und der daraus entspringenden Vieldeutigkeit des Textes und doch ihre Existenz voraussetzt, z. B. Non refert utrum Salem an Salim nominetur, cum vocalibus in medio literis perraro utantur Hebraei. Epist. 126 ad Evagr., und endlich in der Gewohnheit der Semiten bis auf den heutigen Tag, ohne Vocale zu schreiben. Die nähere Nachweisung können wir an diesem Orte füglich umgehen, da sie in jeder Grammatik ihre Erledigung findet. Der Hebräer konnte kein Bedürfniß nach einem scharf ausgebildeten Vocalsysteme haben; denn der Hauptsinn war fest und deutlich in den Radicalen gegeben und nur die Construction des Satzes dem Leser vorbehalten, die sich meist aus dem Zusammenhange leicht ergab, so daß die Zuthat der Vocale der Thätigkeit des Verstandes überlassen blieb, welche nur in außerordentlichen Fällen durch wirkliche Setzung derselben unterstützt wurde. Diese Gewohnheit hatte den außerordentlichen Vorzug, daß beim Lesen Auge (Gedächtniß) und Urtheil immer gleich thätig blieben. Wir dürfen auch nicht übersehen, daß unsere gegenwärtige Art zu lesen viel complicirter ist, als die ursprüngliche war; sie ist eine künstliche, und gewiß in vielen Fällen eine unnatürliche; wir haben in unserem masoretischen Vocal- und Accentensysteme ein künstliches Präparat, das wir hundertmal bewundern und vielleicht eben so oft verwünschen, denn es ist ein heilloser Hemmschuh einer lebendigen Erfassung der Sprache selbst. Die Geschichte ihrer allmähligen Ausbildung liegt noch im Dunkeln; wir wissen nur von ihren ersten Anfängen und von ihrem endlichen Abschlusse im eilften Jahrhunderte. Gegenüber der eigentlich thalmudischen Gelehrsamkeit, welche auf den babylonischen Schulen im höchsten Flore stand, hatten sich die palästinensischen, vor allem die Schule von Tiberias, vorzugsweise der Grammatik und dem Texte der hl. Bücher zugewendet. Ihr Streben bestand darin, den Laut in seinen feinsten Nüancirungen zu bestimmen und zu fixiren. Ob das Beispiel der Syrer und Araber einen Einfluß auf die jüdischen Lehrer gehabt habe, wissen wir nicht, Ewald (kritische Grammatik, Leipz. 1827. S. 45) läugnet es, besonders auf den Grund der inneren Verschiedenheit des syrischen und arabischen Vocalisationssystemes vom hebräischen (masoretischen). Seine Worte sind: „Was allmählig entsteht und sich unvermerkt vervollkommnet, wird gewöhnlich erst in seiner Vollendung, die es dauernd macht, beachtet, und jenes System ward zumal in jüdischen Schulen gebildet, da noch keine Annalen der Gelehrten und gelehrten Erfindungen blühten. Wahrscheinlich wurden zuerst auch die Zeichen in Schulen nur zur Uebung im Lesen und in der Grammatik gebraucht: dann drangen sie allmählig, ohne daß ihre Neuheit Aufsehen erregt hätte, in die Privathandschriften der biblischen Bücher selbst ein, durften aber für die Rollen der Thora zum öffentlichen Vorlesen nie gebraucht werden, als wenn sich hier gerade das Aeußere des Alterthums am treuesten durch Aberglauben erhalten hätte. So dunkel aber auch die Geschichte der Erfindung und Hinzusetzung dieser Zeichen sein muß, und so gewiß nur dieses aus dem Dunkel klar wird, daß die Zeichen erst einige Jahrhunderte n. Chr. hinzugeschrieben wurden, so ist doch dieses aus der Ausbildung des Systems und den Namen der Zeichen gewiß, daß sie von den jüdischen Gelehrten selbst erfunden und weiter ausgebildet wurden, und daß man dabei nicht etwa das Beispiel der Araber nachahmte. Der erste Erfinder zweier Puncte, die so nahe lagen, dachte wohl kaum, daß sich allmählig ein so großes System daraus bilden würde.“ Die Handschriften reichen bis in das eilfte Jahrhundert zurück: sie alle haben die masoretischen Zeichen schon in ihrer vollen Ausdehnung; bei aller Verehrung für sie müssen wir jedoch gegen allen Götzendienst, der mit diesen Zeichen getrieben worden ist, vgl. Jos. Thierschius, de Pentateuchi versione Alex. libri III.: id unum commemoravero, quod anno 1674 in Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatorum, dogmatis nomine receptam id est ac sancitum, Hebraicum textum cum suis punctis a Divina providentia integrum illibatumque esse conservatum, Veteris Foederis authenticum documentum, in quo nefas esse

Auszupfen von Fleckchen, das Aussuchen kleiner Gegenstände, wie Bohnen, Steinchen, Hölzchen, Leder nach Größe, Form und Farbe, bei größeren Kindern das Garnwickeln, Stricken auf kurze Zeit, Knöppeln, Tüttchenmachen, Papierstreifen flechten, Papierblättchen machen und Strohflechten. Damit will übrigens nicht gesagt sein, daß all' diese Arbeiten in jeder Schule vorkommen müssen. Die Spiele sind Erholungen, die man nach gewissen Leistungen und Uebungen folgen läßt. Für Mädchen sollte die Anstalt eine Anzahl Puppen besitzen, die mit einer Aussteuer versehen sind; für Knaben bedarf sie Wiegenpferde, bleierne und hölzerne Soldaten, Wägelchen, ein Holzmaß, Trommel, Fahne u. s. w.; für beide Geschlechter zugleich dienen Gärtchen, Schubkarren, Bauhölzchen und Schaukeln. Alle angestellten Spiele sollen die Kenntnisse der Kinder vermehren, ihre körperliche Ausbildung befördern, neben der Unterhaltung jene Vergnügen verhindern, welche die Gesundheit und Sittlichkeit gefährden, und an Maß und Ziel selbst in der Freude gewöhnen. Geeignete Spiele dürften sein: das Jagdspiel, der Markt, das Errathen der Stimme, Spiele mit verbundenen Augen, der Platzwechsel, Katz und Maus, und Versteckspiele. — Strigl sagt in seinen Beiträgen zur religiösen Jugend- und Volksbildung: „Es besteht schon seit vielen Jahren ein schroffes Verhältniß gerade unter zwei Ständen, die des friedlichen vereinigten Wirkens um so nothwendiger hätten, als ohnedieß die Hauserziehung und die böse Welt dem christlichen Element so vielfachen Stoß geben." Und Curtman in seinem Handbuch „Schule und Leben" bemerkt, daß das Verhältniß zwischen Schule und Kirche ein krankhaftes sein müsse, ergebe sich schon daraus, daß darüber so Vieles geschrieben werde. Der Gesunde bedürfe keines Arztes. Die Geistlichen klagen die Schullehrer an, und diese jene. Wir geben zu, oft mag das Benehmen der Ersteren der Art sein, daß zum großen Anstoß der Gemeinde Reibung zwischen beiden Theilen entsteht. Druck erzeugt Gegendruck. Ebenso mag die Klage der bessern Lehrer über pädagogische Einsichtslosigkeit und Ungeschicklichkeit der Geistlichen hie und da begründet sein. Grund zur Klage ist in diesem Falle um so bälder vorhanden, als ein in diesem Fache unkundiger Vorgesetzter bälder inhuman wird und so zu imponiren sucht. Dagegen kann der leidenschaftslose Beobachter nicht läugnen, Geistliche, die um ihres liebenswürdigen, anspruchlosen Benehmens willen überall geachtet sind, haben über Renitenz und Uebergriffe ihrer Lehrer zu klagen. Diese sind häufig halbgebildete, darum hochmüthige, aufgeblasene Menschen, denen jede specielle Beaufsichtigung als drückendes Joch, als schmähliche Herabwürdigung erscheint. Sie wollen aus guten Gründen ganz frei sein, um tractiren zu können, was ihnen beliebt. Eine Bildung kann relativ vollendet sein, und führt dann keine sittlichen Nachtheile mit sich. Aber leere Aufklärung, halbe Bildung ist diejenige, welche Anfänge ohne Mittel zur Fortsetzung gibt, sie ist isolirtes, brockenartiges, angelerntes Wissen ohne geistige Freiheit. Jede rechte Bildung muß das Gelernte so verarbeiten, daß es dem Selbstgedachten möglichst gleichkommt. Doch wir wollen hier den geschichtlichen Gang noch nicht untersuchen, aus dem die Stimme „Emancipation von der Kirche" als nothwendige Wirkung folgt, sondern bloß das berühren, daß diese Stimme vor Kurzem das Losungswort des Tages war. Alles, was sich gepreßt, beschränkt, gedrückt fühlte, wollte der Fessel entledigt sein. Aber nirgends herrscht eine größere Begriffsverwirrung, als gerade in diesem Punct des Schulwesens, und doch handelt es sich vor Allem darum, das Für und Wider besonnen gegen einander abzuwägen, sich über den Begriff Emancipation zu verständigen. Das Wort mancipium bedeutet nach seinem Ursprunge Kauf, Besitz, Eigenthum, Sclave. Daher heißt emancipare sich des Eigenthumsrechtes begeben, Jemanden aus seiner Gewalt entlassen, in Freiheit setzen. Emancipation bezeichnet somit den Uebergang aus dem Zustand der Abhängigkeit in den der Freiheit. Unsere Zeit hat neben der Emancipation der Sclaven und der der Juden auch manch' schönes, süßes Wort für die Emancipation der Frauen gesprochen. Saint Simon hat sich zum Sachwalter der männlichen

Weiber mit dem Glimmstengel im Munde aufgeworfen; allein es gibt nur eine Emancipation des weiblichen Geschlechtes, und diese ist bereits erfolgt. Das Christenthum hat demselben die gebührende Stellung in der Welt angewiesen; jede andere ist unnatürlich, und versetzt es in ein ihm völlig fremdartiges Gebiet, beraubt es seiner Würde. Deßgleichen trugen vor Kurzem ganze Völker das Verlangen nach Emancipation. Da, wo Kerker und Exil dem lauten Klagen nicht gebieterisches Schweigen empfahlen, bildeten Volksrechte, Volksfreiheit und Volkssouveränität das politische Glaubensbekenntniß des Tages. Damit die Stimme recht weithin töne, stimmte ein Theil der Lehrer mit ein, und verlangte neben den Frauen, Juden und Völkern Emancipation. Es hat die Schulen ein fieberhaftes Zucken ergriffen, wie eine ansteckende Krankheit hat es sich von Ort zu Ort verbreitet. Emancipation war das Echo vieler Schulconferenzen, das Centrum der Gedanken, das Ziel der Wünsche und Bestrebungen, die Firma der fehlenden Intelligenz für manchen Lehrer. Es gibt eine eigene Emancipationsliteratur, die Schriften dieser Art sind Legion. Hat man einige gelesen, hat man alle gelesen. Es ist eine stete Wiederholung derselben Gedanken; in den meisten herrscht die Sprache gereizter Leidenschaft, so daß man glauben könnte, die Schule schmachte in drückenden Fesseln und bedürfe eines Erlösers von geistlicher Schmach. Bautzen will das Mitleid für die armen Lehrer dadurch rege machen, daß er sie Handlanger ihrer geistlichen Inspectoren, staatsbürgerliche Nullitäten, vom Staat und von der Welt verachtete Infusionsthierchen, oder auch Amphibien nennt, die theils in dem geweihten Wasser der Kirche, theils auf dem trockenen Boden der Weltungunst ihr Leben fristen müssen. Das heißt man wie der Ritter von la Mancha mit Gespenstern kämpfen, und sich den Beifall aller Verständigen verscherzen. Solch' ein Miserere kann selbst denen nicht zusagen, für die es gehalten wird. „Jedermann, fährt er weiter, erkenne den Lehrer schon in der Ferne an seinem gebückten Gange, an seinem niedergedrückten Aeußern und schüchternen Wesen." Es wäre interessant zu wissen, welcher Lehrer dem Verfasser zu diesem Porträt gesessen hat. Das schüchterne Wesen ist nicht die Natur aller Lehrer, manche tragen die Nase gewaltig hoch, sprechen keck genug, und das gerade die, welche viel gehört und wenig verdaut, Manches gelesen, aber sehr wenig verstanden haben. Weiterhin gelangt der Verfasser zur Beaufsichtigung durch die Kirche. Diese hemme alle Selbstthätigkeit des Lehrers und mache ihn zur Lehrmaschiene, zu einer Automatenfigur. Er werde zum charakterlosen Kriecher, sei ein Bedientenrock, ein Hofarbeiter, Dreckkehrer der Gemeinde, der Thürsteher und Aufwärter des Presbyteriums, der Ausläufer desselben, der Aufspürer lüderlicher Dirnen, der geistliche Brief- und Packträger, der Laternen- und Mantelschlepper. Kurz der Lehrer ist der Sclave des Geistlichen, und die Schule die Magd der Kirche. Es könnte scheinen, der Geistliche dürfe mit dem Lehrer verfahren, wie er immer wolle, es gebe keine Gesetze, die ihm die Grenze seiner Gewalt bezeichnen, keine Obrigkeit, die den Lehrer vor Uebergriffen von Seite der Geistlichkeit wahrt und schützt. Wer zu viel beweist, beweist nichts. Jedenfalls ist der Geistliche für den guten Lehrer kein lästiger Aufseher, sondern ein Zeuge seiner Verdienste, der ihm ohne jenen in vielen Gemeinden fehlen würde. Fragen wir, wie nach Bautzen diejenigen beschaffen sind, welche die Aufsicht über die Schule und den Lehrer haben, so nennt er die Geistlichen geradezu Pfuscher und bleibende Exoteriker, als ob die Lautirmethode schwerer wäre, als der pythagoräische Lehrsatz, und die Schreibmethode höher, als Euklid's Elemente. Bei solchen Ausdrücken kommen dem Leser allerdings Emancipationsgedanken, die dahin gehen, Menschen, welche solche Unwahrheiten schreiben, oder zu denselben Halloh rufen, sollten vom Vorurtheil, vom oberflächlichen Wissen und pädagogischen Hochmuth emancipirt werden. Denn die Geschichte belehrt uns, zu allen Zeiten waren die vortrefflichsten Pädagogen Theologen, jeder einzelne Zweig der Pädagogik ist von Theologen literarisch angebaut und weiter geführt worden. Obige Behauptung enthält aber nicht bloß eine Verkennung der Geschichte, sondern

ein Verkehrung der Sache. Die Frage ist, ob theologisch gebildete Männer fähig sind, eine Schule zu inspiciren. Ist der Geistliche, was er sein soll, so ist er fähig; ist er es nicht, so kann er es werden. Gesetzt, es stehe so schlimm, wie Bautzen es schildert, was fordert er an der Spitze der Seinen zum Heil der Schule, zu deren Wiedergeburt, was versteht er unter Emancipation derselben? Die Schule, die bis jetzt im Dienste der Kirche stand, muß nach ihm eine selbstständige, von der Kirche unabhängige Anstalt werden; man muß sie zu einem Staatsinstitut erheben. Freiheit ist die Bedingung einer naturgemäßen Entwicklung und eines gesunden Lebens. Die Kirche hat sich die Herrschaft über die Schule angemaßt, sie ist die Despotin des Lehrstandes und hält diesen in schmachvollen Fesseln, die Sclavenketten müssen zerbrochen werden. Die Kirche führt die Vormundschaft über die Schule, sie ist ihre Mutter, aber die Tochter kündigt ihr den Gehorsam auf; denn sie ist mündig geworden und kann sich selbst regieren. Sie wirft sich dem Staat in die Arme; er ist der Bräutigam, um den sie freit, er soll sie schützen gegen die Strenge und die Eingriffe der Mutter. Was will die Kirche auf dem ihr fremden Gebiete der Schule? Sie ist in deren Angelegenheiten gar nicht sprachfähig, sie weiß nicht, was dieser frommt, hält ihre Fortschritte auf, anstatt sie zu fördern, und legt ihr die Zwangsjacke der Subordination an, sie macht ihr Vorschriften und kennt doch ihre Bedürfnisse nicht. Also lassen sich die Advocaten der Schule vernehmen, sie wenden sich mit ihrem Proceß an die Oeffentlichkeit und erwarten mit Zuversicht den Sieg. Allein eine solche Sprache kann nicht von heute kommen. Solche und ähnliche Stimmen über das Freiseinsollen der Schule begreifen wir nur aus der Geschichte. Holland hat die Emancipation durchgeführt, und in America ist die Trennung eine noch bestehende. Die Religion ist dort aus dem Unterrichtsverzeichniß der Schule gestrichen, und bei uns fordert eine gewisse Classe ein Aehnliches. Die schmerzliche Wahrnehmung hiebei ist, daß die geforderte Lostrennung gleichen Schritt mit der innern Abwendung der Pädagogen von Christus und seiner Kirche hält. Nachdem Luther die Kirche in ein unsichtbares Reich verwiesen hatte und die Fürsten nicht bloß das Schwert der Gerechtigkeit führen, sondern auch die Lämmer des neuen Reiches weiden und scheeren ließ, entwickelte die schlimme Aussaat seiner Lehre zunächst und nothwendig die absurde pietistische Erziehungsweise, deren Schöpfer Spener und Franke sind. Das Unsinnige, Vernunftwidrige dieser Richtung in ihrer Ausgeburt gewann der philantropistischen, humanistischen, offen ungläubigen Richtung eines Rousseau, Basedow, Pestalozzi und Anderer immer mehr Grund und Boden (s. **Pädagogik**). Hunderte von Instituten entstanden in Teutschland, in denen aufgeklärt und ohne Vorurtheil gemeinnützige Kenntnisse gelehrt wurden, es erschienen Legionen von Lesebüchern, Leitfäden, Kinderfreunden, durch welche alles bloße Glauben auf religiösem und weltlichem Gebiete abgethan werden sollte. Alles sollte für die Kinder in die platte Begreiflichkeit herabgezogen werden; Alles, was für den Maßstab der Alltäglichkeit nicht paßte, wurde als unnützer Ballast über Bord geworfen. Natürlich mußte man auch Lehrer haben, die in diesem Sinne wirkten, solche Principien in's Leben einführten. Darum wurden die Schullehrerseminarien zu Pflanzstätten solcher Grundsätze gemacht. Hier mußte man beginnen, wollte man es schlau und teuflisch angehen. Die Candidaten sollten möglichst bald und schnell von Allem ein Bischen erlernen, Logik, Psychologie, Trigonometrie, Astronomie, Physik, Geographie, Geschichte, Moral, Exegese, Einleitung in's Alte und Neue Testament, nur keinen Glauben; Skepticismus war besser. Tiek bemerkt mit Rücksicht auf diese Zeit: „Jeder Mensch hat etwas, das seinen Zorn am leichtesten erregt. Ich gestehe, ich bin meistens so schwach, daß die Pädagogik den meinigen in Bewegung setzt. Mir scheint, es wäre wohl an der Zeit, auch eine Wochenschrift „der Kinderfeind" zu schreiben, um die Thorheiten lächerlich zu machen, und der ehemaligen Strenge und Einfachheit wieder Raum und Eingang zu verschaffen." Institute der angegebenen Art betrachteten die Kinder nicht mehr als

der Wiedergeburt bedürftige Wesen, sie sind keine sündhaften Geschöpfe, die auf Christus getauft werden müssen, sondern sündelose Heiden, die für dieses Leben zu bilden und mit Kenntnissen auszurüsten sind. Das andere Leben wird sich schon von selbst finden. Rücksichtlich der Bedürfnisse der Kinder fragte man sich durchgängig, was ist für sie nützlich? nicht, was ist heilsam und verdienstlich? Die ausgesuchteste Leibespflege wurde erkauft um das theuerste Kleinod, um die religiöse Ausbildung. Daher finden wir bei Rousseau und seinen Genossen gar zu gerne Vorschläge zum Besten der Leibesfrucht und der Säuglinge, Unterweisungen über Windeln, Wiegen, Gängelbänder, über Speise und Trank, über Entziehung von Bonsbons, über bäurische Kost, harte Betten, Bänke anstatt Polster. Sind wir auch weit entfernt, all' das als einer ausführlichen Pädagogik fremd zu verwerfen, so fehlt doch der obigen Richtung der einzig wahre Grund, und die nothwendige Folge war, da die Kirche anders lehrt, da sie nach dem Verdienstlichen und Heilsamen fragt, den Menschen anders erfaßt, ihrer ganz und gar los zu werden. Hienach wundert uns nicht mehr, wenn Basedow, Kampe und Dinter offen bekennen, die Schule müsse, wenn sie etwas Rechtes werden wolle, von der Kirche losgerissen werden. Die Kirche stehe in ihren Principien mit dem wahren Wohle der Kinder im Widerspruch. Darum müsse jene frei werden von den Banden kirchlicher Herrschaft, und der Lehrerstand von der Knechtschaft der Geistlichen. Durch einen solchen Entwicklungsgang hat sich die Pädagogik in ihren Koryphäen materiell und formell von der Kirche emancipirt, sie ist in der trotzigen Forderung „Emancipation“ Christo entfremdet. Die Trennung ist materiell vollzogen durch Verwerfung der Taufe. Dieses Grunddogma, ohne welches der Kreuzestod eine Thorheit ist, wurde zurückgedrängt, abgeschwächt, geläugnet und zuletzt die positive Religion durch eine bloß natürliche ersetzt. Die Trennung ist formal vollzogen durch die von der Kirche abgewendete Methodologie. Beschwören wir, wie Rousseau (s. d. A.), Alle, die sich mit Erziehung zu beschäftigen haben, daß sie den Zögling vor dem fünfzehnten Jahre von Gott nichts wissen lassen, so muß die Methode in dem Bestreben bestehen, das Kind von der ideellen Welt loszureißen und es rein in die reelle hineinzustellen. Die Nützlichkeit gibt, wie schon bemerkt, den Grund ab zur Verwerfung oder Beibehaltung jeglichen Bausteins. In der Schule gibt es keine Religion, der Jude und der Christ empfangen neben einander die gleiche Erziehung und den gleichen Unterricht, der Indifferentismus ist principiell eingeführt. Genau betrachtet ist auch in Würtemberg diese Trennung verfassungsmäßig seit 1819 vollzogen. Hätte man die betreffenden §§., welche die Schule hoch und nieder zur Staatsanstalt machen, consequent durchgeführt, so hätte diese Trennung auch äußerlich noch mehr zu Tage treten müssen. Läßt man uns aber in dieser Beziehung zwischen der alten und neu eingebrachten Verfassung wählen, so ist uns die alte noch lieber, weil wir durch diese bestimmt wissen, daß man uns nichts gibt, während sich die neue den Anschein geben will, als wolle sie uns etwas geben. Der Geistliche hat nach dieser in Sachen der Religion die Mitaufsicht, warum nicht gar die Nebenaufsicht? Die in jener statuirte Trennung führte man nicht consequent durch, man behielt den Geistlichen als Local- und Bezirksschulinspector bei, schloß sich an das Altbestehende an. Die Staatsomnipotenz zog wenigstens äußerlich ihre allregierende Hand zurück, und ließ den Clerus in der Schule, nicht bloß weil es so weniger kostet, sondern weil dadurch die Gesetze der Neuzeit dem Volke annehmbarer waren. Demgemäß gibt man dem Geistlichen heute noch das Recht, obschon man es demselben verfassungsmäßig über Nacht nehmen kann, die Schule zu besuchen, zu inspiciren, zu examiniren, um hinwieder bei jedem Wort von einem lichtvollen Lehrer entgegenüberwacht und mißdeutet zu werden. Jener darf Berichte und Tabellen machen über Vacanzen, Dispensen, Versäumnisse, über Disciplin, Methode, Fleiß und Sitte des Lehrers; er erfreut sich in seiner Wirksamkeit des weltlichen Arms, ist vom Staate an die Spitze gestellt. Allein diese Vermischung von Staatlichem und Kirchlichem muß zuletzt zum Nachtheile der

Kirche ausschlagen, denn das mögliche Zwangsrecht liegt nicht in der Natur der Kirche, aber so, wie die Sache ist und steht, fällt der Haß des Zwanges auf sie, weil sie ihn durch ihre Doppelgeschöpfe, Staats- und Kirchendiener, ausübt. Unter solchen Betrachtungen erwehrt man sich schwer des Gedankens, der Staat trenne einmal consequent Kirche und Schule, behalte und verwalte die sich zugesprochenen Schulen und sehe zu, wie weit er damit kommt. Indeß, so lange die jetzige Identificirung von Staatlichem und Kirchlichem andauert, hüte sich der Geistliche so viel möglich, das Amt eines Polizeidieners mit seinem eigentlichen Amte zu vereinigen. Zugleich aber bleibt ihm auf der andern Seite kirchlich und staatlich die Pflicht, zu retten und zu thun, was in seinen Kräften steht. Retten kann ein trefflicher Geistlicher immer noch Vieles, wenn er Energie besitzt, seinen Lehrer liebevoll und klug behandelt, und besonders in pädagogischen Kenntnissen ihm zu imponiren weiß. Er muß ihn hierin eher leiten als beherrschen. Man kann Vieles sagen und nicht beleidigen, wenig sagen und doch kränken; es kommt auf die Form an. Fragen wir am Schlusse der geschichtlichen Entwicklung, wer an diesem ganz oder halb vollzogenen Riß zwischen Schule und Kirche Schuld trage, ob Lehrer oder Theologen, so trifft jene am wenigsten Schuld. Wenn ein Vater seine Kinder verzieht, so tragen diese nicht die Schuld. Von den Koryphäen, die meistens Geistliche waren, wurde dieser Geist den Lehrern eingeimpft, die Wünsche von Oben wurden als Gesetze hingenommen, um sich für Amt und Würde zu empfehlen. Darum haben wir Rücksicht, wenn hie und da ein alter oder junger Humanist sein Lichtlein leuchten läßt und ruft „Emancipation.“ Allein die Forderung, die Lehrer und ihre Schulen vom Joche der Kirche zu befreien, führt näher gefaßt zu den Fragen fort: kann man beide Größen trennen, ohne rechtswidrig gegen die Kirche zu handeln? und wenn man die Schule dennoch von ihrer Kirche trennen wollte, wäre es für den Staat räthlich, es zu thun, für die Lehrer ersprießlich? und was bliebe in diesem Falle der Kirche zu thun übrig? Die Kirche hat auf die Schule ein göttliches und historisches Recht, ohne daß wir damit das Recht der Eltern und des Staates läugnen. Wir wollen mit dem Rechte der letztern Factoren beginnen. Die Eltern haben das erste Recht auf die Kinder; ihnen gehören die Kinder zunächst an. Erst durch sie hindurch gehören die Unerwachsenen dem Gemeinwesen, insofern die Eltern als Familie inzwischen der Gemeinde und dem Staate sich befinden, ein Glied des Allgemeinen bilden. Aber selbst die Eltern besitzen ihre Kinder nicht als Sache, nicht als Sclaven, nicht zu beliebigem Ge- und Verbrauch, sondern nur insoweit, als ein freies Wesen nach den Forderungen eines christlichen Zeitalters ein bewußt und frei werden sollendes besitzen kann. Sie sind auf christlichem Standpuncte dem himmlischen Vater für das anvertraute Gut verantwortlich; sie haben ein natürliches und positives Recht auf die Ihrigen, aber auch eine natürliche und positive Pflicht gegen dieselben. Daraus folgt, sie dürfen diese nicht der Bestimmung eines freien Wesens zuwider behandeln, nicht physisch und geistig verkümmern lassen, zum allerwenigsten nicht hindern, daß sie zu Kindern Gottes heranwachsen. Ereignen sich nichts destoweniger solche ungünstige Fälle, so hat der Staat die Unmündigen vor der Verletzung eines heiligen Rechts zu schützen und die Eltern zu zwingen, daß sie ihren Kindern die Erziehung nicht versagen. Wirkt die häusliche Erziehung offenkundig negativ, ist sie für einzelne Kinder sozusagen gleich Null, so kann der Staat im ersten Fall solche Kinder den Eltern mit dem nämlichen Rechte entreißen, mit welchem man ein Kind nicht in den Armen einer rasenden Mutter läßt; im zweiten Fall hat er die Pflicht, für die Verwahrlosten und Verwaisten zu sorgen. In unsern Staaten ist die Schulpflichtigkeit gesetzlich ausgesprochen, und die Eltern können nöthigenfalls gezwungen werden, ihre Kinder beiderlei Geschlechtes in die Schule zu schicken. Den Grund zu dieser Handlungsweise findet der Staat einmal in den Kindern, die werden sollen, was sie werden können. Zu diesem Ziele verschafft er ihnen als Obervormünder die Möglichkeit und schützt sie in ihren Rechten. Er thut es aber auch um seiner

selbst willen; denn aus der Schule erzieht er sich Glieder des Staates, Bürger des Gemeinwesens. Insofern hat die Schule für ihn die größte Bedeutung. Er sichert durch sie sein eigenes Bestehen und sein Wohl, er erbaut seinen eigenen Grund, indem er für die Ausbildung der Unmündigen Sorge trägt. Diese werden die künftigen Familien, der künftige Staat. Mit der Beschaffenheit der kommenden Generation steht und fällt er. Obige Vorkehrungen sind somit eine prohibitive Sicherheitspolizei. Allein die sicherste Stütze guter Zucht und Sitte in einem Staat, das kräftigste Mittel zur wahren Glückseligkeit ist eine Schule, in der kindliche Gottesfurcht lebt. Moralität ohne Religion reicht nicht aus, intellectuelle Bildung ohne Frömmigkeit ist verwerflich, das höchste Ziel einer Schulbildung ist eine specifische Religion. Leider will uns dünken, daß man dieß noch nicht einsehen gelernt hat. An das Recht des Staates auf die Schule reihen wir das Recht der Kirche auf dieselbe. Sie hat ein historisches Recht, sofern sie die Schöpferin der Schule ist. Sie ist die Mutter, die Schule die Tochter, weil die Volksschulen in der christlichen Kirche und durch sie entstanden sind. Dieß machte sich ganz naturgemäß. Die christliche Religion ist das höchste Bildungsmittel, sie gibt die wahre Erziehung κατ' ἐξοχήν. Wer deßhalb der christlichen Kirche angehörte, der konnte nichts dringender wünschen, als daß die Kleinen von früh an der Kirche anvertraut wurden. Die Eltern mußten, waren sie anders Christen, den erziehenden Einfluß der Kirche dankbar benützen. Was natur- und sachgemäß ist, das ist auch geschichtlich. Die Geschichte der Schule ist ein fortdauerndes Lob auf die Verdienste der Kirche. Sie hat im christlichen Alterthume die Schulen gegründet und gepflegt, sie hat durch ihre Schulen auf Alle, die zu Kirchen- oder Staatsämtern herangebildet werden sollten, ihren erziehenden Einfluß ausgeübt und in späterer Zeit durch eigentliche Volksschulen für die Jugend überhaupt gesorgt. Ich erinnere an die vielen Klosterschulen, an den Benedictinerorden und an die Schulbrüder. Aber auch zu der Zeit, wo eigentliche Volksschulen noch fehlten, hat sie durch den Katechumenenunterricht Jahre hindurch ihre Schüler insofern gebildet, als sie dieselben in den Gottesdienst und in das kirchliche Leben einweihte und einführte. War das Kind getauft, so ward es ein Pflegling der Kirche, die es durch Gebet, biblische Geschichte, Katechismus Gott und dessen Cultus kennen lehrte. Wurde das Kind einer Schule übergeben, so blieb der christliche Gesichtspunct der vorherrschende. Vorerst wurde der Saame für eine übersinnliche Welt ausgestreut. Der Religionsunterricht blieb der Stern und Kern alles Lehrens und Lernens; darauf ward alles andere Lernen gebaut. Und dieser Religionsunterricht war kein todter, sondern ein belebter, weil er vielfach mit der kirchlichen Praxis und dem kirchlichen Leben verbunden war. Das Kind blieb als Schüler in Gemeinschaft mit der Kirche und durch diese mit dem himmlischen Vater in Jesu Christo. Darum sagt Raumer in seiner Geschichte der Hohenstaufen VI. Bd. S. 428: „Das Verdienst der Gründung und Erhaltung der Schule gebührt fast ausschließlich der Geistlichkeit." Man sehe hierüber des Weitern den Art. Pädagogik, deren Geschichte. — Die Kirche hat aber auch ein göttliches Recht auf die Schule. Christus gab seinen Aposteln den Befehl: „Gehet und lehret alle Völker." Dieser Auftrag macht es der Kirche zur hl. Pflicht, der Menschheit im Ganzen das Wort Christi zu verkünden, es ihr einzupflanzen. Sie ist für die religiöse Heranbildung der Unmündigen verantwortlich; denn man muß den Saamen ausstreuen, wenn es Zeit ist, den Baum ziehen, so lange er biegsam ist. In jenem anvertrauten und zu verkündenden Wort erkennt unsere Kirche kein vages, unbestimmtes, humanistisches, sie hat es als eine specifische Religion zu verkünden. Will die Kirche dieser doppelten Pflicht genügen, so kann es ihr nie und nimmer gleichgültig sein, was für eine Religion und wie dieselbe in der Schule vorgetragen wird. Sie hat, weil eine göttliche Pflicht im Kreise der Ihrigen, auch ein absolut göttliches Recht. Sie kann, soweit ihre kirchliche Mission geht, jene nicht zwingen, sie zu hören, aber so lange die Ihrigen ihr einverleibt sein wollen, ist ihre Freiheit

insofern gebunden, als sie die Kirche als Religionslehrerin anerkennen müssen. Dieses Recht kann ihr die Gewalt nehmen, aber sie muß bleibende Verwahrung einlegen, sie muß stets von den christlichen Familien fordern, daß sie ihre Kinder nicht bloß christlich erziehen, sondern diese ihrem Unterrichte anvertrauen. Sie hat ein göttliches Recht. Wenn daher der Staat sie als moralische Person anerkennt und consequent handeln will, so muß er ihr zugestehen, ihre Kinder in Unterricht zu nehmen. Er muß sogar sie schützen und nöthigenfalls seinen weltlichen Arm ihr leihen. Sicher wird auch der Staat so lange willfährig das Seinige thun und nicht beschränkend entgegentreten, so lange er seinen Zweck und die Mittel zu diesem richtig erfaßt. Denzel, kein übertrieben religiöser und finsterer Pädagog, bestimmt den Zweck der Schule als Grundbildung des christlich-religiösen und verständigen Menschen im Leben. Dieser Zweck weist die Schule an die Kirche, und diese Bildung des ganzen Menschen nach seiner religiösen, bürgerlichen, socialen und nationalen Bestimmung kann ihren Mittelpunct nur im christlichen Elemente, nur in der Kirche haben. Sie allein hat die Mittel, die den Menschen wiederherstellen, und nicht bloß vor Gott, sondern auch in der Welt zu einem allseitig christlichen Leben befähigen. Will daher die Schule wirklich eine christliche sein, so kann das christliche Element niemals in ihr als eines neben und unter vielen anderen *auftreten*, nicht als geduldetes Stiefkind neben einer Naturreligion in den Kinder*stühlen sitzen*, sondern die Schule muß ihr Fundament in der Kirche und im kirchlichen Leben suchen. Das will es sagen, der Unterricht sei religiös; Kirche und kirchliches Princip bildet die organische Einheit und das Fundament alles Schulunterrichtes. Fügen wir hiezu noch die Bedeutung, welche die Schule für die Kirche hat, so gelangen wir nur auf einem andern Weg zum gleichen Resultate. Aus der Schule zieht, wie der Staat, so die Kirche ihre Glieder, die sie sich in den ersten Stunden ihres Lebens durch die Taufe zu eigen gemacht hat. Außerordentlich wichtig ist es für sie, daß dieses Eigenthum unversehrt erhalten wird. Deßhalb darf der anderweitige Unterricht nicht auf Kosten der Religion betrieben werden, diese darf nicht als einzelnes Fach neben anderen Fächern erscheinen, um das Ebenbild Gottes immer mehr und mehr auszubilden. Und sofern in jedem Menschen die alte Sünde als Begierlichkeit lebt, muß in christlichen Schulen Christus vorleuchten, ihn muß der Lehrer zu seinem Bilde nehmen, wenn er will, daß die Sünde immer mehr bekämpft werde. Diese Bekämpfung aber und jene Grundlegung muß früh beginnen; gerade in der Schule wird der Grund für die ganze Zukunft gelegt. Ist dieser falsch, läßt sich die Zukunft errathen. Allein, sagt man, es wehre der Kirche Niemand, *ihren* Religionsunterricht zu ertheilen, nur könne sie den Ort des *Unterrichts* wechseln, denselben auch außer der Schule ertheilen; jedenfalls sei die Inspection über den Religionsunterricht hinaus ein der Kirche fremdes Gebiet, und für den Grad unserer Bildung nicht mehr passend. Wir antworten, die Kirche hat ein Recht, zu sehen, ob das religiöse Princip als das eigentlich und wahrhaft erziehende die ganze Schulbildung durchwaltet. Sie muß auf den Geist der Schule achten; es kann ihr durchaus nicht gleichgültig sein, wie der Lehrer die übrigen Fächer, biblische Geschichte, teutsche Sprache, Singen u. s. w. behandelt; denn es gibt Gelegenheit, wenn man sie sucht, das niederzureißen, was der Geistliche kurz vorher aufgebaut hat. Wir hatten eine Zeit der bloßen Gedächtnißübung. Dieser Mechanismus hatte seine Fehler und Folgen. Was nicht gehen wollte, mußte durch den Stock in den Kopf. Wir haben eine Zeit der vorherrschenden Verstandesübung, sie ist noch nicht vorüber, und hat schlimmere Folgen. Diese Richtung will beständig unterrichten und aufklären. Das Herz des Menschen wird vernachlässigt. Man vergißt, daß der Schulmeister nicht bloß Lehrer, sondern auch Erzieher sein soll, daß auch das Herz seine Nahrung und Bildung fordert. Aus dem so ausgestreuten Samen sind Früchte aufgegangen, Sprößlinge erstanden, die ihre Glaubensarmuth, ihren Abscheu vor und ihr Hinwegsetzen über den Glauben offen zu Tage tragen. Das entsprechende

Leben und die passende Bethätigung im Leben folgte auf dem Fuße. Wenn dem Staate hiebei die Augen nicht aufgehen, leiden seine Organe an einer Krankheit, die kein Arzt zu heilen vermag. Was wir aus dem Ganzen folgern, ist das historische und göttliche Recht der Kirche auf die Schule; diese hat eine von jener übertragene Gewalt und gehört zu ihr. Entläßt die Mutter die Tochter aus ihrer Gewalt, dann mag diese scheiden; aber die Tochter kann ohne Verbrechen der Mutter den Gehorsam nicht künden, und der Staat, der trotz der verneinenden Stimme der Kirche beide Größen trennt, die Schule als reine Staatsanstalt erklärt, handelt rechtswidrig. Wenn nun der Staat von dieser seiner Gewalt Gebrauch machen wollte, so fragte es sich, ob er im wohlverstandenen eigenen Interesse handelt. Wir nehmen an, unsere Zeit fährt in ihren allseitigen Befreiungsgedanken weiter, die volle Trennung zwischen Kirche und Schule erfolge, und alle Religion werde frei gegeben. Wir sehen für den Staat in diesem Falle keine gute Zukunft. Wir wüßten nicht das Wann, aber es müßte kommen, der Staat erschiene als ein Luftgebäude, das eine einzige Hand umzustoßen vermöchte. Die gewaltsame Bewegung in England unter Cromwell ging Hand in Hand mit der religiösen. Presbyterianer, Puritaner, Independenten und Levellers (s. d. A.) waren gährende Stoffe, die das Staatsgebäude in seinen Grundfesten erschütterten, und gerade jetzt geht England mehr, als sonst einer neuen Krisis entgegen. In Frankreich war es nicht anders; religiöser und politischer Indifferentismus führte zum Umsturz des Staates; aber selbst Napoleon, vor dem Europa erzitterte, konnte nicht umhin, der Kirche ihre Rechte zurückzugeben. Der Staat kann nicht besser für sich selbst sorgen, als dadurch, daß er der Kirche ihre Rechte beläßt und sie im Besitze derselben schützt. Ob wir durch eine geordnete Entwicklung die Rechte unserer Kirche erkämpfen, oder ob ähnliche Wirren uns in der Ferne über Schutt und Moder zu denselben führen, darüber vermögen wir uns nicht auszusprechen. Ebensowenig liegt eine Trennung im Interesse der Lehrer. Diejenigen, welche so sehnlichst Staatsdiener zu werden wünschen, verstehen ihren Vortheil nicht. Diese Freiheitsmänner hätten sicher die gewünschte und erlangte Freiheit in Bälde satt. Sie erhielten als nächsten Beherrscher einen ihrer Collegen, dessen Regiment für sie ein herberes Joch abgeben dürfte, als das eines Geistlichen, selbst wenn dieser nicht in allweg sanftmüthig ist. Sicher wäre jener und der über ihm stehende Gebieter nicht so nachtsichtig; sicher hat dieses geistliche Regiment schon viele Lehrer vor mancher Verläumdung und Uebertreibung gesichert, und zwar ganz allein durch die kräftigste Vertheidigung seines nächsten Vorgesetzten, der Augenzeuge aller Verhältnisse des Lehrers in der Gemeinde war; sicher ist schon manche Verbesserung für Schule und Lehrer dadurch erfolgt, daß der Geistliche die fragliche Sache zur seinigen gemacht hat. Die zweite Abhängigkeit des Lehrers bestünde in dem drohenden Finger eines Bürgermeisters und ackerreichen Bauern. Lassen wir den Lehrer die Kinder solcher Eltern gewissenhaft strafen und zurücksetzen, er bekommt diese Streiche durch Feindschaft, Bedrückung, durch Hindernisse aller Art reichlich zurück, wenn ihm der Schutz und das Ansehen des Geistlichen fehlt. Sei es auch, daß manche Geistliche den Lehrer etwas streng und hochmüthig unter dem Daumen halten, die Ursache ist eben so oft die Unbotmäßigkeit auf der anderen Seite. Wir verwahren uns davor, hiemit den Schullehrerstand zu tadeln, oder Herrschsucht beschönigen zu wollen, wir anerkennen im Gegentheil die Arbeit eines Lehrers vollkommen, er ist ein geplagter Mann, wenn er seinem Amte nachkommen will. Um zu erfahren, was im gedachten Falle der Kirche zu thun übrig bliebe, verschaffen wir uns ein Bild von der alsdann zu erwartenden Wirklichkeit. Das Streben des Staates, Alles in seiner absoluten Staatsomnipotenz aufgehen zu lassen, hat in seiner vollen Ausdehnung die negative Folge gehabt, daß die Neuzeit wieder mehr die Rechte der Einzelnen, der Familien und Corporationen zur Anerkennung zu bringen sucht. Dieser Umschwung hatte auch auf das Erziehungswesen seinen Ein-

herbeiwünscht. Dagegen Wissenschaft und Studium erhält sein Amt stets neu und interessant und macht auf die formellen und materiellen Mängel und die nöthigen Verbesserungen aufmerksam. Dabei verkennen wir nicht, das Wissen allein macht den Meister der Schule nicht. Er bedarf von Natur aus einer entschiedenen Vorliebe, ein angeborenes Geschick für seine Schule. Ein vom gesunden Menschenverstand und von wahrer Religiosität geleiteter Blick und Tact, eine gewisse Erziehungs-Praxis in Anwendung der Mittel bezeugt ihm, daß er von Oben für diesen Kreis berufen ist. Mangelt ihm dieses Talent, so werden Kenntnisse das Fehlende nie ganz ersetzen. — Aber alle Naturanlage, alles Kennen und Wissen und das aus diesem Vorrath genommene Wort erhält seine Weihe durch den religiösen Charakter des Lehrers. Soll der religiöse Geist die Schule durchsäuern und beleben, so muß der Lehrer selbst Religiosität und Sittlichkeit besitzen. Diese ohne jene verwerfen wir durchaus, sie existirt in unserem Sinne gar nicht ohne jene. Ebenso ist uns die gewollte Religion nicht eine Allerweltsreligion, sondern die Religion der Kirche, welcher der Lehrer dient. Wir bedauern den etwaigen Mangel selbst dann, wenn eine Schule in allen übrigen nothwendigen und nützlichen Unterrichtsfächern auf der Höhe steht. Denn der Mensch besteht nicht bloß aus einem Kopfe, sondern er besitzt Gemüth und Wille, er lebt nicht bloß für diese Welt, sondern für eine andere. Darum muß religiös sittliche Bildung der Hauptzweck der Schule sein, *bloße Humanitätsbildung* reicht nicht aus. Ist jenes der Fall, dann liegt in der Schule ein Capital, das sich in's Unendliche rentirt. Auf einem anderen Weg ist das jüngere Geschlecht allerdings klüger und kenntnißreicher geworden, ob aber auch besser und gottesfürchtiger? Die Aufklärerei hat bei fast ausschließlicher Verstandesbildung das Herz vernachlässigt. Darum muß unsere Zeit und mit ihr vor Allem der Lehrerstand zum Einen, was Noth thut, zurückkehren. Ein Bild Jesu soll der Schulmeister sein, weil er dazu berufen ist, sein Wort zarten Kinderherzen einzudrücken. Seine Schule soll eine Schule der Religiösität, soll eine Christenschule sein; in ihr muß die Religion das Erste und Wichtigste sein, den Mittelpunct bilden. Bekommen alle Unterrichtsgegenstände eine religiös sittliche Tendenz ihrer Besonderheit unbeschadet, dann lernt das Kind das Heilige achten und überzeugt sich, daß die Religion das Höchste im Leben ist. Sehr im Irrthum sind diejenigen, die glauben, die Flüsse und Gebirge Europas zu wissen, sei wichtiger als die Kenntniß der zehn Gebote, zu erlernen, woher der Zimmet und das Fischbein bezogen wird, ersprießlicher als die Kenntniß des Gottmenschen in seinem Kreuzestode. Wenn aber ein Lehrer die Lehre vom Letzteren nicht bloß vernachlässigt, sondern Zweifel und *Mißtrauen* weckt, dann fehlt uns die Sprache. Vorerst pflanze er das Nothwendige und unter diesem das Nothwendigste. Dieses sei der rothe Faden, der sich selbst durch die nützlichen Fächer, z. B. Sternkunde, Erdbeschreibung und Geschichte hindurchzieht. In ihnen zeigt sich Gottes Macht, Liebe und Vorsehung. Das will es sagen, wenn wir fordern, die Lehre der christlichen Schule sei durchweg religiös. Sein Wort, durch das er ermahnt und warnt, belohnt und straft, muß aus einem christlichen Herzen kommen. Christenthum muß die Grundlage seines Wesens, der Anfang und das Ende seiner Schulwirksamkeit sein, wenn er nachhaltig wirken will. So bildet er seinen Zögling nicht bloß zum Menschen und Bürger, sondern führt ihn dahin, wohin er am Ende seines Lebens geführt zu sein wünscht. Wenn aber der Blinde den Blinden führt, so fallen Beide in die Grube. Dieß gilt besonders von der religiös-sittlichen Blindheit des Erziehers. Denn Religion und Sittlichkeit lehren und dazu führen wollen, ohne sie in sich zu tragen, ist das Allererbärmlichste, was sich denken läßt. Die Kinder gewahren bald, ob den Lehrer eine bloße heuchlerische Maske kleidet, während Herz und Wandel irreligiös und unsittlich ist; denn sie haben ein scharfes Auge dafür, ob sich Wort und That widersprechen; er verliert alsdann die für ihn so wichtige Achtung. Doch der Schaden für das anvertraute Gut ist noch größer; denn er verdirbt nicht bloß e i n e Generation. Darum

wünschen wir nichts mehr, als einen religiösen, rechtschaffenen, streng gewissenhaften Lehrer. Wenn dieser in dem gedachten Geiste lebt und wirkt, hat seine Arbeit Sicherheit. Er trägt in sich die gewisse Hoffnung, daß die Menschheit veredelt und vervollkommnet, Gott ähnlich werden kann, daß durch seine Hand, an seinem Platze das Reich Gottes wirklich wird; denn er arbeitet mit Gott. Ebenso versteht er das Einseitige und Falsche der verschiedenen Erziehungssysteme zu würdigen; denn er weiß, das Fortbilden der Menschheit besteht nicht in einer Rückkehr zum rohen Naturzustand, in einer Gott entfremdeten Schlauheit, nicht in einem abgeschlossenen Streben nach irdischen Gütern, nicht in einem Leben voll sinnlicher Genüsse, nicht in einem dünkelhaften Absprechen über alles Höhere und Heilige, nicht in einem selbstischen Festsetzen eigener Bestimmung, nicht in egoistischer Willkür. Gott hat ausdrücklich dem Zurücktreten zum rohen Naturzustand ein Fortschreiten in eigener Vervollkommnung, der Schlangenklugheit die Taubeneinfalt, dem ängstlichen Streben nach irdischen Gütern das Trachten nach dem Reiche Gottes, dem Leben voll sinnlicher Genüsse Selbstverläugung, Keuschheit und wahre Nächstenliebe, dem dünkelhaften Absprechen über Alles unbedingten Glauben an sein geoffenbartes Wort entgegengesetzt. Wenn der Lehrer im gedachten Geiste wirkt, wird er sich beständig fragen, was thut den Kindern hauptsächlich Noth, und bei Seite lassen, was bloß blinkt und glänzt. Er gerirt sich nie als Herr, sondern als Stellvertreter Gottes. Wenn er in diesem Geiste wandelt, erfüllt er zugleich die höchste Pflicht, die der Staat an ihn stellen kann; er erzieht Bürger, die in der Obrigkeit Gottes Ordnung schätzen und ihr folgen lernen; politische Zänkereien bleiben seinem Schulkreise fern, so wenig er in der Gemeinde den Parteigänger macht. Sein friedliches, sparsames häusliches Leben dient der Gemeinde zum Muster. Kurz in diesem Geiste gibt er ein gutes Beispiel, durch das er die Kleinen nach- und an sich zieht, so daß ihn diese durch ihr ganzes Leben nicht vergessen. Er besitzt die für seinen Stand so nöthigen besonderen Vorzüge, als da sind: christliche Liebe, Geduld und ein mit Freundlichkeit vereinigter Ernst. — Derjenige, dessen Stelle er vertritt, ist die Liebe. Vom Geiste christlicher Liebe muß darum auch er durchdrungen sein. Alle, die ihm anvertraut sind, sind Kinder eines Vaters, welche dieser je durch einen Engel bewacht. Dieß sind die Beweggründe der Liebe von Seite des Lehrers gegen die Seinen, nicht Naturgaben, oder Geschenke, deren thörichte Berücksichtigung den Lehrer verdächtigt und sein Ansehen und seine Rechtlichkeit untergräbt. Diese Liebe führt ihn stets mit heiterer Miene in die Mitte der Kinder und verleiht seinem Lehren eine rege Lebendigkeit. Sie lebt für die Kleinen und ist im Stande, für sie jedes Opfer zu bringen, weil sie weiß, es handelt sich um unsterbliche, durch Christus erlöste Seelen, deren Heil oder Verderben das Heil oder Verderben des Lehrers bewirkt. Diese Liebe wird ihm seinen sauren und mühseligen Beruf versüßen, ihm einen himmlischen Ersatz für den vielfachen Undank geben, mit dem die Welt so gerne lohnt. Ihre Sprache versteht das Kind, Liebe erweckt Liebe, und bindet die Geliebten an den Lehrer, auch wenn sie ernst und strenge wird. Aber niemals wird sie ersetzt durch eine hohle Freundlichkeit, die sich in bloßen Grimassen gefällt, durch ein bodenloses Lachen, Spaß- und Witzmachen. In die obige Eigenschaft, die Alles trägt und Alles duldet, ist jener edle Gleichmuth eingeschlossen, der sich durch die vorkommenden Lasten und Beschwerden des Standes und Berufes nicht irre und wankend machen läßt, vielmehr das Widrige ohne Murren und Verdruß mit männlicher Fassung erträgt. Die christliche Liebe, wollen wir sagen, ist geduldig. Dieß ist dem Lehrer höchst nöthig, um dem Unverstande, der Unwissenheit, Flatterhaftigkeit und ersten Unbehilflichkeit Alles zu gut zu halten, um das Gesagte zehnmal zu wiederholen. Er darf den Leichtsinnigen, Talentlosen, Unartigen, Verwahrlosten und Verkommenen trotz aller Hindernisse nicht aufgeben. Selbst wenn bei mannigfacher Anstrengung Rückfälle eintreten, soll er nicht verzweifeln, sondern seine Arbeit verdoppeln, stets neue Hoffnung fassen, der böse Same könne noch

ausgerissen werden. Er nehme den Zögling, wie er ist, erwarte nicht zu viel von seinem Worte, überschätze seine Mittel nicht, um auf augenblickliche Erfolglosigkeit und wenig Frucht gefaßt zu sein. Doch ist diese Geduld nicht eine schwache Gutmüthigkeit. Weder der Erzieher, noch der Lehrer wird ausreichen, wenn er seiner Würde etwas vergibt, wenn er verbietet, und das Verbot ohne Grund aufhebt, droht, ohne zu strafen. Er muß sich bei aller Herablassung und Freundlichkeit zu behaupten wissen; Freundlichkeit und Ernst, Weichheit und Festigkeit, Güte und gerechte Strenge muß er in sich vereinigen, um den Trägen anzuspornen, den Ausgelassenen zu zügeln, den Leichtsinnigen zu bändigen, den Eigensinnigen zu brechen, den Gebrechlichen und Kranken zu heilen, die Unarten zu entfernen. Dieß vermag weder einseitige, leidenschaftliche Hitze, noch schwache Güte, weder ein Tyrann, noch ein Heli. Wenn aber in Folge nothwendiger Strenge auch zeitweise Mißstimmung am Zögling bemerkbar ist, wenn ihn Maßregeln feindselig machen, der Erzieher thue, als bemerke er's nicht. Auf den Verlust der Gunst muß er gefaßt sein, weil er sich zu oft in Opposition mit den Wünschen und Neigungen der Kinder sehen wird. Hascht er durch provocirte süßlichte Versöhnung nach der Liebe des Kindes, bemitleidet er, so verwaltet er sein Amt schlecht und wird die wahre Liebe doch nicht erhalten. Welchen dieser Züge seines Charakters er heute vorkehren und morgen zurücktreten lassen muß, müssen ihn die Umstände, Verhältnisse und Individualitäten lehren. — Bekleidet der Lehrer das Amt eines **Meßners** und **Organisten**, so kann er durch sein Benehmen nicht bloß auf die Jugend, sondern auf die ganze Gemeinde wirken. Wenn er alle, auch die an sich unbedeutenden, Geschäfte mit Anstand und Würde verrichtet, so hat sein Wort, mit dem er die Kinder im Heiligthume zur Ordnung, Stille und Andacht ermahnt, in jener Haltung eine mächtige Stütze. Eine schöne, geschmackvolle, wenn auch nur einfache Ausschmückung der Kirche, Ordnung und Reinlichkeit in den Paramenten, Pünctlichkeit im Kommen und Gehen schafft Achtung vor der Stätte Gottes unter dem Volke. Am schmerzlichsten berührt es uns, wenn er als Organist so wenig Geschmack besitzt, daß er hauptsächlich in den Vor-, Nach- und schnörkelartigen Zwischenspielen innerhalb der Kirche an den Tanzplatz erinnert. Sein ganzes Spiel sei von kirchlichem Geiste getragen; alles Profane und Moderne werde ausgeschieden, um auf das Gemüth und den Willen der Gläubigen während der Feier zu wirken, zu ehrfurchtsvoller Liebe gegen Gott und zur Anbetung des Allerheiligsten zu stimmen. In beiden gedachten Aemtern behandle er den einschlägigen Dienst als eine Sache, die Ehre und nicht Schande bringt, mit wahrhaft religiösem Sinne, mit gebührendem Anstand, mit sichtlicher Liebe und mit Eifer, kurz mit der bestimmten Absicht, dabei Gottes Ehre zu fördern, die Gemeinde zu erbauen, für sein eigenes Heil thätig zu sein. Dieß gilt vor Allem bei der Bedienung des Geistlichen in seinen verschiedenen gottesdienstlichen Verrichtungen am Altare, bei der Taufe, bei Provisionen, Begräbnissen, Benedictionen und Processionen. Das Emancipationsgeschrei, dessen wir im Artikel „**Schule**“ zur Genüge gedacht, hat auch eine Trennung des Lehrer- und Meßnerdienstes gefordert, sofern es für das eigentliche Amt des Lehrers zu viel Zeit raube, und für diesen als solchen nicht passe. Diese zwei vorgegebenen Gründe können nur von Menschen kommen, welche die Welt durch beständiges Lehren und Unterrichten zu beglücken wähnen und von den Verrichtungen eines Meßners keine Anschauung haben. Die Einsicht wollen wir bei solchen gar nicht fordern, daß die Geschichte beide Aemter in der Weise verbunden hat, daß der Meßner- und Glöcknerdienst der ursprüngliche und wesentliche ist und mit diesem im Laufe der Zeit der noch nicht so berücksichtigte Schulunterricht vereinigt wurde. Wir sind ganz damit einverstanden, daß unsere Zeit dem Letzteren mehr Aufmerksamkeit zugewendet hat, geben aber zu bedenken, daß diejenigen für eine zeitliche Besserstellung des Lehrers nicht sorgen, die im Interesse der Schule diesen vom Amt eines Meßners befreit wissen wollen. Die Kirche müßte die darauf ruhende Besoldung an sich ziehen.

Fad ist es aber, wenn man sagt, daß das Ansehen des Lehrers unter dem genannten Amte leide. Wir bedauren es von Herzen, wenn unsere Zeit Herrn gebildet hat, die Solches wähnen. Alle diejenigen, welche bei den beziehlichen Verrichtungen ob einer sog. Bildung schamroth werden, oder durch ihre Haltung nur Aergerniß erregen, wünschen wir nicht in ihrem eigenen, sondern im Interesse der Kirche von solchen Dienstleistungen entbunden. Gewiß ist es, ein christlicher Lehrer findet keinen Widerspruch zwischen dem Amte eines Schul- und Kirchendieners. Hier dient er in nächster Nähe Gott, dort erzieht er Kinder für den Dienst Gottes, im einen Falle ist er zum eben erwähnten Ziele den Erwachsenen und Unerwachsenen ein anschauliches Beispiel, im anderen bemüht er sich, die Letzteren mehr durch sein Wort zu Menschen und Christen zu bilden, kurz Kirche und Schule sind auf das Innigste mit einander verbunden. Ist der Lehrer als Meßner, was er sein soll, er gewinnt dadurch beim Volke an Ehre und Ansehen. — Das vielfach bedauernswerthe Verhältniß zwischen zwei Ständen haben wir gleichfalls im Artikel „Schule" berührt, und daselbst die Gründe hervorgehoben, die gegen eine Trennung der Kirche und Schule sprechen. So der Lehrer sich und seine Stellung kennt, wird er durch sein Thun und Lassen zeigen, daß er Achtung vor der Würde und Person seines Geistlichen besitzt, daß er ihn liebt und mit Willigkeit dessen Forderungen entspricht. Wir fordern keine Kriecherei, die, wo es angeht, der Verläumdung fähig ist, und noch weniger blinden Gehorsam, sondern Unterwürfigkeit, soweit diese im Rechte der Beaufsichtigung von Seite des Geistlichen begründet ist. Das amtliche Verhältniß macht den Pfarrer zum nächsten und unmittelbaren Vorgesetzten des Schullehrers. Jener bildet für diesen die erste Instanz. Darum wird derselbe nicht nur keine Neuerung in Schulsachen ohne Genehmigung des Geistlichen beginnen, sondern dem Letzteren Ehrfurcht, Ergebenheit, offenes Vertrauen und Liebe erweisen, und es wird und muß ihm hinwieder alsdann das werden, was er vom Geistlichen fordern kann. Dagegen Mißtrauen, Zweideutigkeit, Einbildung auf der einen, und der Ton eines Herrschers auf der anderen Seite sind nicht nur wegen der Kinder, sondern wegen der ganzen Gemeinde zu beklagen. (Vgl. Nebe, J. A., der Schullehrerberuf. Reutl. 1826. S. 9 ff. und S. 276 ff.; Schulzeitung von Zimmermann, Jahrg. 1844. Nr. 13; Magazin für Pädagogik und Didactik v. Hauschel, Jahrg. 1839. 4. Heft, S. 68—89; dasselbe von Rau, Jahrg. 1848. S. 1 ff. S. 53 ff.; Xaver Heindl, pädagogische Aehrenlese. Augsb. 1846. S. 1—13 und S. 26 ff.; Köhler, die Aufgabe der kath. Volksschule. Gmünd 1850. S. 48—74; Rauchenbichler, J., Erziehung der Kinder nach kath. Grundsätzen. Regensburg 1850). [Stemmer.]

Schullehrerseminarien im Sinne unserer Zeit, zuerst private und dann öffentliche, haben wir seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts. Bassedow, von Rochow, Pestalozzi und deren Geistesgenossen haben hierin Verdienste. Unsere teutschen Staaten haben mit dem Beginne des jetzigen Jahrhunderts in Errichtung solcher Institute große Opfer gebracht. Preußen besitzt anjetzt 47 öffentliche Seminarien, so daß auf 270—280,000 Einwohner ein öffentliches Seminar zu stehen kommt. In Sachsen berechnet sich auf 225,000, und in Churhessen auf 210,000 Einwohner ein Seminar. Würtemberg steht insofern noch weit zurück. Das Bedürfniß zur Errichtung eines weiteren Seminars für die katholischen Einwohner ist höheren Orts bereits gefühlt worden. Zugleich haben Baden und Würtemberg, jenes erst seit 1823, dieses seit 1825 ein öffentliches Seminarium, und der letztere Staat verwendet auf die Zöglinge nicht so viel als mehrere nordteutsche Staaten. Früher war Kirche und Schule auf das Innigste verbunden, und deßhalb der katechetische und pädagogische Unterricht mit den geistlichen Seminarien, den Gymnasial- und Klosterschulen vereinigt; einzelne Orden beschäftigten sich, wie heute noch, ausschließlich mit dem Volksunterrichte. Die Trennung von Kirche und Schule und die Ueberweisung der letzteren an die betreffenden Staatsministerien

nöthigten den neuen Inhaber, auch für Heranbildung des Lehrerstandes zu sorgen. Allein noch am Schlusse des vorigen Jahrhunderts mangelten selbstständige und losgetrennte Bildungsanstalten. Nur hängt dieser hie und da länger dauernde Mangel mit den leitenden Grundsätzen der einzelnen Länder zusammen. Solche Grundsätze gibt es vornehmlich drei. Das östreichische System geht von der Ansicht aus, daß die dem Volkslehrer nöthige Bildung am besten auf unmittelbar practischem Wege erzielt werde. Es hat deßhalb heute noch seine von Felbiger (s. d. A.) unter Maria Theresia errichtete Normalschule, woselbst die Candidaten erzogen und für ihr künftiges Amt eingeschult werden. Diesem Systeme folgten Holland, Belgien, England und Schottland. Das entgegengesetzte System befolgt Preußen, das sich von dem Gedanken leiten läßt: das Schulhalten ist nicht bloß ein technisches, sondern auch ein scientivisches Geschäft, und dieß Letztere macht Bildungsinstitute nothwendig. Das auf diese Ansicht gebaute System ahmten beinahe alle Staaten Teutschlands nach. Privatseminare sind dabei zulässig, aber ihre Vorstände und Lehrer bedürfen die Concession der Staatsbehörde. Mitteninne steht das gemischte System, das in solchen Staaten Eingang fand, in denen die beiden genannten Grundsätze nebeneinander angewendet wurden, oder bei denen eine umfassende Seminarsbildung noch nicht gehörig gewürdigt, dessenungeachtet aber mit einer vorherrschend practischen Bildung eine höhere theoretische und methodische Ausbildung verbunden wurde. Dahin gehören Hannover und Würtenberg. Wenn wir uns über diese Richtungen eine Aeußerung erlauben, so finden wir die Vermittlung darin, daß den Candidaten eine theoretische und practische Ausbildung gegeben wird. Wird die practische Ausbildung dahin verstanden, daß der künftige Lehrer nicht mehr zu erlernen habe, als was er den Kindern beizubringen hat, so mißkennt man die Forderungen unserer Zeit. Zudem wird übersehen, daß für den Lehrer, um das Lehrmaterial und die Lehrform zu beherrschen, eine weitere theoretische Bildung nöthig ist, und daß wir ohne diese in einen mechanischen Schlendrian gerathen. Wird hingegen das Ziel der theoretischen Bildung darin gesucht, daß man mit vorherrschender Berücksichtigung des Scientivischen die künftigen Lehrer über ihren Stand hinaufschraubt und ihnen eine dünkelhafte, sogenannte halbe Bildung verleiht, die sie außer den Kreis des Volkes stellt, so wird diese Bildung weit mehr schaden als nützen. Dieß gilt besonders dann, wenn die extensive Bildung auf Kosten der intensiven erreicht wird, was bei der Menge der Unterrichtsfächer und der Kürze der Lernzeit so gerne eintritt. In den durch unser Jahrhundert geschaffenen Instituten haben die Zöglinge beinahe durchgängig drei Jahre zu verweilen. Diejenigen Staaten aber, welche den Grundsatz der Seminarbildung verfolgen, ziehen ihre Zöglinge nicht unmittelbar aus den Volksschulen. Dieselben müssen vorerst in Privatanstalten oder bei einzelnen ermächtigten Lehrern ungefähr zwei Präparandenjahre durchmachen, und treten so nach erstandener Prüfung im Alter von 16—18 Jahren in die öffentlichen Seminarien ein. — Der Zweck dieser ist, diejenigen, welche sich zu Lehrern für Volksschulen bilden wollen, intellectuell, pädagogisch und religiös-sittlich zu diesem Amte vorzubereiten. In erster Beziehung sollen die Candidaten über alles, was sie den Kindern des Volkes beizubringen haben, deutliche Begriffe erhalten und in den mechanischen Fertigkeiten stufenmäßig unterwiesen werden. Allein gerade darüber, daß man vorherrschend intellectuelle Bildung erstrebte und so häufig absprechende und glaubenslose Vielwisser heranzog, klagt schon Niemeyer (s. d. A.). Er sagt: „Die Vorsteher unterscheiden viel zu wenig, was für sie selbst nützlich und interessant sein mag, von dem, was dem Landschulmeister nützt. Die Art, wie der Religionsunterricht ertheilt wird, ist viel mehr geschickt, Zweifler zu bilden, als in der Religion zu befestigen .... Man kann vor dieser Uebercultur nicht genug warnen. Sie verdirbt die besten Köpfe und macht zum populären Unterricht gänzlich ungeschickt.“ Wir müssen diesen Worten vollkommen beistimmen; denn nachdem sich die Schul-

zöglinge 2—3 Jahre bei einem Präparandenlehrer vorbereitet haben, haben
n unseren Seminarien im Allgemeinen folgenden Unterrichtscatalog zu durch-
en. Religion und Sittenlehre, teutsche Sprache, biblische, allgemeine und
rländische Geschichte, Arithmetik, Algebra und ebene Geometrie, Logik, Meta-
ik, Anthropologie und Physik. Dazu kommt Schulamtspraxis, Theorie in der
ik, Anleitung zum Generalbaß, Uebung im Clavier- und Orgelspiel, Decla-
n, Schönschreiben, Zeichnen und Einiges über Gartenbau, Baum- und Bienen-
. Einige Seminarien rechnen dazu noch Zoologie, Botanik, Technologie, latei-
e und französische Sprache. Wir sind dafür, daß die Bildung des Lehrers
andere sei als sie noch vor 50 Jahren gewesen ist. Allein die Menge der hier
benen Fächer läßt sich in so kurzer Zeit um so weniger bewältigen, als den
etenden Zöglingen oft die nöthige Vorbildung und Fassungskraft fehlt. Die
usgegangene Bildungslaufbahn ist zu kurz, und derjenige Familienkreis, aus
wir die Candidaten erhalten, läßt häufig nichts voraussetzen. Darum leidet
der Quantität des Stoffes die Qualität, es fehlt die Gründlichkeit. Die
linge werden mit todten Kenntnissen überhäuft, und das Angelernte wird, weil
verdaut, nicht Eigenthum des Schülers. Es erzeugt sich Halbheit und Seicht-
die den jungen Lehrer in's Leben begleitet, sich in seinem Auftreten und wohl
in seinem Charakter äußert. Er findet sich in der Welt nicht zurecht, stoßt ab,
er den Bürgerstand anfremdet, sich über ihm dünkt, ohne sich im Honoratio-
tand bewegen und halten zu können. Jede Bildung kann in ihrer Art und mit
sicht auf den betreffenden Stand eine vollendete sein, aber diese Bildung ist
einbildung, die sich in ihrer Einbildung breit macht; sie hat Nachtheile für den
er und für die Kinder. Sie ist nachtheilig für jenen, weil die geträumte Höhe
einem Verhältniß zu seinem Stand und Einkommen steht, sie ist nachtheilig für
, weil es solchen Lehrern gar zu niedrig dünkt, sich zu den ganz Kleinen herab-
ssen, und ihnen das A B C, die Elemente gehörig einzuprägen. Manche haben
der theoretischen Bildung practische Befähigung und Geduld verloren. Sie
n, wie den Erwachsenen der Gemeinde, so ihren Schülern ferne, weil sie sich
gebildete Männer geriren, denen bei der Anrede ihres Standes und Namens
Vorschlagwort nicht fehlen darf. Bei den höhern Classen endlich liegt die Ge-
nahe, den gelehrten Kram an diese unzeitig wieder abzusetzen, weil der frühere
ling nicht für den Grundsatz erzogen worden ist: aus dem Leben und für das
n. — Neben der pädagogischen Bildung, die in der Anleitung zur wirklichen
sführung, in der theoretischen und practischen Einführung in die Methode be-
, soll der Schulamtszögling in unseren Instituten religiös-sittlich herangebildet
befestigt werden. Dieß fordert sein künftiger Beruf; denn vom religiös-sittlichen
ndel hängt gegenüber der Gemeinde und gegenüber den Kindern sehr viel ab.
t was auch von anderweitigen Instituten gesagt werden kann, in unsern Semi-
en bildet nicht Religiosität und darauf gegründete Sittlichkeit, sondern Legalität
Maßstab für die zu ertheilende Note. Die Juristen fordern einen juristischen
weis, um den Delinquenten zu verurtheilen, und dieser Grundsatz ist unseren
agogischen Instituten zum großen Nachtheile angepaßt worden. Läuft ein Zög-
nach den Gesetzen des Hauses, ist er äußerlich legal, weiß er sich den Augen
Vorsteher zu entziehen, oder hat er es bei einem begangenen Fehler erlernt,
zu gestehen, so ist er geborgen, der nächste Vorgesetzte mag von ihm denken
glauben, was er will. Das wissen die Zöglinge gar bald, sie stützen sich dar-
und verlieren darüber den schönsten Zug der Jugend, Offenheit, Geradheit
Wahrhaftigkeit. Es wird wohl unterrichtet, aber nicht erzogen, das Gesetz lebt
t in ihnen, sondern bleibt außer ihnen, und steht ihnen und sie ihm feindlich
enüber. Solche Zöglinge setzen die Obrigkeit ihres Institutes bei Seite, anstatt
ung und Liebe hegen sie innerliche Abneigung und verwechseln später diese
igkeit mit einer anderen. Damit stellen wir natürlich nicht im mindesten in Ab-

rede, daß sich unsere Staatsregierungen die Heranbildung des Lehrerstandes angelegen sein ließen. Allein die Frucht richtet sich nach der Aussaat. Die Frucht einer gesuchten dogmatischen Toleranz haben wir vor uns, aufgeklärte Zweifelsucht führt zum Indifferentismus, und dieser, weil der Mensch nicht gleichgültig bleiben kann, zum Kampfe gegen das Bestehende in kirchlichen und staatlichen Dingen. — Wenn wir indeß diese aufgeklärte Bildung verwerfen, so sind wir damit nicht gemeint, wir wiederholen es, daß für den Lehrer die Bildung eines Bürgers genüge, um einer Schule vorzustehen. Denn die Forderungen, welche wir an ihn stellen, müssen mit den Fortschritten der Volkscultur steigen. Wir freuen uns vielmehr, daß jene Zeit vorüber ist, wo man arbeitsscheue Handwerker, sittlich verdorbene und abgenützte Bediente und, wie unter Friedrich II., invalide Soldaten zu Lehrern bestellt hat. Nur braucht diese Bildung keine gelehrte und hochgespannte zu sein. Bei Volkslehrern kommt es weniger auf das an, was er weiß, als wie er es weiß. In all den Gegenständen, welche bei dem Schulunterrichte vorkommen, und in der Art ihrer Behandlung soll derselbe besonders und genau unterrichtet werden. Der Umfang seines Wissens soll dem Schulzwecke angemessen sein, und das dadurch gegebene Maaß soll er gründlich wissen und im Zusammenhange überschauen. Ebenso werde er darüber vollständig aufgeklärt, in wie weit und in welcher Weise und Ordnung die Gegenstände in der Schule Platz finden. Der Unterricht in den *Seminarien* besteht uns sonach vor Allem in einem raschern Durchlaufen eben derselben Unterrichtsstufen an eben denselben Lehrmitteln, die in der Volksschule gebraucht werden. Das Seminar ist gleichsam selbst eine Schule, der Seminarlehrer Schullehrer und die Seminaristen die Kinder. Das raschere Durchgehen schließt gelegentliche tiefere Erörterungen und Begründungen nicht aus, wodurch sich die Seminarschule von der Volksschule wesentlich unterscheidet. Aber dieser Grundsatz behandelt jeden Unterrichtsgegenstand elementarisch und practisch, er bezweckt neben der theoretischen Bildung eine practische Brauchbarkeit. Wenn man einwendet, der Seminarist könne nimmer ein kleines Schulkind werden, so stimmen wir bei; allein wir verlangen auch nicht, daß er zum öftern die Zahlen von 1—100 zu- und abzählen müsse. Wenn das Gedachte in allweg Berücksichtigung erhält, mögen die Candidaten des Schulfaches im größeren Theil der oben angeführten Fächer Unterricht genießen. Ein weiterer Punct ist, daß sich der künftige Lehrer seines Berufes recht klar werde. Er soll wissen, was er erwarten darf und was ihn erwartet. Dieß ist um so nöthiger, je sorgenfreier er die Jahre innerhalb des Institutes verleben darf, weil er sonst nach dem Austritt nicht bloß die gleichen, sondern noch größere *Ansprüche* macht, und werden diese, wie es wirklich der Fall ist, nicht befriedigt, sich unglücklich fühlt. Er geht einem schweren und sauren Dienste entgegen, der ihm zeitlich und materiell wenig Lohn, um so mehr Undank verspricht. Darum liegt so viel daran, diesen Beruf in ihm zu wecken, ihn damit bekannt zu machen, und wo die innere Berufung fehlt, ihn nicht fortzuschleppen, um ihn einem sicheren Unglück zu überliefern. Damit hängt zusammen, daß er an Genügsamkeit und Sparsamkeit gewöhnt werde. Es ist das schon wegen des Lehrers nothwendig, bei dem sonst Einnahmen und Ausgaben in ein Mißverhältniß zu stehen kommen. Aber er soll auch den eigentlichen Krebsschaden unserer Zeit, Luxus und Wohlleben mitheilen helfen. Ein wichtiges Element ist die Musik, Kirchenmusik und Kirchengesang und das Meßneramt. Dafür haben die Seminarien das Interesse zu wecken, und wenigstens den Grund zum Verständniß dieses Gegenstandes zu legen, sowie in die Verrichtungen des letzteren Amtes einzuführen. Der nöthige Anstand wird bei erzielter religiöser Bildung nicht fehlen. — Wir bemerkten anderen Orts, die dem Lehrer zu Gebot stehenden Mittel seien Wort und Beispiel (s. Schullehrer). Darum muß sich mit der intellectuellen Bildung eine tiefe religiöse und sittliche vereinigen. Wir halten hierin den gleichen Gedanken fest, nicht die Menge der religiösen Kenntnisse bedingt den wahren Volkslehrer, sondern eine feste religiöse

Ueberzeugung. Ein tiefes religiöses Gemüth, eine feste Ueberzeugung von der Wahrheit des kirchlichen Glaubens, Anhänglichkeit an die Kirche, lebendige Anschauung und warmes Interesse für ein Leben nach der erlangten Ueberzeugung kann außerordentlich viel wirken und nützen. Dagegen eine anderweitige Bildung, ein massenhaftes sogenanntes gelehrtes Wissen ohne positiven Glauben wird und muß schaden. — Unsere Ansicht geht somit dahin, die Seminarien sollen ihre Candidaten aus dem Leben und für das Leben bilden. Diese Bildung wird aber nicht durch Vielwisserei erworben. Sie besteht vielmehr darin, daß man vor Allem das Nothwendige weiß, dieses recht weiß, und für das Leben anzuwenden versteht. Eine umfassendere Bildung mag für Ausnahmen ersprießlich sein; aber gerade weil es Ausnahmen sind, sind wir nicht widerlegt, wenn wir für die Allgemeinheit einen anderen Maßstab fordern, und jenen Ausnahmen es überlassen, sich auf der gegebenen Grundlage fortzubilden. (Vergl. **Niemeyer**, Grundsätze der Erziehung und des Unterrichts, 9. Ausg. S. 286 ff.; **Hergang**, pädag. Realencyclop. Grimma 1843. 1. Bd. S. 324 ff.; **Eisenlohr**, die Schullehrerbildungsanstalten Teutschlands, Stuttgart 1840; Magazin für Pädagogik von Rau, Jahrgang 1848. 1 Hft. S. 73 ff.; **Köhler**, die Aufgabe der kathol. Schule, Gmünd 1850. S. 108 ff. und S. 131 ff.) [Stemmer.]

Schulmeister, s. Schullehrer und Schulzucht.

Schulprämien, s. Schulzucht.

Schulreden sind Casualreden, welche bei verschiedenen Anlässen an die Schulen gehalten werden können, z. B. bei Eröffnung einer Lehranstalt, bei dem Einzuge in ein neues Schulgebäude, bei Schulvisitationen, Prämienvertheilung u. s. w. Ihr Zweck ist die Anregung des Fleißes und Beförderung der Sittlichkeit. Bei Einführung in Schulgebäude ist die Veranlassung und der Zweck des Gebäudes kurz zu entwickeln und dann sind daran die nöthigen Ermahnungen anzuknüpfen. Bei Visitationen und Prämienvertheilungen richtet sich der Inhalt dieser Reden nach dem Ergebnisse der Visitation und Schulprüfung, und kann entweder belobend, oder ermunternd, oder warnend, oder ermahnend sein, und entweder sich im Allgemeinen halten, oder einzelne bestimmte Gebrechen berühren. Immer muß sich aber in denselben ein religiöser Geist und Glaube aussprechen, und der Inhalt auf die Religion bezogen werden. Diese Reden sollen kurz, einfach, kindlich und herzlich sein. — Hieher gehören zum Theile auch die Anreden, welche am Anfange eines Schuljahres an die Studirenden gehalten werden. Bei allen unter der Leitung der Kirche stehenden Lehranstalten wurde das Schuljahr mit einem Hochamte zur Anrufung des hl. Geistes und mit einer Rede eröffnet, in welcher eine religiöse Wahrheit der studirenden Jugend nahe gelegt und diese dadurch zur Frömmigkeit und Sittlichkeit und zum Fleiße ermahnt werden sollte; aus welcher Praxis die noch gegenwärtig an Universitäten und Lyceen üblichen Inaugurationsreden hervorgingen. Die Wahl des Gegenstandes war dem Redner überlassen, in so weit, als er nur an den Zweck der Rede und an die Auffassungsgabe der Jugend gebunden war, und nie den kirchlichen religiösen Geist verläugnen durfte. [Schauberger.]

Schulschwestern, s. Schulbrüder.

Schulseminarien, s. Schullehrerseminarien.

Schulzucht, verschiedene Arten von Strafe und Belohnung der Kinder. Die Schulzucht ist unter den indirecten Mitteln das bedeutendste. Man befaßt darunter alle planmäßigen Veranstaltungen zur Aufrechthaltung der Ordnung unter den Schülern. Herrscht sie in einer Schule, so gibt sie der Tüchtigkeit des Erziehers ein gutes Zeugniß, fehlt sie, so stoßt er in Erreichung seines Zieles auf beständige Hindernisse. Ist er für seinen Kreis geschaffen, besitzt er einen vom Geist des Christenthums durchdrungenen und gefestigten Charakter; so wird er zur Erreichung und Erhaltung einer guten Disciplin nur weniger Mittel

bedürfen. Sie ruht mit einem Worte in seiner Person und Haltung. Beachtenswerthe allgemeine Regeln sind: er halte strenge Gesetzlichkeit im Interesse des Ganzen. Nicht was dem Einzelnen gefällt, bestimme ihn. Der Ordnung wegen habe jedes Kind seinen bestimmten Platz für sich und seine Effecten. Dieß bewahrt vor Willkür und Zwistigkeit, wie vor Zeitverlust und Verruinirung der Effecten. Die Art des Kommens und Gehens, das Verhalten während der Schulzeit, das Sitzen, Halten des Griffels, der Feder und des Buches beim Lesen, die schnelle Fertigkeit beim Beginn jedes Pensums auf den Wink des Lehrers — dieß Alles ist in der Schule nicht unwichtig. Der umsichtige Pädagog muß darauf beständig achten, denn Kinder werden gerne nachlässig, wenn auch nicht aus Bosheit, so aus Schwäche und Leichtsinn. Ein Gleiches gilt von der Zeit. Pünctlichkeit im Kommen und Gehen, im Anfangen und Endigen gewährt Vortheile und erzeugt gute Gewöhnung. Natürlich ist hiebei das Beispiel des Lehrers von großem Belange. Er verrücke die Ordnung des Lehrplanes ebensowenig, als er eine einzelne Lehrstunde nach seinem Belieben verkürzt oder verlängert. Gesetzlichkeit in Fertigung und Einreichung der von ihm gegebenen Schul- und Hausaufgaben bereitet die Kleinen für einen moralischen Wandel vor. Wird dem Schüler die Frist ohne Noth verlängert, so schwächt es seine Gewissenhaftigkeit. Dazu gehört freilich, daß der Lehrer vorher *überlegt*, welchen Zeitraum das Kind bedarf; Verschiedenheit der Anlagen und *häuslichen* Verhältnisse bedingt verschiedene, leichtere und schwerere Aufgaben. Ordnung im Reden und Antworten erzielt er, sobald er von früh an das durcheinander Antworten nicht gestattet und die Kinder zu tactmäßigen Lauten und vollständigen Antworten anhält. In Ausführung all Dessen thut dem Lehrer nichts mehr Noth, als eine mit Ernst gepaarte Liebe, an der im Kinde Vertrauen und Liebe zum Lehrer und zur Schule erwachen. — Unter Belohnungen und Bestrafungen versteht man Lust- und Schmerzempfindungen, welche absichtlich mit einem Thun und Lassen verbunden werden. Eine kurze Abhandlung hierüber enthält in sich die Angabe der in der Geschichte zu Tage getretenen Ansichten über die Zulässigkeit oder Unzulässigkeit der Belohnungen und Strafen, sowie deren Zweck, stufenweise Nennung der erlaubten und unerlaubten Belohnungs- und Strafarten und Aufzählung der Regeln, die der Erzieher bei all' diesen Mitteln zu beobachten hat. — Unsere Ansicht über die Erreichung und Handhabung der Schulzucht legt bereits nahe, daß wir den Grundsätzen derer keineswegs huldigen, die den Stock aus der Schule verbannen, weil jede Handlung ihren Lohn und ihre Strafe in sich selbst trage, und nach Verbannung jenes Zuchtmeisters Ordnung und Moral durch beständiges Dociren zu erzielen glauben. Es übersteigt jede gesunde Ansicht von der Natur der Sache, wie weit sich gewisse Pädagogiker vom Ende des vorigen und Anfange des jetzigen Jahrhunderts verirrten. Der Schüler sollte die Gesetze seines Thuns und Lassens durch geschickte Fragen von Seite des Lehrers selbst finden. Weiß er sie, so befolgt er sie auch; denn der Weg zum Willen geht durch den Kopf. Lehren, Erklären, Raisonniren ist die Hauptsache. Einige entblödeten sich nicht, zu sagen, man dürfe die Kinder mit jedem Laster bekannt machen; so man es ihnen in seinem Wesen und in seinen Folgen genau beschreibe, und ihm dann den Charakter des Unerlaubten und Unsittlichen beilege, werden die Kinder nicht in dasselbe fallen. Welche Frucht es erzeugt, den Zögling nie durch fremdes Ansehen, sondern durch seine Vernunfteinsicht leiten zu wollen, liegt in unsern egoistischen, stolzen und engherzigen Raisonneurs klar vor uns. Wenn man doch erwogen hätte, daß der Unmündige noch nicht ist, was er werden kann, und daß die Kirche ihre Lehre von der Sünde an jedem neuen Sprößling auf's Neue bewahrheitet sieht. Wir nennen den Lehrer Schulmeister und stellen darum Auctorität und Respect vor dessen Person und dogmatischem Wort in den Vordergrund. Dieser Satz findet beim frühen Alter seine vorherrschende Anwendung; denn dieß ist die Zeit der Gewöhnung, der Sitte und des Beispiels. Dabei verwahren wir uns vor dem andern Extrem, das den Schüler

die jedesmalige Anzahl von Schreibfehlern mit der entsprechenden Anzahl von Streichen bezahlen läßt, den Schulmeister zum Büttel macht, der, den Stock in der Hand, stets schlagfertig ist, und nur zu poltern und zu strafen weiß. Diese Schulmonarchen verdanken ihre Reichswürde lediglich ihrem hanthierenden Scepter, durch den sie dumpfes Todesschweigen um sich verbreiten. Jacob Häuberle, dieser Richtung angehörig, hat berechnet, daß er in ein und fünfzig Jahren und sieben Monaten seines Lehramtes 911,527 Stock-, 124,000 Ruthenschläge, ferner 20,989 Pfötchen mit dem Lineal, 10,235 Maulschellen, nebst 7905 Ohrfeigen ausgetheilt hat. Die Zahl der Kopfnüsse betrug 1,115,800, die der Nota Bene mit dem Katechismus oder der Bibel 22,763. Nur 1709 Kinder wurden begnadigt, doch mußten sie die Ruthe emporhalten, 777 knieten auf Erbsen, 631 auf einem scharfen Holz, 5001 trugen den Esel. Mit Recht fragt Stephani, „wer ist oft straffälliger, der Lehrer, welcher die Strafe ertheilt, oder der Schüler, welcher sie von ihm empfängt?“ Es verräth einen schlechten Schulmann, oft strafen zu müssen. Offenbar liegt die Schuld großentheils an ihm selbst, weil er die Quelle des Uebels nicht abzuleiten und die Veranlassung zur Strafe nicht zu verhindern weiß. Indem wir sonach die humanistische und philantropistische Allzärtlichkeit und Menschenfreundlichkeit ebenso, wie die lieblose Stocktyrannei verwerfen, zeichnet uns die christliche Religion den rechten Weg, sobald wir uns die Stellen Sprüchwörter Salomo's Cap. 13 und 19, Sirach Cap. 30, und Coloss. 3, 4. Epheser 6, 4 vermitteln. — Die von uns unter bestimmten Bedingungen zugelassenen Belohnungen und Bestrafungen wollen nichts Anderes, als zum Guten ermuntern, und Böses verhindern. Sie bezwecken die Besserung und Vervollkommnung der Unerwachsenen, die den Werth und die Nützlichkeit eines zu erlernenden Gegenstandes und einer einzuschlagenden Handlungsweise gar nicht kennen. Wenn aber dieß auch theilweise der Fall ist, so wird der angeregte Trieb durch die Uebermacht eines entgegengesetzten Triebes, der Trägheit, Naschhaftigkeit, Habsucht u. s. w. gar oft verdrängt. Ein geeignetes Gegengewicht bieten dem Lehrer die Belohnungen und Strafen. — Bevor wir einzelne Mittel nennen, müssen wir im Anschluß an unsere oben ausgesprochene Ansicht bemerken, das beste Fundament, Zucht in der Schule zu bewirken, ist das liebevolle und doch ernste Benehmen des Lehrers gegen seine Kinder, der Eifer und die Wärme in den vorzutragenden Gegenständen, die methodische Behandlung derselben, ihre geschickte Aufeinanderfolge, ihre Zeitdauer und Abwechslung mit erheiternden gymnastischen Uebungen, Lehrgang (Lehrform und Schulplan). Hat der Lehrer in seinen Vorträgen bloß eine sogenannte Manier, so wird er die Zucht nur durch streng gebietende oder verbietende Gesetze, den Stock, erhalten. Hat er eine gute, die Kinder anregende und zur Selbstthätigkeit auffordernde Methode, so verwahrt er ohne viele Zuchtmittel seine Schüler vor den Fehlern der Trägheit, Zerstreutheit, Unaufmerksamkeit, des Leichtsinns und Ungehorsams. Nur bereits vorhandene Unarten bei den Einen, und unvermerktes starkes Wuchern solcher Giftpflanzen bei den Andern wird ihm zumal unter Knaben die Application einzelner strenger Strafen nothwendig machen. Eine Verschiedenheit solch belohnender und bestrafender Mittel fordert die Verschiedenheit der gesetzten Handlungen, die Absicht der Einwirkung auf das Erkenntniß-, Gefühls- und Willensvermögen, die Individualität, Gemüthsart, Temperament und der damit gegebene Beweggrund zur Handlung, endlich das Alter und Geschlecht. Die Belohnungen und Bestrafungen sind sinnliche und moralische. Die letztern sind durchgängig besser und verdrängen darum sobald möglich die erstern, die besonders der frühesten Jugend angehören. Da uns die Schule, somit Kinder beschäftigen, die zum wenigsten sechs Jahre alt sind, so verlassen wir bei der stufenweisen Aufzählung der Zuchtmittel die obige Eintheilung und legen hiebei die drei Hauptvermögen des Menschen zu Grunde. Wendet sich der Erzieher vorherrschend an das Erkenntnißvermögen, so steht ihm Unterweisung, Ermahnung, Warnung, Lob, Tadel und Drohung zu Gebot. Die drei erstern müssen allerdings

liebevoll, aber zugleich ernst und kurz sein. Alles Raisonniren taugt nichts, als daß es zweifelnde und hochmüthige Raisonneurs bildet. Das Wort des Lehrers vertritt die Stelle des Dogma's. Angeborne Vorzüge des Leibes und der Seele, vornehme Geburt erhalten kein Lob. Ebenso genügt bei gewöhnlich gutem Verhalten die Zufriedenheit des Lehrers, die Freude Gottes und des Schutzengels an einem solchen Kinde. Wie unverdientes, so ist übermäßiges Lob fehlerhaft, der Erzieher mäßige seine Ausdrucke, und sei im Loben und Tadeln sparsam, wenn die gute Wirkung nicht durch eine schlechte verdrängt werden soll. Beim Tadeln zeige der Lehrer überdieß stets Liebe und Mitleid, er sei niemals brutal, leidenschaftlich und grausam, aber eben so wenig kalt und gleichgültig. Das Kind darf an der gereizten Miene sehen, daß jenem seine Besserung am Herzen liegt. Unverzeihlich ist es, Spott, Scherz und Witz damit zu verbinden. Auf die Drohung, wenn sie nicht beachtet worden, folgt unabänderlich die gedrohte Strafe; kein Bitten und Weinen befreit von dieser, wenn die Erziehung ihr Ansehen nicht verlieren will. Die Hoffnung, ungestraft zu bleiben, schwächt die Furcht der vorgefühlten Strafe, und stärkt die Begierde nach dem Verbotenen. Daraus folgt von selbst, daß die wahre Erziehung wenig und mäßig droht: nur die Leidenschaft droht Größeres, als die Vernunft nöthigenfalls exequiren kann. — Mehr auf das Gefühl und den Willen berechnete Mittel sind: Beschämung und körperliche Züchtigung, Aussicht auf Lohn und dessen wirkliche Ertheilung. Die erstere darf das Kind nicht alsbald an den Pranger stellen. Man verhandelt mit ihm, wenn es im Ganzen noch gut, unter vier Augen, und hält ihm das Versprechen, so es sich bessert, es Niemand zu sagen. Erst beim verdorbenen greift man zu beschämenderen Mitteln. Unpädagogisch ist es, ein ausdrückliches Geständniß erpressen zu wollen, während das Kind vor Verlegenheit kein Wort findet, oder auch für die Ermahnung kein Ende finden zu können, während sich das Kind bereits wegen des Fehlers schämt. Weil bei der Züchtigung die Furcht vor dem Schmerz, das Vorgefühl desselben das eigentlich Wirkende ist, so lasse sich der Strafende durchaus keine Inconsequenz zu Schulden kommen. Indeß bedarf dieses auf den Willen wirkende Mittel einer weitern Ausführung. Sehr bald äußert das Kind sinnliche Begierden, wie Genußsucht, Habsucht, Eigensinn, Rechthaberei, Zerstörungs- und Rachsucht. Das ungeberdige Schreien, Schlagen und Stampfen des Kleinen schreitet fort zum Nichtachten auf das Wort der Eltern und des Lehrers, zur leichtsinnigen Vergeßlichkeit des Gehörten, zur Widerspenstigkeit und zum Trotz in Wort und That. Während der Knabe trotzt, offenbart das Mädchen seinen Ungehorsam durch stilles Hadern und verbissenen Unwillen. Darum hat die Zucht nicht bloß positiv an Gehorsam zu gewöhnen, sondern negativ vor dem wuchernden Unkraut zu wahren und das bereits ungehorsame Kind durch Strafen zu heilen. Hier verdirbt blinde Nachsicht und rücksichtslose Strenge Alles. Mit einer Mischung von Strenge und Liebe genügt dem unüberlegten Muthwillen für's erste Mal eine Rüge, die nach Art und Größe des Fehlers als eines Versehens, Vergehens oder Verbrechens und je nach Geschlecht, Gemüthsart und Alter verschiedene Grade hat. Sie äußert sich in einem unzufriedenen, mißbilligenden Blicke; gesteigert verbindet sie sich mit Worten und wird zu einem gelinden oder strengen und öffentlichen Tadel mit oder ohne Beschämung. Bei der Wiederholung des Muthwillens tritt Drohung zu der Rüge hinzu, wobei das Kind merken darf, daß es den Drohenden schwer ankomme, seine Drohung zur Wahrheit zu machen. Daraus geht hervor, daß auch die Drohung, wie ihre Verwirklichung verschiedene Stufen hat. Herabwürdigung, Eintragen von Noten, Fleiß- und Verhaltungsscheine, Beschränkung der Freiheit, Ausschluß von den andern Schülern, Alleinstehen, Zurückversetzung, zeitweilige Entziehung dieser oder jener Speise, nicht der gewöhnlichen ganzen Kost Morgens, Mittags und Abends, all' das ist besser, als körperliche Züchtigung, wenn man damit ausreicht: Geldbußen scheinen mir weniger geeignet, und die Arrestlocale dürfen nicht unheimlich und ungesund sein. Für größere Vergehen ist es jedoch ganz

am Platze, obige Stufenleiter geradezu zu überspringen und etwa den unbiegsamen Starrkopf sogleich bei der ersten Aeußerung eine beißende Ruthe fühlen zu lassen. Diese Bestrafung erfolgt, je nachdem sie gelinder, oder herber sein soll, mit dem Lineal, der Ruthe, dem spanischen Rohr, nicht mit dem Buch (Katechismus, hl. Schrift) auf die flache Hand, den unentblößten Rücken und in die Seiten. Dabei vergessen wir nicht, daß die Strafe das Uebel ärger macht, wenn nicht zugleich der innere Mensch durch Liebe zur Liebe geführt wird. Nur durch sie wird die Züchtigung Heil bringen. Die Zuchtmittel haben keinen vindicativen Charakter, wie die polizeilichen und criminellen, sie wollen bessern. Darum soll der körperliche Schmerz wo möglich in einen geistigen verwandelt werden. Jener soll nicht das einzige Gefühl sein, welches das Kind abhält, das Verbot zu übertreten. Reue und Scham, das Bewußtsein, den Lehrer, den himmlischen Vater beleidigt zu haben, von Beiden nicht mehr wie früher, geliebt zu sein, all' das muß im Kinde geweckt werden und bei der Strafe mitwirken. Derbe, und der Gesundheit, dem Scham- und Ehrgefühl gefährliche Strafen sind: Schläge auf den Hinterkopf, in's Gesicht, das Ausreißen der Haare und Verlängern der Ohren, das Wundschlagen gewisser Körpertheile und deren Entblößung. Wird die Strafe von der Liebe dictirt, so wird sich der Strafende vor einer mit Entblößung verbundenen Execution hüten. Obige, wie ausgesuchte, raffinirte Strafen erwecken in den zuschauenden Kindern ein Mitleid, über welchem der Abscheu vor dem begangenen Fehler verloren geht, und erzeugen den Gedanken, der Erzieher bestrafe mit einem gewissen Wohlbehagen. Sie pflanzen, statt Liebe, Rachsucht und Erbitterung. Wir rechnen dahin wohlbedachte Quälerei, Knieen auf Erbsen, schneidendem Holz, das Reiten auf einem hölzernen Esel, das Ausstellen auf die Schandbank und Sperrhölzer. In's Unglaubliche geht es, wenn nicht bloß der Lehrer dabei höhnt und witzelt, sondern die Kinder auffordert, einen ihrer Mitschüler zu verhöhnen. — Keine Viertelstunde ist wichtiger, als die nach der Züchtigung. Der Erzieher lasse dem Kinde Zeit, sich auszuweinen, und fordere nicht, daß es den Schmerz gewaltsam unterdrücke. Ohne ihm etwas nachzutragen, breche er die Vergangenheit ab, und gebe dem Bestraften ernst und ruhig einen Auftrag. Widernatürlich ist es, das Instrument der Strafe, oder die züchtigende Hand küssen zu lassen, ausdrücklich Abbitte zu fordern; höchst fehlerhaft aber, wenn der Erzieher vom Mitleid gerührt gleichsam selbst abbittet, und so dem Kinde nahe legt, er habe ihm Unrecht gethan. — Bei Belobungen und Auszeichnungen sind die leitenden Grundsätze ähnliche. Wer sich mit dem Kinde über das gelungene Gute freut, über das mißlungene betrübt, das Thörichte und Schlechte perhorrescirt, der ist der rechte Erzieher. Zur Verhütung der Ehrsucht belehrt er, was aus ihr hervorgehe, habe vor Gott keinen Werth, ihm zu gefallen, sei das Beste und Höchste. Wir wissen, daß die Belohnungen, deren Versprechung und Ertheilung bei aller Vorsicht und Unpartheilichkeit Gefahren und Unannehmlichkeiten mit sich führten. Allein dennoch sind sie, nicht als Endzweck, sondern als Mittel unter einer Anzahl von Kindern, wie in der Schule, nicht ganz zu entbehren; sie wecken das Gefühl für wahre Ehre, und spornen sinnliche Menschen an, stacheln den Faulen und zügeln den Leichtsinnigen und Flatterhaften. Nur seien diese Prämien einfach, ihre Austheilung erfolge ohne besonderes Aufsehen, nicht in der Kirche, sondern im Kreise der Kinder, sonst erzeugt man Leid, Eifersucht und Zwietracht, demüthigt die Schwachen zu sehr und macht die Besseren eitel. Meistens genügt Lociren, Eintragen von Noten in die Hefte. Zugleich wird nicht jeder einzelne Fleiß und gewöhnliches Wohlverhalten belohnt; denn sonst wird die Auszeichnung, Ehre und Vortheil der einzige Sporn, oder dieselbe verliert ihren Werth geradezu. Die Kinder müssen erlernen, daß es ihre Schuldigkeit ist, das Gute zu thun, daß das Böse hier und dort Folgen hat. Nur ganz besonderer Auszeichnung ertheile man eine besondere Ehrenbezeugung; aber auch hiebei sollte nicht bloß dem Talente, sondern auch dem mit diesem bewiesenen Fleiße und der guten Sitte mehr Rechnung getragen werden.

Verwerflich ist es, intellectuelle Begabung als Muster aufzustellen, oder immer einem und demselben ein Ehrenamt zu übertragen, weil die Andern diesen als Günstling betrachten. Die Art der Belohnung richtet sich nach dem Alter; für die allererste Lebenszeit ist sie Sinnengenuß, für das spätere hat sie einen mehr geistigen Charakter, um die sinnlichen Triebe allmählig zu veredeln. Dem Kinde entsprechen Kirschen und Spiele, dem Knaben eine Erzählung, ein Buch, ein Bild, eine Landcharte, eine kleine Fußreise. Indeß gibt es schon für das zarte Alter eine Steigerung; eine Blume ist besser, als etwas Gebackenes, eine Erzählung besser, als Geld. Man hüte sich vor grob sinnlichen und raffinirten Sinnenreizen, welche die Kinder zu gleich sinnlichen Trieben und Lastern, zur Nascherei, zum Putz und zur Eitelkeit verführen. Zum Lohn für etwas Gesetzliches etwas Ungesetzliches erlauben, ist ein Widerspruch, in den nur die schwache Liebe blinder Eltern verfällt. Da ferner alle Belohnungen den Hülfslinien beim Schreiben gleichen, so werden sie mit dem steigenden Alter in die Ferne gerückt, und fallen ganz weg, sobald die Kraft zur selbstständigen Thätigkeit vorhanden ist. Wird das Kind nicht an den Lohn gewöhnt, sondern diesem entwöhnt, so wird dieser nie den Charakter eines Accords zwischen Erziehern und Kindern annehmen. Er muß als freie Gabe des Wohlwollens erscheinen; sonst wird er ein Reiz zum sittlichen Verderben, und mit jedem erlangten Lohn wächst die Begierde des Kindes. — Stellen wir uns noch die Frage: wer hat die Strafe zu ertheilen und welche Grundsätze müssen den Strafenden und Belohnenden bei Anwendung aller Strafen und Belohnungen leiten? In Betreff des erstern Punctes berühren wir bloß, daß der Erzieher selbst strafen soll. Er kennt den Fehler, ist davon ergriffen, ein Büttel ist kalt und gleichgültig, wie der Stock. Wer sich aber dahin verirrt, den Schüler durch den Schüler zu strafen, der führe seinen Ungedanken dahin fort, daß sich der zu Bestrafende selbst bestraft. In Betreff des zweiten Punctes gilt als oberste Regel, der Erzieher sei in Anwendung aller gegebenen Mittel sparsam. Sie sind bloße Surrogate, und hören darum auf, sobald die natürlichen Antriebe hinreichend erstarkt sind. Dieß findet bei Belohnungen weit bälder seine Geltung, als bei Strafen; denn sobald das Kind z. B. am Lesenlernen eine Freude hat, macht diese ein weiteres Unterstützungsmittel entbehrlich. Wir sehen, die geforderte Sparsamkeit erstreckt sich auf Belohnungen und Strafen; sie erstreckt sich aber auch auf die Zahl und die Größe dieser und jener, weil davon die dauerhafte Wirkung abhängig ist. Zu viel süßes Getränke verhätschelt, verzärtelt, macht eigensinnig und tyrannisch. Solche Kinder taugen nicht für ein Land, auf welches der Fluch gefallen ist. Noch mehr gilt das Gesagte von der Strafe, und insbesondere von der körperlichen Züchtigung. Zu viel Opium macht träg und muthlos; je mehr Wiederholung, desto mehr mechanisches Spiel. Ein nachdrückliches Wort wirkt oft mehr, als beständiges Schmähen. Sonst ist zu befürchten, der durch Süßigkeit und schöne Kleider erreichte Gehorsam mache naschhaft und eitel, der bezahlte Fleiß erzeuge Eigennutz, zu große Beschimpfung bewirke Niederträchtigkeit, beständige Züchtigung Kraftlosigkeit, Hartschlägigkeit und Schwachsinnigkeit, allzuherbe Strafe verführe zum Lügen u. s. w. Nur ist auch hierin die individuelle Eigenthümlichkeit zu beachten; das eine erweicht ein einziger strenger Blick, ein rauhes Wort, das andere läßt ein ganzes Gewitter von Schmähreden ohne alle Rührung. Mit dem Obigen hängt innig zusammen, daß Strafen und Belohnungen natürlich sein und mit der Entwicklung des Kindes einen mehr und mehr geistigen Charakter annehmen sollen. Das Erste will sagen, die angewendeten Mittel haben sich soviel, als möglich, an die aus der Sache selbst hervorgehenden Motive anzuschließen; der Fehlende trage die Folge seines Fehlers, so sie anders keine für ihn schädliche ist. Das streitsüchtige Kind bleibt allein, dem nachlässigen wird nichts mehr aufgetragen, dem plauderhaften nichts mitgetheilt, das wiederholt lügenhafte bedarf für jede Aussage eines Zeugen, das schwatzhafte wird versetzt, das naschhafte und unmäßige fastet. Unter dem Letztern verstehen wir, daß die Lohn- und Strafmittel je nach dem Alter

modificirt werden, und dem Schüler später ein Buch, und noch später das Lob des Lehrers genügen muß. Sehr gefehlt ist es endlich, wenn der Erzieher bei Strafe und Belohnung Parteilichkeit, Willkür, Laune, Affect, Leidenschaft und Eigennutz merken läßt. Die gute Wirkung geht verloren, und das Kind setzt sich zur Gegenwehr, benützt die Schwäche seines Zuchtmeisters, überlistet ihn und heuchelt den Schein des Guten. Der Erzieher sei nur Durchgangspunct und Mittel für die Belohnung oder Strafe; jede Einmischung eines persönlichen Verhältnisses sei ferne, sofern nur das gebotene oder verbotene Thun belohnt oder bestraft. Damit wollen wir natürlich nicht sagen, daß er sich gleichgültig zu verhalten habe, denn seine Freude an den Fortschritten und sein Unwille und Schmerz über die Fehler sind ein unentbehrliches Mittel. Darin zeigt sich seine Liebe, die auch strafend die Gegenliebe sich erhält. Verbindet er damit die strengste Consequenz, gestattet er keinen Widerruf, keine Abänderung der Strafe, kein Erlassen der einmal zuerkannten, so daß der Schüler weiß, diese und jene Handlung hat unerbittlich diese und jene Folge, so wird er die gewünschte Disciplin erzielen. Diese Consequenz ist aber eine persönliche und sachliche, d. h. sie ist gegen alle Kinder gleich, und befolgt zu allen Zeiten denselben Maßstab. Nur ist auch hiebei wieder zu bemerken, daß diese Consequenz die Individualität berücksichtigen muß, wenn sie nicht nachtheilig wirken soll. Nicht die Handlung für sich allein, sondern die Quelle derselben bestimmt die geeignete Belohnung und Bestrafung. Ein Erzieher, der das übersieht, verkennt, daß eine und dieselbe Handlung aus verschiedenen Motiven hervorgehen kann, der Fleiß aus der Lust zum Lernen, aus dem Eigennutz und Ehrgeiz, daß dieselbe Belohnung den Einen heilsam aufmuntert, den Andern lässig und übermüthig macht, und die Beschämung diesen bessert, Jenen niederschlägt und lähmt, einen Dritten zum Trotz und zur Widersetzlichkeit verleitet. Diese Verschiedenheit der Individualität und der damit gegebenen Beweggründe fordert verschiedene Grade und Arten der zu Gebot stehenden Mittel. Soll aber dieses weise Ab- und Zugeben den Erzieher nicht in den Verruf der Parteilichkeit bringen, so muß er in den Herzen der Kleinen ein absolutes Vertrauen auf seine Gerechtigkeit begründen. Er muß als Vater der Familie gelten, den seine Kinder keiner Parteilichkeit zugänglich glauben. (Vgl. Curtman, Lehrb. der Erziehung und des Unterrichts II. Thl. S. 243 ff. Zerenner, Dr., Grundsätze der Schuldisciplin für Aufseher und Lehrer, Magdeb. 1826. Ueber Belohnung und Bestrafung. Chr. L. Fecht, Heidelberg 1811; päd. Realencycl. v. K. G. Hergang I. Thl. S. 257 ff. und II. Thl. S. 630 ff.) [Stemmer.]

Schütteler, Secte, s. Leaba.

Schutzengel, s. Engel.

Schutzengelfest (festum s. angelorum custodum, ang. tutelarium, ang. propriorum). Eine religiöse Verehrung der Engel findet sich zwar bei Justin (Apol. I. n. VI.) als kirchlich recipirt bezeichnet, bei Spätern theils gegen superstitiöse Auffassung gewahrt, theils in ihrem Unterschiede von der Gottesverehrung mannigfaltig dargestellt (z. B. Orig. adv. Cels. l. VIII. c. 13. in Ezech. hom. I. n. 7. Cypr. ep. 77. Euseb. Dem. Ev. III, 5. Ambr. de vid. c. 9. Aug. de civ. Dei IX, 23. de doctr. Chr. c. 30. Basil. Serm. 19. de XL. Mart. s. f.), und von mehreren orientalischen Liturgieen (cf. Renaudot collect. Liturg. orient. tom. I. p. 298) in längeren Gebeten ausgesprochen: aber ein Schutzengelfest, wie es jetzt gefeiert wird, sucht man im kirchlichen Alterthume vergebens. Das Fest des hl. Michael wurde vielmehr Jahrhunderte lang als Centralfest aller überirdischen seligen Geister betrachtet. Denn aus den Orationen, welche das Sacramentarium des hl. Leo für jenen Tag bestimmt, geht hervor, derselbe sei nicht bloß dem hl. Michael, sondern auch den übrigen Engeln gewidmet gewesen; eine Auffassung, welche durch Baronius in seinem röm. Martyrologium, durch Leo Allatius (de consens. eccl. orient. et occid. p. 1492), durch Martene in dem von ihm herausgegebenen Calendarium der röm. Kirche durch den Bollandisten Soller (in Usuard. ad 29. Sept.)

u. A. bestätigt wird. Rhabanus Maurus bezeichnet mit besonderer Schärfe das Fest des hl. Michael als Collectivfeier aller Erzengel; denn er sagt in einer darauf bezüglichen Rede: „Bene praevisum est nobis a s. patribus ut, qui s. Martyrum atque Confessorum per totum annum varias celebrationes habemus in diebus natalium eorum, quando de morte triumphaverunt et ad vitam renati sunt aeternam, saltem vel una die s. Archangelorum memoriam solemniter veneraremur, ut, quorum omnes semper indigemus auxilio contra hostis antiqui insidias, etiam in communi conventū pariter eorum a domino postularemus suffragia (tom. V. oper. p. 598). Erst im Anfange des 16. Jahrhunderts hat der gläubigdankbare Eifer der Gläubigen in einzelnen Kirchen die Veranlassung gegeben, das Fest der Schutzengel von dem des hl. Michael zu trennen. Spanien machte den Anfang und beging die Feier am 1. März. Frankreich folgte, verlegte aber die Feier auf den ersten liturgisch freien Tag nach dem 29. September. Für diesen Tag erhielt auch das Fest durch eine Bulle Paul V. d. d. 27. Sept. 1608 die päpstliche Genehmigung, bis es endlich Clemens X. im Jahre 1670 als allgemeines, unbewegliches, als festum duplex cum octava zu begehendes Fest auf den 2. October verlegte. Vermöge päpstlichen Indultes wird es aber „in omnibus provinciis ac ditionibus, tam haereditariis, quam aliis, augustissimo Roman. imperatori subjectis," wie das röm. Brevier sagt, am ersten Sonntage im September *begangen*. Da es vermöge des ihm zu Grunde liegenden Dogma's die Gläubigen an ihren Zusammenhang mit der seligen Geisterwelt erinnert, so ist es für dieselben sehr reich an sittlich und religiös erhebenden Momenten. (Bolland. Act. Sanct. sub 29. Sept.) [Kraus.]

Schutzfest Mariä, s. Marienfeste, übrige. Bd. VI. S. 889.

Schutzpatron. Die Heiligen im Himmel bilden mit den Gläubigen auf Erden nur Eine Kirche, woraus eine Verwendung der Himmlischen für die Irdischen und eine Beziehung der Verdienste Ersterer auf Letztere sich ergibt. Aber neben dieser allgemeinen Wahrheit und Ueberzeugung der Gläubigen geht noch die besondere, aus einem unabweisbaren Gefühle der Zusammengehörigkeit und aus geschichtlichen Thatsachen gewonnene her, daß einzelne Heilige einzelnen Ländern und Landestheilen, Instituten, Individuen besonders nahe seien, weßhalb diese auch jenen mit einer besonderen Verehrung und besonderem Vertrauen zugethan sind. Das ist die Idee des Schutzpatrons, tief verwachsen mit dem Wesen des Christenthums. Gott ist Mensch geworden der Wirklichkeit nach und die ganze Erlösung besteht in nichts Anderem, als in einem *continuirlichen* Menschwerden Gottes der Gnade nach. Demzufolge ist jeder Erlöste ein neuer Zuwachs, gleichsam ein neues Glied am Leibe Christi, und das wollte der Apostel sagen, wenn er sprach: „Wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleische, von seinem Gebeine." Der Rapport, der zwischen den einzelnen Gliedern eines gesunden Leibes Statt finden muß, ist aber nicht ein durchweg gleicher; er ist theils näher, theils entfernter, theils intensiver, theils schwächer, theils unmittelbar, theils mehr vermittelt. Was so bei jedem lebendigen Leibe der Fall ist, das muß auch von dem mystischen Leibe Christi gelten, soll nicht die Darlegung des Apostels (Rom. XII, 4, 5. 1 Cor. XII, 12—36. Eph. IV, 25. V, 30) abgeschwächt werden. Durchdrungen von dieser großartigen Auffassung des Apostels, schloß Cyprian (epist. 57. cf. de bapt. Chr.) mit Cornelius einen Vertrag, sie wollten auch jenseits sich ihre Liebe bewahren und der von ihnen zuerst Hinübergehende sollte für die Brüder zu beten nicht aufhören. Man lese: Basil. hom. 20. in 40 Mart. und hom. 26. de mart. Mamant. — Greg. Naz. orat. in S. Cyprian., orat. funebr. in Athan. und orat. funebr. in laud. Basil. M. — Ambros. libr. de vid. c. 9., orat. 2. in mort. fratr. de fid. resurr. — Chrys. hom. 66. ad pop. Antioch., hom. 5 in Matth. n. 3. 5. — Hieron. epithaph. I. Paul. vid., ad Eustoch. ep. 27. u. A., und man wird die Lehre von der speciellen Fürbitte der Heiligen noch prägnanter, als

Cyprian es gethan, theoretisch und practisch dargestellt finden. — Gehen wir auf's Einzelne über, so sind vor Allem die Schutzpatrone einzelner Länder und Landestheile zu erwähnen. Wie tief die hier zu Grunde liegende Idee in das Bewußtsein der Menschheit eingegraben ist, zeigt schon das Heidenthum. Durch das ganze Heidenthum zieht sich in der Genien- und Heroenlehre analog eine Verehrung und Anrufung der Schutzpatrone in seiner Weise hindurch. Jene edlen Männer, welche durch Tugend und Großthaten unter ihren Volks- und Stammesgenossen sich ausgezeichnet hatten, wurden unter die Götter versetzt; man baute ihnen Tempel und verehrte sie; man glaubte durch diese Verehrung ihren Beifall und auch ihre Hilfe, besonders in entscheidenden Kämpfen um Sein und Nichtsein, zu erlangen; man rief sie also an (Plutarch. vit. Themist. c. 15. Livius. VIII. 10). Diese Lehre finden wir in China sogar als eine Grundwahrheit des Confucius; diese Lehre ist dem ganzen alten Testamente eingeschrieben, wenn auch unvollkommen, wie der alte Bund selbst war. Wenn die großen und frommen Männer des Volkes Israel Gott gleichsam zwingen wollten, sie in ihrer Noth zu erhören, so forderten sie ihn auf, an ihre Väter zu denken. Jerem. 15, 1. wird Mosis und Samuels Fürbitte für das Volk der Verheißung als besonders kraftvoll bezeichnet; 2 Macc. 15, 12—14. sieht Judas in einer Vision den Hohenpriester Onias, wie er für das Volk bittet, und eine andere Gestalt, von welcher Onias sagt: es sei Jeremias, der Prophet „ὁ φιλάδελφος, ὁ πολλὰ προσευχώμενος περὶ τοῦ λαοῦ καὶ τῆς ἁγίας πόλεως." Die Heiligen wirken unter den Völkern nicht nur durch die heiligen Kräfte fort, die sie während ihrer irdischen Pilgerschaft entwickelt und wodurch sie das Reich Gottes im Herzen der Volksgenossen entweder begründet oder erweitert und befestigt haben; Kräfte, die auf die Umgebung der Heiligen zunächst übergegangen, von diesen weiter verbreitet und fortgepflanzt werden; sie sind den Völkern nicht nur bleibende Vorbilder des christlichen Lebens, als solche, in welchen sich Christus ausgeprägt hat, in welchen er sich auf mannigfache Weise reflectirt, den Umfang der durch ihn ermöglichten Tugenden zur lebendigsten Anschauung gebracht und als Muster für die Verhältnisse des Lebens aufgestellt hat: sie wirken für die Länder, denen sie einst angehört, noch in höherer Art, der ein besonderes Entgegenkommen seitens der gläubigen Bewohner dieser Länder entspricht. Je weniger sie aus der Liebe herausgefallen (1 Cor. 13, 8), je mehr sie in derselben vollendet sind: desto mehr sind sie den Volksgenossen, unter denen sie einst gelebt und gewirkt, in Liebe zugewendet und bei deren Ringen und Kämpfen nicht gleichgültig. Ja, ist es denkbar, ist es mit der Idee Gottes und seiner Weltöconomie, ist es mit dem einheitlichen Zielpuncte des Universums vereinbar, daß z. B. ein hl. Bonifacius, Patricius, jenseits in einem Zustande leben, in welchem sie um die Saat, welche sie einst mit so heiliger Aufopferung gepflanzt, sich nicht bekümmern? Schon Leo I. sagt: „nos specialium patronorum orationibus adjuvandos." Nicetius von Trier zählt in einem Briefe an die Königin Chlodosvinde mehrere Heilige auf, deren Festfeier auf gewisse geographische Bezirke beschränkt sei, darunter: Martinus, Germanus, Hilarius, Lupus, Remigius, Medardus. Man sollte meinen, schon aus dem Gefühle eines teleologischen Nexus und aus der Pflicht der Dankbarkeit sei es erklärlich, warum einzelne Völker besonders jene Heiligen ehren und anrufen, welche in ihrer Mitte entweder gelebt in den Tagen der Väter oder ihre Ruhestätte gefunden, durch deren Tugenden und Thaten sich Gott unter diesen Völkern verherrlicht hat. Auf diesen Grund werden z. B. Johann von Nepomuk und Wenceslaus in Böhmen, Bonifacius in Teutschland, Ludwig in Frankreich, Patricius und Malachias in Irland, Ambrosius und Carl Borromäus in Oberitalien, Stanislaus Kostka in Polen, Stephan in Ungarn als Schutzpatrone verehrt und angerufen. Die christlichen Völker leben der Ueberzeugung, daß gerade diejenigen Heiligen im Himmel ihre Angelegenheiten am tiefsten in ihrem Herzen tragen und anempfehlen werden dem

Vaterherzen Gottes, welche unter ihnen, mit ihnen, für sie gelebt haben. Ob aber diese Ueberzeugung von entsprechenden Erfolgen begleitet sei? Darüber sehe man u. A. Wilhelm von Tyrus, Geschichte der Kreuzzüge, teutsch von Kausler. Buch VIII. 1. Paul. Med. Vita s. Ambros. N. 48 und die Bollandisten an unzähligen Stellen. — Auch einzelne Landestheile haben ihre Schutzpatrone. Es sind das die Stadt- und Bisthums-Patrone, deren bereits Chrysostomus erwähnt. Schon im grauen Alterthume der Kirche wurden Heilige in dem Umkreise, auf den sich ihre Wirksamkeit zunächst erstreckte, zu besonderen Beschützern gewählt; so Polycarp in Smyrna, Ignatius in Antiochien, überhaupt die Martyrer in den Gemeinden, aus welchen sie hervorgegangen waren (Euseb. hist. III, 15). Daher das ehrfurchtsvolle Sammeln und Aufbewahren der Reliquien der Martyrer, die feierlichen Translationen derselben in die Sphäre ihres irdischen Wirkens, die Sitte: Altäre, Cukterien, Basiliken über denselben zu erbauen und zur Verherrlichung der Ortsheiligen durch Vigilien, Hymnen, Feste beizutragen. Ja die Kirchengeschichte lehrt, dort, wo ein Heiliger gelebt habe oder gestorben oder durch Wunder verherrlichet worden sei, habe in der Regel die Feier seines Gedächtnisses ihren Ursprung genommen und aus einer localen sei sie successive zu einer allgemeinen geworden. — Nicht minder haben einzelne Institute ihre Schutzheiligen z. B. die religiösen Orden ihre Stifter oder andere aus ihrer Mitte hervorgegangene sittliche *Virtuositäten*. — Ist ferner die Kirche eine ethische Gesellschaft und die Heiligung ihrer Glieder, die Weihung aller Lebensverhältnisse ihr Zweck, so haben auch die Patrone einzelner Stände ihre Bedeutung. Im Zunftwesen einer früheren, glaubensinnigeren Zeit tritt sie in erhebender Weise hervor. Was sind die Schutzpatrone einzelner Stände, Innungen, im Grunde betrachtet, anders, als Christus und sein Normalbild, nach der Mannigfaltigkeit der menschlichen Anlagen, Richtungen und Thätigkeiten ausgewickelt, so daß in ihnen immer nur sein Bild in einer bestimmten, gewisse Classen speciell interessirenden Brechung wiederkehrt? Die Schutzheiligen sind oder sollen doch sein den einzelnen Ständen, Innungen ein Moralbuch, aber kein abstractes, sondern ein lebendiges, weil ihrem Kreise nahe liegendes; ihnen eine Vermittlung, aber keine abstracte, sondern eine specielle, so daß kein Streben, kein Beruf gefunden wird, welcher, wenn nicht an sich sündhaft, nicht seine supplicatorische Vermittlung und sein ausgeprägtes Ideal fände. — Ueber Schutzpatrone einzelner Individuen s. d. Art. „Namenspatron". — Daß bezüglich der Verehrung und Anrufung der Schutzpatrone auch Ungehörigkeiten vorkommen, mag wohl zugegeben werden, aber gewiß *nicht in* der von gewissen Seiten gewünschten Ausdehnung. Wenn einzelne Gläubige in diesem Heiligen den besondern Patron für diesen, in jenem Heiligen den besondern Patron für jenen Nothstand erblicken; wenn sie z. B. in Wassersnöthen zu Johann von Nepomuk, in Feuersnöthen zu Florian, bei ansteckenden Krankheiten zu Sebastian ihre Zuflucht nehmen: so mögen allerdings in der Erfahrung sich rechtfertigende Momente dafür finden lassen; aber es darf sich diese Sitte nicht zur einseitigen Exclusivität steigern und muß stets festgehalten werden, daß nach kirchlicher Lehre die Heiligen nicht zunächst, noch weniger ausschließlich als Vermitter in zeitlichen Interessen zu betrachten sind. Vgl. hierzu die Art. Kirchenpatron, Patrocinium und Nothhelfer. [Kraus.]

Schwabacher Artikel. Schon auf dem Reichstage zu Speyer besprachen der Churfürst von Sachsen, der Landgraf von Hessen und die Reichsstätte Straßburg, Nürnberg und Ulm ein Schutzbündniß dem Kaiser gegenüber und bald darauf kam es zu Rotach, einem coburgischen Städtchen, zu dem Entwurfe fraglichen Bündnisses zwischen den Obigen und dem Markgrafen Georg zu Brandenburg. Da aber Straßburg und Ulm die Zwingli'sche Abendmahlslehre angenommen hatten und der Landgraf für verdächtig galt (in Absicht auf die Reinheit seines Eifers, der mehr aus Unruhe und Gelüsten nach Kloster- und Stiftungsgütern hervorzugehen schien),

so hintertrieben die chursächsischen Theologen die Unterschrift des Bündnisses, das sie bei der Glaubensuneinigkeit als eine Unmöglichkeit darstellten. Vergebens betrieb der Landgraf das Bündniß mit allem Eifer; allein die Gutachten der Theologen waren damals stärker, als alle politischen Gründe und fürstlichen Privatwünsche. Man erkannte die Unmöglichkeit des Bündnisses, so lange die fraglichen Mitglieder desselben sich in der Lehre vom Abendmahle nicht vereinigt haben würden. Im October 1529 kamen Gesandte der Protestanten, namentlich chursächsische, markgräflich brandenburgische Räthe und die Abgeordneten oben genannter Städte zusammen in Schwabach, einer Stadt, zwei Meilen von Nürnberg entfernt, damals zum brandenburgischen Markgrafenthum Ansbach gehörend und verfaßten hier jene 17 Artikel, die daher die Schwabacher heißen, als Glaubenseinigung behufs der Zustandebringung des politischen Bündnisses. Der 10. dieser Artikel stellte auf, daß im Sacramente des Altars nicht bloß Brod und Wein, sondern der wahre Leib und das Blut Christi wahrhaftig gegenwärtig seien, und daher erklärten die Abgeordneten von Straßburg und Ulm, daß sie zur Unterschrift unter diesen Umständen nicht bevollmächtigt seien. Die lutherischen Theologen übergaben die 17 Schwabacher Artikel dem Churfürsten zu Torgau, daher man sie auch Torgauer Artikel nennt. — So wenig diese Artikel ihren nächsten Zweck erreichten, so waren sie doch nicht ganz vergeblich verfaßt; denn sie wurden als Grundlage für das Augsburger Glaubensbekenntniß (Augsburger Confession) benützt. Diese Torgauer Artikel sind aber nicht zu verwechseln mit der Formula Concordiae, welche 1576 ebenfalls in Torgau verfaßt worden ist. (Siehe Müllers Historie von der evangelischen Stände Protestation, und christliche Kirchengeschichte seit der Reformation von Joh. Matth. Schröckh. I. Thl. 418. ff. und 442. ff. Engelhard, Handbuch der Kirchengeschichte III. Thl. S. 46.). [Haas.]

Schwägerschaft, die eigentlich sogenannte (affinitas vera), ist das aus dem ehelichen oder außerehelichen Beischlaf zwischen dem einen Gatten oder Concumbenten und den Blutsverwandten des andern Theils entstandene Verhältniß. Es gibt aber auch eine dieser wahren Schwägerschaft nachgebildete oder gesetzlich fingirte Affinität (affinitas ficta s. quasi-affinitas). Jene wie diese begründet zwischen den verschwägerten Personen in der Regel ein Hinderniß der Ehe, und wenn diese gleichwohl rücksichtslos geschlossen worden, die Nichtigkeit derselben, so lange nicht durch Dispens nachgeholfen wird (s. Ehehindernisse Nr. II. 8. Bd. III. S. 444 f.). I. Die eigentliche Schwägerschaft ist wie nach mosaischem, römischem und canonischem Rechte so auch nach den heutigen Staatsgesetzen als Ehehinderniß und resp. Nullitätsgrund anerkannt. 1) Das mosaische Recht (Levit. XVIII. 8. 14—17; XX. 11. 12. 14. 20. 21; Deuteron. XXII. 30. XXVII. 20. 23.) verbietet in dieser Hinsicht die Ehe mit der Stiefmutter, Stieftochter und Stiefenkelin, mit der Schwiegermutter und Schwiegertocher, mit des Bruders Wittwe, wenn Kinder nachgelassen waren, widrigenfalls der Bruder die hinterlassene kinderlose Wittwe seines Bruders sogar ehelichen mußte (s. Leviratsehe im Art. Ehe bei den Juden, Bd. III. S. 411 f.), ferner die Ehe mit der Wittwe des Vaterbruders und (wenigstens nach der Vulgata) auch mit der Wittwe des Mutterbruders. 2) Das römische Recht (fr. 14. §. 4. fr. 15. Dig. De rit. nupt. XXIII. 2; l. 17. Cod. De nupt. V. 4; l. 5. 8. 9. Cod. De incest. nupt. V. 5) untersagte die Ehe mit der Schwiegertochter und Schwiegermutter, mit der Stieftochter und Stiefmutter, mit des verstorbenen Bruders Frau, mit der Schwester der verstorbenen Frau, endlich die Ehe des Stiefvaters mit der Wittwe des Stiefsohnes und die der Stiefmutter mit dem überlebenden Manne ihrer Stieftochter. 3) Das cononische Recht, welches von der Ansicht ausgeht, daß unter den Concumbenten eine Einheit des Fleisches stattfindet, wodurch eine Gemeinschaftlichkeit der beiderseitigen Verwandten vermittelt werde (c. 15. c. XXXV. qu. II. et III.), erklärte sofort die Ehe des einen Gatten mit den Blutsverwandten des anderen für ebenso unerlaubt als mit den

eigenen Verwandten. Darum wurde auch die Schwägerschaft nach Graden, ganz nach Analogie der Blutsverwandtschaft, berechnet nach dem Grundsatze: „Quo quis gradu unum ex conjugibus cognatione attingit, eodem gradu alteri conjugi affinis est.“ (c. 13. 14. c. XXXV. qu. cit.; c. 3. c. XXXV. qu. V.), und folglich auch das Verbot der Ehe unter Verschwägerten allmählig bis auf den siebenten Grad canonischer Computation (s. diese im Art. Verwandtschaft) ausgedehnt (Conc. Rom. ao. 721. c. 9; Capp. Regg. Francc. Lib. VII. c. 179.). Und obgleich die Blutsverwandten der beiden Gatten untereinander sich unbehindert ehelichen durften („Affinitas enim non parit affinitatem“), so erstreckte man doch das Hinderniß wegen Schwägerschaft auch auf die in zweiter Ehe erzeugten Kinder der Frau und die Verwandten des ersten Mannes (c. 1—5. c. XXXV. qu. X.); ja man unterschied endlich neben der eigentlichen Schwägerschaft noch eine zweite und dritte (affinitas secundi generis und tertii generis), indem man auch die Ehen zwischen dem einen Ehegatten und den Schwägern des verstorbenen anderen Ehetheils und sogar zwischen dem einen Ehetheil und den Schwägern der Schwäger des anderen für unzuläſſig erklärte (c. 12. 22. c. cit. qu. II. et III.). Alle diese Arten der Ehehindernisse ex affinitate entstanden aber, gleich dem Hindernisse ex consanguinitate nicht bloß durch das eheliche Verhältniß (affinitas legitima), sondern auch aus dem außerehelichen Beischlafe (affinitas illegitima), und erstreckten sich auch hier bis auf den *siebenten* Grad incl. (c. 2. 5. 7. 8. 9. X. De eo qui cognov. IV. 13.). Endlich wenn während der Ehe der eine Gatte mit einem Blutsfreunde des anderen einen Ehebruch beging, so hatte die dadurch entstandene Schwägerschaft zwischen dem ehebrecherischen und dem unschuldigen Ehetheil (affinitas superveniens) die Folge, daß letzterer sich nicht nur scheiden, sondern auch sich anderweitig verehelichen konnte (c. 19. 20. 21. 24. c. XXXII. qu. VII.). Diesen maßlosen Erweiterungen der Schwägerschaft begegnete das IV. allgem. lateransche Concil 1215, can. 50 durch das Gesetz, daß sofort das Eheverbot zwischen den in zweiter Ehe erzeugten Kindern der Frau und den Blutsverwandten des ersten Mannes, sowie das Verbot wegen Schwägerschaft der sogen. zweiten und dritten Gattung aufgehoben sein, sohin nur die eigentliche Schwägerschaft als ehetrennendes Hinderniß gelten und dieses — gleich dem Impedimente der Consanguinität — auf die vier nächsten Grade nach canonischer Berechnung beschränkt (c. 8. X. De consangu. et affin. IV. 14.); die affinitas superveniens aber die einmal gültige Ehe nicht mehr nichtig machen, sondern nur, wenn der unschuldige Theil darauf besteht, die Absonderung nach sich ziehen soll (c. 6. 10. 11. X. De eo qui cognov. IV. 13.). Endlich hat das Tridentinische Concil das Impediment der unehelichen Schwägerschaft (ex copula illicita) auf den ersten und zweiten Grad eingeschränkt (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 4. De ref. matr.). An diesen neueren gesetzlichen Normen hält die katholische Kirche auch gegenwärtig. Mehrere teutsche Staatsgesetzgebungen (Oestreich, Preußen, Sachsen, Würtemberg, Baden) haben indeß in ihren Civilgesetzbüchern wie bei der Blutsverwandtschaft so auch hier bei der Schwägerschaft den dritten und vierten Grad (sofern nicht ein näherer berührt wird) nicht mehr als Ehenichtigkeitsgrund aufgenommen. Daß aber nach östreichischem Rechte dieses impedimentum ex affinitate nur im wirklichen Gattenverhältnisse, nicht auch bei außerehelichen Concumbenten eintrete, kann aus dem Wortlaut des betreffenden Gesetzes (Oestr. Allg. bürg. Gesetzb. §§. 65. 66.) um so weniger gefolgert werden, als schon durch das Josephinische Ehepatent vom 16. Jänner 1783. §§. 13—15. auch die illegitime Consanguinität und Affinität (wenigstens wenn das Verhältniß notorisch ist) als ehetrennende Hindernisse ausdrücklich bezeichnet sind. Dagegen erkennt Preußen ein Ehehinderniß wegen außerehelicher Schwägerschaft nicht an (Preuß. Allg. L.-R. Thl. II. Tit. 1. §. 43.). Ebenso ist in Baden die affinitas illegitima zwischen dem Bruder und des verstorbenen Bruders Beischläferin und zwischen der Schwester und dem Concumbenten ihrer verstorbenen Schwester weder trennendes noch hinderndes Impediment. Das Bayersche Land-

recht folgt ganz den canonischen Bestimmungen (Cod. Max. civ. Thl. I. Cap. VI. §. 9. nr. 3.). — II. Wie bei der Blutsverwandtschaft so gibt es auch neben der wirklichen Schwägerschaft eine nachgebildete oder gesetzlich fingirte (Quasi-Affinitas), welche gleichfalls gewisse Eheverbote zur Folge hat (s. Ehehindernisse a. a. O.). Eine solche uneigentliche Schwägerschaft tritt ein: 1) nach römischem Rechte durch die Adoption zwischen dem Adoptivsohn und der Wittwe des Adoptivvaters, sowie zwischen dem Adoptivvater und der hinterlassenen Frau des Adoptivsohnes, selbst nach aufgehobenem Adoptivverhältnisse (s. Adoption Bd. I. S. 101), eine Bestimmung, welche sich die Kirche unter dem Namen der gesetzlichen d. h. civilrechtlichen Schwägerschaft (aff. legalis) angeeignet hat; 2) durch die sog. geistliche Schwägerschaft (aff. spiritualis), der zufolge die Ehe zwischen dem Gatten des Tauf- oder Firmpathen und dem Täufling oder Firmling und dessen Eltern nach dem früheren canonischen Rechte gleichfalls mit Nullität bedroht war (c. 4. X. De cogn. spir. IV. 11; Sext. c. 1. eod. IV. 3.). Da jedoch das Tridentinische Concil in dem Decrete, wodurch es die älteren Bestimmungen über die cognatio spiritualis reformirte, des ebenberührten Falles gar nicht gedenkt, so wird das Ehehinderniß ex affinitate spirituali allgemein als aufgehoben betrachtet. Endlich 3) wird unter dem Gesichtspunct einer Quasi-Affinität hieher bezogen das sog. impedimentum publicae honestatis, welches durch giltige Eingehung einer Ehe oder auch schon durch den Abschluß eines Eheverlöbnisses zwischen dem einen Ehegatten oder Verlobten und dem Blutsverwandten des anderen (vorausgesetzt daß weder in dem einen noch in dem anderen Falle der Beischlaf hinzugetreten und folglich eine wirkliche Schwägerschaft erzeugt hatte) begründet wird. Dieses impedimentum publicae honestatis, weil aus Rücksicht auf den öffentlichen Anstand eingeführt, bestand sowohl ex sponsalibus als ex matrimonio rato nach älterem canonischen Rechte zwischen dem einen Gatten und allen Blutsverwandten des anderen bis in den siebenten Grad incl., und ebenso zwischen dem einen Verlobten und den Blutsfreunden des anderen selbst wenn das Verlöbniß aus was immer für Ursachen (wenn nur nicht wegen Mangel freier Einwilligung) ungültig war (c. 3. 4. 8. X. De spons. IV. 1. c. 4. 5. 12. X. De despons. impub. IV. 2. Sext. c. un. De spons. IV. 1.). Als aber auf dem vierten Lateranschen allgemeinen Concil das ehetrennende Hinderniß der Verwandtschaft und damit zugleich das der Schwägerschaft auf die vier ersten Grade reducirt wurde, traf diese Einschränkung begreiflich auch das impedimentum quasi-affinitatis ex matrimonio rato und um so viel mehr das ex sponsalibus. Bezüglich des ersteren hat das Tridentinische Concil keine weitere Reduction vorgenommen und das Hinderniß besteht noch heute in demselben Umfange, selbst wenn die Ehe ex defectu habilitatis (wenn nur nicht ex defectu consensus) nichtig war (Pii V. Const. „Ad Romanum," ao. 1568). Dagegen hat das Tridentinum das impedimentum publicae honestatis ob sponsalia auf den ersten Grad sowohl der geraden als der Seitenlinie beschränkt, also nur noch die Ehe des Bräutigams mit der Mutter, oder Tochter, oder Schwester seiner ehemaligen Braut, sowie die Ehe der Braut mit dem Vater, oder Sohne, oder Bruder ihres früheren Verlobten bei Strafe der Nichtigkeit verboten, und zugleich ausdrücklich bestimmt, daß das Hinderniß nicht begründet sein solle, wenn die Sponsalien aus was immer für einer Ursache ungültig gewesen seien (Conc. Trid. Sess. XXIV. c. 3. Decr. de ref. matr.) — Die teutschen Staatsgesetzgebungen weichen auch hinsichtlich der nachgebildeten Affinität (mit alleiniger Ausnahme Bayerns) von dem canonischen Rechte ab. Die bürgerliche oder legale Schwägerschaft ist in Oestreich, Preußen, Sachsen, Würtenberg, Baden ꝛc. kein Ehehinderniß; ebenso ist das canonische impedimentum publicae honestatis ex sponsalibus umgangen; das ex matrimonio rato aber ist gleich der wirklichen Affinität, auf den ersten und zweiten Grad beschränkt. Vgl. hiezu den Art. Respectus parentelae. [Permaneder.]

Schwärmerei und schwärmerische Secten der neuesten Zeit. Wir sehen

hier von der mißbräuchlichen Bedeutung ab, welche diesem Worte unterschoben wird, nach der z. B. Leute, die begeistert für das Gute, für Gott und für den Glauben sind und dafür jedes Opfer, selbst das des eigenen Lebens, zu bringen im Stande sind, als Schwärmer bezeichnet werden. In diesem Sinne sind alle Blutzeugen Christi Schwärmer; alle die Millionen, die durch zwei Jahrhunderte nach dem gelobten Lande zogen, um es aus der Hand der Ungläubigen zu retten, sind Schwärmer. Denn einige hundert Morgen fruchtbaren Landes in America sind in diesem Sinne werthvoller, als der Besitz des Hügels Golgatha, der Grabstätte des Herrn, des Oelbergs und der Geburtstätte Christi zu Betlehem. Ferner erwähnen wir hier nur vorübergehend der übrigen Arten der Schwärmerei, mit Ausnahme der religiösen Schwärmerei. Der Schwärmer im Allgemeinen ist ein Götzendiener, der auf Gegenstände einen Werth legt, der ihnen in der Wirklichkeit nicht zukommt. Der politische Schwärmer z. B. sieht in der Constitution oder in der Republik allein das Heil der Völker; oder er möchte die Verfassung der Engländer allen Völkern der Erde als Radicalmittel aller ihrer Krankheiten verschreiben. Der Schwärmer in Alterthümern umfaßt einige Steine eines zerfallenen römischen Gemäuers als das kostbarste Kleinod; er erhebt den Hut und den Degen Friedrichs des Großen, des Einzigen über alle Goldlager Californiens und Australiens. Der Kunstenthusiast vergöttert seinen Baustyl, den er für den besten hält, sei es nun der maurische oder der antike oder der mittelalterliche; er schwört auf seine Lieblingsdichter und setzt seinen Schiller oder Göthe über die Apostel und die Kirchenväter. Es gibt so viele Arten und Ausartungen von Schwärmerei, als es Gegenstände gibt, zu denen der Mensch in Beziehung treten kann, und als es mögliche Richtungen von Thätigkeiten gibt, welche eben in ihrer excentrischen andere Seelenkräfte zurückdrängenden Ausbildung in Schwärmerei übergehen. Am bekanntesten ist die Ausartung des religiösen Gefühles, dessen einseitige oder verkehrte Richtung zur Schwärmerei wird. Der Schwärmer wähnt, im Dienste Gottes zu stehen, und für die Ehre Gottes zu eifern. Er hält sich meistens für ein bevorzugtes Werkzeug Gottes, wenn nicht gar für eine Incarnation Gottes und sucht mit Anwendung auch der äußersten Mittel Propaganda zu machen. Die gewöhnlichen Merkmale aller oder doch der meisten Schwärmereien sind folgende, wobei wir bemerken, daß diese Merkmale nicht überall hervortreten, weil die Schwärmerei oft in dem Laufe ihrer natürlichen Entwicklung gehemmt wird. 1) Die religiöse Schwärmerei führt zum Morde, zum Morde Anderer wie zum Selbstmorde; der Mord aber wird betrachtet als ein Gott wohlgefälliges Opfer, als Mittel, Gott zu versöhnen und seinen Zorn zu beschwichtigen. Diese wilde Mordlust tritt bei einer großen Zahl schwärmerischer Secten aller Jahrhunderte hervor. 2) Die Schwärmerei offenbart sich in einer unnatürlichen Ascese und Selbstpeinigung. Der Genuß des Fleisches z. B. wird verworfen; die eheliche Verbindung wird perhorrescirt (vgl. Joh. 16, 1—2. Röm. 14, 20. 1 Timoth. 14, 1—5.). 3) Daneben gehen unnatürliche Ausschweifungen, welche die Schwärmerei mit heuchlerischer Umhüllung zu einer Art von Cultus zu erheben sich bemüht. 4) Die Schwärmerei empört sich gegen die geistliche und weltliche Obrigkeit und kennt kein Gesetz und keinen Willen, als den eigenen an. Brief Judä 8, 20. 2 Petri Cap. 2.). 5) Die Schwärmerei rühmt sich der Gabe der Prophezeiung, der Vision, außerordentlicher Erscheinungen, Wunderwirkungen, Verzückungen u. s. w. (Matth. 24, 23—25.). 6) Die Schwärmerei rühmt sich, das vollendete Reich Gottes auf Erden zu verwirklichen. Darum liebt sie den Separatismus, die Trennung von dem sündigen Menschengeschlechte; sie treibt wohl auch ihre Anhänger zur Auswanderung in irgend ein gelobtes Land; sie will die erste apostolische Kirche in ihrer Einfachheit und Reinheit wieder herstellen, so daß alles bis auf das Einzelnste, von der Untertauchung bei der Taufe an bis zu den Engeln der ersten Gemeinden herab wiederholt werden soll. Oder sie verkündigt den schon geschehenen oder bevorstehenden Anbruch des tausendjährigen Reiches, die baldige Erscheinung Christi, und die sichtbare

Herrschaft seiner Auserwählten mit ihm. 7) Verwandt hiermit sind die übrigen Eigenschaften, die den Schwärmer zu seinem Nachtheile auszeichnen. Er ist in seinen Augen rein und ohne Mackel, wer ihn angreift, betrübt den Heiligen Gottes. Er ruft Wehe und abermal Wehe über die gottlose Welt; er hat nie und in keinem Falle Unrecht; und selbst wenn Gott ihm Unrecht gäbe, dann hätte eben Gott Unrecht. Er ist die festeste Säule des Reiches Gottes, und ohne ihn könnte Gott kaum sein Reich erhalten; er setzt sich darum gern über Christus und sein Werk, das der hl. Geist, der Paraclet erst vollenden mußte; der Paraclet ist aber nicht am 10. Tage nach Christi Auffahrt gen Himmel erschienen, sondern so viele Jahre oder Jahrhunderte nach Pfingsten, als der Schwärmer aufgetreten ist. — Nach den vorliegenden Kennzeichen werden sich alle Ketzereien und Secten, die im Verlaufe der Geschichte des Christenthums aufgetreten sind, als ebenso viele Schwärmereien erweisen. Wir führen hier die einzelnen Secten als eben so viele Schwärmereien an und weisen hiemit zugleich im Allgemeinen auf die betreffenden Artikel über sie in diesem Kirchenlexikon hin. Die Ebioniten und Nazaräer tragen den separatistischen Gesetzesstolz des Judenthums zur Schau. In Simon Magus, dem Großvater aller Häresien und zunächst der Gnostiker zeigt sich unter anderm die Selbstvergötterung der Schwärmerei und der entschiedenste Antinomismus (s. d. A.) neben scheinbarer Ascese. Unter den zahlreichen gnostischen Secten repräsentiren die einen, wie z. B. die Schüler des Karpokrates und Epiphanes die entschiedenste Emancipation des Fleisches, während die andern gegen die menschliche Natur einen unnatürlichen Krieg führen. Die Montanisten, die auf die Katholiken als auf fleischliche Creaturen herabblicken, wähnen, daß erst mit ihrer Ankunft der hl. Geist vom Himmel herabgekommen sei, und tragen überhaupt die meisten obigen Merkmale der Schwärmerei zur Schau. Aehnliche Merkmale trägt das Schisma der Novatianer an sich. Der Chiliasmus träumt von einem sichtbaren irdischen Reiche Gottes auf Erden. Unter den Donatisten sind es besonders die wüthenden Circumcellionen, die den Mord für ein gottgefälliges Werk hielten. Daß der Arianismus im hohen Grade unduldsam und verfolgungssüchtig sei, beweisen seine Hauptstützen, die Kaiser Constantius und Valens. In den Manichäern tritt der Dualismus, die unnatürliche Ascese, der Geistesstolz und daneben die unnatürlichen Ausschweifungen hervor; die Priscillianisten sind die fortgesetzten oder wiederaufgeweckten Manichäer (s. d. A.; zu der dort angeführten Liter. ist jüngst hinzugekommen: Geschichte des Priscillianismus, von Mandernach, Trier 1851). In den entgegengesetzten Lehren des Nestorius und des Eutyches tritt gleichmäßig der keiner Belehrung zugängliche Eigensinn und Geistesstolz hervor; dasselbe ist von den Pelagianern und Monotheleten zu sagen. In den Bilderstürmern tritt die Wuth des kahlen Rationalismus, der damit verbundenen Staatsomnipotenz gegen die Entwicklung des kirchlichen Lebens hervor. Der schismatisch-häretische Stolz, der einen großen Theil der griechischen Kirche ergriffen, und so viele Häresien in deren Schooße ausgeboren hatte, ergriff endlich die Leiter dieser Kirche selbst, und schuf das Schisma des Photius und Cerularius. Alle spätern Einigungsversuche scheiterten an dem häretischen Stolze der Griechen, denen das Zugeständniß unmöglich war, daß sie bisher Unrecht und die verhaßten Lateiner Recht gehabt hätten. Eine große Zahl der Secten des Mittelalters werden mit dem gemeinschaftlichen Namen der Neumanichäer bezeichnet. Sie lehren den Dualismus eines guten und bösen Wesens, verwerfen die Sacramente als äußere Zeichen und wohl auch die Ehe, separiren sich von der übrigen Christenheit, verfallen in die gröbsten Ausschweifungen, und dulden theilweise für ihre Irrlehren freudig den Tod, den sie für ein Martertbum halten. Ueber den Werth eines solchen Todes aber werden wir mit Cyprian sagen: „derjenige kann kein Martyrer sein, welcher nicht in der Kirche ist; derjenige kann nicht in das Reich gelangen, der die Kirche verlassen hat, welche regieren wird“ (de unit. eccl. cp. 14). Ueber den Charakter der Häresien des Mittelalters vergl. man die Art. Albigenser;

Beghardeu und Beghinen; Bogomilen (Basilianer, Paulicianer); Brüder und Schwestern des freien Geistes; Fraticellen; Henricianer; Katharer; Waldenser; Husiten u. s. w. Aehnlichen Charakter tragen die schwärmerischen Secten, die im Geleite des Protestantismus aufgetreten sind. Ehe zehn Jahre seit dem Beginne der Reformation verflossen waren, hatte dieselbe ihren social-democratischen Charakter mehr als zur Genüge gezeigt, der in dem Bauernkriege und in der schwärmerischen Secte der Wiedertäufer auf entsetzliche Weise hervortrat. Die allgemeine Verbreitung der Wiedertäufer über Teutschland weist besonders Jörg in seinem Werke „Teutschland in der Revolutionsperiode von 1522 bis 1526 — Freiburg, 1851" auf überraschende Weise nach. Damit vergleiche man Döllinger: die Reformation, 2 Aufl. 1851 I. Bd., wo das Treiben der ersten Separatisten und Wiedertäufer geschildert ist; des Sebastian Frank, Joh. Denk, L. Hetzer; hieher gehören ferner Th. Münzer, Schwenkfeld u. a., welche verschiedene Secten naturgemäß der Reformation entwachsen, sich zugleich als die entschiedenste Schwärmerei charakterisiren. Wenn die spätern innerhalb des Protestantismus entstandenen Secten eine geringere Ausbreitung erlangten, so liegt der Grund in der siegreichen Anwendung des Grundsatzes: Cujus regio, ejus et religio. Die bekanntesten Secten in der spätern Zeit der Reformation sind 1) die Taufgesinnten und Mennoniten, welche die zweite mildere Form der Wiedertäufer darstellen, womit auch die vielgestaltigen Baptisten in England und America verbunden werden mögen. 2) Die Quäcker; 3) die Methodisten; 4) die Swedenborgianer; 5) die Herrenhuter. — In der neuern Zeit, besonders im laufenden Jahrhundert, haben sich eine Anzahl von schwärmerischen Secten aufgethan, die, soweit sie in diesem Lexikon nicht besonders besprochen, hier zur Erwähnung kommen sollen. Ueber das Sectenwesen in Rußland handelt der Artikel Raskolniks. Ausführliche Mittheilungen über diesen Gegenstand finden sich in dem vortrefflichen Werke: „Studien über die innern Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Rußlands. Von Freiherrn von Harthausen." 2 Thle. 1847. Auszüge davon sind mitgetheilt im „Katholiken" von 1848 Nro. 42. 43. 46. 47. — In dem russischen Georgien haben sich eine Anzahl Teutscher, meist aus Schwaben, angesiedelt, deren Lage und Geschichte wir beschrieben finden in dem Buche: „Reise nach Kolchis und nach den teutschen Colonien jenseits des Kaukasus, von Moriz Wagner," Leipzig 1850. Die meisten dieser Ansiedlungen wurden in den Jahren 1818 und 1819 gegründet. Ein großer Theil dieser Teutschen hatten ihre Heimath Würtemberg aus religiöser Schwärmerei verlassen. Sie waren zu Hause Separatisten gewesen; sie glaubten an die Nähe des jüngsten Tages, und es hatte sie nach dem Orient gezogen, um dort dem hl. Grabe und Jerusalem näher zu sein. Sie ließen sich aber bewegen, in Georgien Halt zu machen, und gründeten dort die Ortschaften Marienfeld, Petersdorf, Neu-Tiflis und Alexandersdorf; später Elisabeththal, Katharinenfeld, Annenfeld und Helenendorf. Im Ganzen zählen sie nach Wagner 588 Familien mit mehr als 3000 Individuen. Zur Zeit der Anwesenheit Wagners (1844—1845) hatte sich zu Elisabeththal eine neue Secte, genannt von ihrem Haupte die „Beblianer," aufgethan. Schlimmer noch wirkte die Schwärmerei in der blühendsten Colonie Katharinenfeld. Während Wagners Anwesenheit hatten die Separatisten wiederholt jede Arbeit eingestellt. „Ihr einziger Gedanke war der jüngste Tag; ihre einzige Sehnsucht Jerusalem. — Jetzt, da der Komet und die Vision eines alten Weibes an dem Herannahen des jüngsten Tages keinen Zweifel mehr gestatteten, verkauften sie Haus, Hof und Habe, tilgten die Schuld an die Krone für empfangene Vorschüsse und wollten wandern. Die Separatisten wollten ihre Reise ohne Geld und Lebensmittel antreten; sie erwarteten, daß Manna für sie vom Himmel fallen werde. Doch hieß es, daß die Mehrzahl für Nothfälle auch ein Päckchen Ducaten in ihre Kleider eingenäht habe. Als die Antwort aus St. Petersburg nicht erschien, wollten die Separatisten auf eigene Faust ziehen. Da sie hörten, daß der

Statthalter von Georgien, Herr von Neidhardt, Kosaken senden werde, ihren Zug zu hindern, so lächelten sie gutmüthig: „Was werden Kosaken ausrichten gegen die Himmelsschaaren? Was vermag das Gebot eines kaiserlichen Generals gegen das Gebot des Herrgotts? Wenn auch Legionen von Teufeln kämen, wir lassen uns nicht irre machen, wir werden ziehen.“ Der Tag der Abreise nahte. Aus den verschiedenen erwähnten Colonien hatten sich in Katharinenfeld alle Anhänger der Secte gesammelt; zugleich war auch eine Abtheilung Kosaken aus Tiflis gekommen. Mit Sonnenaufgang waren die Pilger versammelt. Im Ganzen waren es 360 Individuen, worunter die reichsten Colonisten. Jeder Mann trug einen schweren Ranzen, jedes Weib einen kleinern Pack. Außerdem waren noch viele Esel mit Gepäcke beladen und in der Mitte des Pilgerzugs stand ein bespannter Wagen, auf welchem die Prophetin Frau Spohn Platz nehmen sollte. Als sie in Reihen sich geordnet hatten, schritten sie wohlgemuth dem Ausgange des Dorfes zu, wo die Kosaken Posto gefaßt. Nur wurde noch die Wolke erwartet, auf welcher der Heiland daher fahren sollte. Als der Heiland nicht erscheinen wollte, da rieben sich die armen Leute die Augen. Noch verzagten sie nicht. Wie sie nun aber zu ihrem Schrecken merkten, daß die Kosaken mit vorgestreckten Lanzen sie vom Thore zurückscheuchten, da fielen sie betend auf die Kniee und sangen ein Lied aus dem alten würtembergischen Gesangbuch. Auch das wollte nichts helfen. Sogar als Daniel Meier, der Schneidermeister, die Briefe des Apostels Paulus citirte, machte dieß auf die don'schen Schnurrbärte so wenig Eindruck, als die blasse Gestalt der Prophetin von Katharinenfeld, die mit gefalteten Händen wie ein Espenblatt zitterte. — In den Zug hatte indeß das Geschrei der kleinen Kinder, von welchen die einen bereits zu essen, die andern bereits zu trinken verlangten, einige Verwirrung gebracht. — Die Separatisten sahen plötzlich ein, daß die rechte Stunde zur Reise noch nicht gekommen sei. Der tragi-komische Ausgang war, daß alle in Katharinenfeld nicht seßhaften Separatisten unter guter Bedeckung nach den verschiedenen Colonien zurückgeführt, dort von ihren kirchlichen Gegnern mit Spott und Gelächter begrüßt wurden und den Kosaken die Zeche bezahlen mußten“ (M. Wagner, l. c. S. 102—107.). — Zu Königsberg in Preußen bestand im J. 1835 die Secte der Mucker, an deren Spitze die Prediger Diestel und Ebel standen. Die Secte nahm zwei Urwesen, Wasser und Licht, an. Die der Secte vorgeworfenen geschlechtlichen Ausschweifungen sind wenigstens gerichtlich nicht erwiesen worden. In Preußen selbst wurde die Veröffentlichung der Acten nicht gestattet; noch schwebt Dunkel über dem Processe, und nur soviel scheint gewiß, daß die Angeklagten nur wegen ihrer religiösen und philosophischen Irrlehren verurtheilt wurden. — Der Prediger Stephan in Dresden war seit 1823 Haupt einer Secte, die sich das strenge Lutherthum zum Ziele setzte. Separatistische Gemeinden, genannt die Stephanisten, sammelten sich um ihn; er dehnte seine Inspectionsreisen bis in's Altenburgische und Weimar'sche aus. Da er mit seinen Anhängern nächtliche Conventikel hielt, und sonst böse Gerüchte über ihn gingen, wurde er nach gehaltener Untersuchung im J. 1837 suspendirt. Seine Anhänger aber hielten an ihm, und im J. 1838 wanderten zahlreiche Schaaren derselben nach America aus. Stephan selbst durch zwei Anklagen aufgehalten, konnte seinen Anhängern erst gen Ende des Jahres folgen, nachdem er alles mit Geld ausgeglichen hatte. In America stand Stephan als anerkannter Bischof an der Spitze der Seinigen. Doch seine Ausschweifungen wurden entlarvt, es erfolgten die ärgerlichsten Geständnisse der Auswanderinnen gegen ihn; und Stephan wurde aus der Colonie ausgewiesen. Er kehrte nach Teutschland zurück und starb im J. 1846. — An der Spitze einer ähnlichen Secte stand vor einem Decennium ein Leineweber Schräde, der zu Laichingen auf der schwäbischen Alb Conventikel hielt. Der Betrüger wurde erst entlarvt, nachdem seiner Leidenschaft eine fast unglaubliche Zahl von Opfern gefallen waren. — Als besonders fruchtbarer Boden für Schwärmerei und Sectenwesen in teutschen Landen ist das Wupperthal bekannt. Darüber liegt

uns die Schrift vor: „Kritische Geschichte der protestantisch-religiösen Schwärmerei, Sectirerei und der gesammten un- und widerkirchlichen Neuerung im Großherzogthum Berg, besonders im Wupperthale. Vorlesungen von F. W. Krug, Elberfeld 1851." Wir theilen hier die sachdienlichen Auszüge mit. Der Verfasser behandelt in 22 Vorlesungen drei Gruppen von Schwärmern. Die erste Gruppe sind, nach ihm, mystische, theosophische und apokatastische Schwärmereien und Neuerungen außer und auf dem kirchlichen Gebiete. Die Schwärmer dieser Classe sind: 1) Ernst Christian Hochmann und Johann Conrad Dippel. 2) Gerhard Tersteegen und seine Schule. 3) Joh. Engelbert Everthsen. 4) Elias Eller und seine Secte, oder die Zioniten in Ronsdorf. 4) Die Buntenbecker Adamiten. 5) Dr. Samuel Collenbusch. Die zweite Gruppe ist überschrieben: Prädestinatianische Verirrungen, und behandelt nur die Pseudo- oder falschen Krummachianer, besonders die sogenannten Wüstenhöfer. Die dritte Gruppe hat die Ueberschrift: der neueste Puritanismus und Independentismus. Unter diese Gruppe fallen: 1) die Lindlianer und Heringisten. 2) Dr. Kohlbrügge und seine Schule. Anhangsweise wird von Synergisten und Quietisten, Teutschkatholiken und Lichtfreunden gesprochen. — E. Ch. Hochmann wurde in der letzten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu Hochenau, einem Flecken in Niederöstreich geboren. In den Niederlanden wurde er in die Lehre des P. Poiret (s. d. A. „Bourignon") eingeweiht; da er dort sich nicht genug geltend machen konnte, so kehrte er nach Teutschland zurück, Anfangs des 18. Jahrhunderts. Er predigte im Gebiete von Jülich und Berg unter freiem Himmel und in Häusern. Er wurde gefangengesetzt und des Landes verwiesen, und fand einen Ruhepunct zu Mühlheim an der Ruhr. Auf dem nahen Rittergute Broich wohnte ein gewesener Candidat der Theologie T..., der früher mit Vorliebe mystische Schriften gelesen. Er war Hofmeister in einem reichsgräflichen Hause gewesen und hatte von da eine junge Gräfin entführt und geehlicht. Später erlangte er die nachgesuchte Versöhnung der Eltern und als sein Eigenthum das Gut Broich. Hier lebte er zurückgezogen und arbeitete an einer Verbesserung der Schriften J. Böhmes. In diesem Hause fand Hochmann eine Zufluchtsstätte. In Mühlheim gewann er einen gewissen Candidaten J. W. Hofmann. Hochmann durchzog lehrend das Bergische Land und kam auch nach Elberfeld und Solingen. Er predigte vor sehr vielen Zuhörern und gewann nicht wenige Anhänger. Seine Lehre war die des P. Poiret, ein protestantisirter Mysticismus und Quietismus aus der Schule Molinos (s. d. A.). Hochmanns Anhänger erhielten den Namen der „Schmachtfeinen," wegen ihres Bestrebens der Selbstabtödtung. Die Anhänger des J. C. Dippel (s. d. A.), dessen Lehre mit der Hochmann'schen im Wesentlichen übereinstimmt, erhielten den Beinamen: „die Schwelgfeinen." — In segensreicherem Wirken, verbunden mit dem erwähnten Candidaten Hofmann (gest. 1746) schloß sich an Hochmann Gerhard Tersteegen an, gest. 1769. Neben der Schule Tersteegens bildete sich die verrufene Secte des Elias Eller oder die Zioniten in Ronsdorf. Herr Krug führt als Quellen für die Geschichte der Ronsdorfer Zioniten sechs Schriften an, darunter die vor einigen Jahren von dem katholischen Pfarrer Wolff erschienene: „Geschichte der Stadt Ronsdorf, ein Beitrag zur Bergischen Landes- und Kirchengeschichte von W. Wolff, früherem Pfarrer und Schulpfleger zu Ronsdorf, jetzt zu Mühlheim an der Ruhr" 1850. Elias Eller wurde gegen Ende des 17. Jahrhunderts auf einem Gute bei Elberfeld geboren, und wurde zuerst Floretbandwirker. Im J. 1724 trat er als Werkmeister in die Fabrik einer reichen Wittwe zu Elberfeld. Hier wurde er eclectischer Schüler der verschiedenen dort umgehenden Schwärmereien. Die 45jährige Wittwe Bolckhaus heirathete den 25jährigen Werkmeister Eller. Dieser hatte jetzt Mittel, sich als Religionsstifter aufzuwerfen. Er hielt Versammlungen in seinem Hause, in denen er wohl, über die verdorbene Welt den Stab brechend, auf das nahende neue Reich des Messias hinwies. Der Prediger Schleiermacher von Elberfeld hielt ihn für einen gottbegnadigten Mann und wurde sein

Anhänger. Da Eller seine Zuhörer auch mit leiblichen Gaben speiste, so wuchs sein Anhang um so mehr, die Welt aber nannte seine Schüler die Schwelgfeinen. Als neues wirksames Mitglied trat dem Vereine die Tochter eines Bäckers, Anna von Buchel, bei. Deren nähere Verbindung mit Eller weckte die Unzufriedenheit der Gemahlin des Letztern. Inzwischen kam die Anna von Buchel in convulsivische Zustände, in denen sie das Nahen des tausendjährigen Reiches, der ersten allgemeinen Auferstehung, der sichtbaren Herrschaft Christi mit seinen Auserwählten verkündigte, was Alles mit dem J. 1730 eintreffen sollte. Die Gesichte und die Erscheinungen der Seherin häuften sich. Dieß brachte Zulauf; in Jahresfrist zählte die Secte schon an 50 Haushaltungen. Eller aber hielt seine unzufriedene Gemahlin gefangen, die nach einem halben Jahre voll der schrecklichsten Leiden unter Verwünschungen starb, im Herbste 1729. Dabei wußte Eller seine Rolle so diabolisch zu spielen, daß seine Anhänger fest glaubten, seine Gemahlin seie vom Teufel besessen, und werde mit Recht so grausam mißhandelt. Ueber ihren Tod jubelte Eller und sein Anhang. Nicht lange darnach nahm Eller die Anna von Buchel zu seinem Weibe. Die Anna aber behauptete, sie beide werden die Gründer des neuen Reiches sein, Könige und Fürsten müssen sich ihnen unterwerfen; sich selbst erklärte sie noch besonders als die Braut des Lammes; der Herr hätte ihr geoffenbart, daß sie den Heiland der Welt, der zum zweiten Male in der Welt erscheinen sollte, gebären werde; derselbe werde König des tausendjährigen Reiches werden. Die neue Zeit sollte im J. 1730 beginnen; im J. 1745 einen fernern Durchbruch gewinnen, und im J. 1770 der Name Herr durch die ganze Welt erschallen. Im J. 1729 habe, gab Eller vor, die sardische Kirche geendet und es werde im J. 1730 die philadelphische anfangen; diese würde erst die wahren Tage Christi herbeiführen. Die wahre Freiheit der Kinder Gottes bestand ihm in der Vollmacht, zu thun, was man wolle. Alle dem neuen Reiche Widerstrebenden sollten mit eiserner Ruthe gezüchtigt werden. Glaubensboten zogen durch ganz Teutschland, durch die Schweiz, Holland und die nordischen Länder. Endlich sollte der neue Messias geboren werden und die ganze Secte erwartete freudetrunken seine Ankunft. Ellers Frau aber gebar ein Mädchen, das bald wieder starb. Die Ellerianer wurden darüber in ihrem Glauben nicht erschüttert, und als die Frau Eller bald darauf ein Knäbchen gebar, da kannte der Jubel ihrer Anhänger keine Grenzen. Das war im J. 1733. Das Söhnlein wurde Benjamin genannt, und die Ellerianer brachten ihm ihre Anbetung dar, denn Eller erklärte, Benjamin sei der Sohn Gottes und ohne Sünde geboren. Das Kindlein wurde in die Versammlungen gebracht und so oft es gähnte, war dieses ein Zeichen, daß der Herr mit ihm gesprochen habe. Aber der neue Zionskönig ging bald den Weg alles Fleisches, er starb als Kind. Doch Elias Eller gab seine Sache nicht auf. Seine Bibelkenntniß half ihm bei seinen Anhängern aus der Noth. Inzwischen hatte sich auch die geistliche und weltliche Obrigkeit um dieses Treiben bekümmert. Zwar hatten die Ellerianer durch Eidschwüre sich verpflichtet, nichts verlautbaren zu lassen; die verfänglichen Fragen wurden verneint; doch mehrte sich die Zahl der Feinde und Elias Eller hatte selbst seine Feinde durch Anklagen gegen sie herausgefordert. Da beschloß Eller, den Sitz seines neuen Zion aus Elberfeld an einen sichern Ort zu verlegen. Dieser Ort war der Berg, auf dem Eller geboren worden, der damals noch ganz unangebaut lag. Um seinen Zweck zu erreichen, warf sich nun Elias Eller in das moderne Gewand eines aufgeklärten volksbeglückenden Mannes des 18. Jahrhunderts; er entwarf Pläne, den bisher rohen Boden zu cultiviren und fruchtbares Erdreich für viele zu beglückende Staatsbürger zu schaffen. Alle Behörden wußte er in sein Interesse zu ziehen, selbst die preußische Regierung förderte sein Unternehmen. Um dieselbe Zeit gewann Eller zwei Prediger für sich, Wülffing in Düsseldorf und Rubenhaus in Ratingen, zudem mehrere begüterte Familien in Düsseldorf. Im J. 1737 stand Haus und Fabrik Ellers an dem neuen Orte und die Bau- und Wanderlust ergriff auch viele seiner

Anhänger; Familien aus Elberfeld, Düssel, Düsseldorf, Homberg, Ratingen, Amsterdam u. s. w. siedelten sich um den Propheten an und bauten an Neujerusalem. Das neue Jerusalem war das seltsamste und regelloseste Gemenge von Häusern und doch war diese Bauart sehr vernünftig, denn man wollte von jedem Hause aus, sei es von hinten oder von vorn, oder seitwärts die Aussicht auf Zion, d. i. auf das Eller'sche Haus haben. Man konnte nur beten, das Angesicht nach Zion gerichtet. In geistlicher Sprache hieß der neue Ort Neujerusalem, in der Sprache der Welt Ronsdorf. Zugleich wurde Grund und Boden für die Gründung einer neuen zionitischen Kirchengemeinde gelegt. Am 1. Mai 1738 brachte Ellers Frau statt des verheißenen wiederauflebenden Benjamin wieder ein Mädchen zur Welt. Eller aber versprach, daß dieses Töchterlein männliche Thaten verrichten werde, und als es 1 bis 2 Jahre alt geworden, wurden ihm göttliche Ehren angethan. Um diese Zeit ließ sich auch die Familie Eller malen und die Gläubigen beugten sich vor diesen Bildern. Wieder gebar Frau Eller ein Mädchen und während das vorletzte Sara genannt wurde, hieß dieses letzte Rachel. Im J. 1741 erhielt die reformirte Gemeinde zu Ronsdorf, zu welcher sich Eller äußerlich hielt, auf besonderes Verwenden Friedrichs II. von Preußen bei der pfälzischen Regierung zu Mannheim die Erlaubniß, eine Kirche zu bauen und einen Prediger zu berufen. Unter Assistenz der Prediger Rudenhaus, Wülfing, Jansen von Wülfrath (auch dieser war ein Anhänger Ellers) wurde die Predigerwahl gehalten und als der Erwählte Daniel Schleiermacher proclamirt, welcher am 24. December 1741 seine Antrittsrede hielt. Eine Collecte für den Bau einer Kirche wurde in den churfürstlichen Landen gestattet; ebenso in Preußen, und auf Verwenden Friedrichs II. auch in den Niederlanden. Am 29. März 1742 wurde der Grundstein gelegt. Zugleich trat Josua Siebel sein Amt als ordentlicher Lehrer der Jugend an, und er versah den Lehrer- und Küsterdienst bis zum J. 1770. Auf allen Wegen zog Eller Leute nach Ronsdorf, die Einen durch Geld, die Andern durch Heirathen und über alle Geworbenen führte er ein hartes Regiment. Da Ronsdorf immer mehr aufblühte, wußte es Eller dahin zu bringen, daß die churfürstliche Regierung den Ort im J. 1745 zur Stadt erhob. In der neugebauten Kirche stand für die Eller'schen Eheleute ein erhabener zweisitziger Thron, mit karmoisinrothem Sammet überzogen und mit goldenen Tressen ausgeschlagen. Ellers Frau ließ sich in fürstlichem Schmuck in die Kirche von den Vornehmsten der Gemeinde tragen. Sonst theilte Eller alle seine Anhänger in Wissende und Unwissende. Die Wissenden zerfielen wieder in Geschenkte und Fremdlinge. Geschenkte waren die, denen nicht nur sein und seiner Frau Stand als Zionseltern, sowie auch ihr eigener erhabener Stand bekannt war, sondern denen er auch die Versicherung ihrer künftigen Seligkeit gegeben hatte; die Geschenkten waren wieder entweder Erstlinge oder Spätlinge. Fremdlinge waren die aus andern Kirchen Uebergetretenen, denen die Gewißheit ihrer Seligkeit noch nicht geworden war. Die Unwissenden dagegen hießen auch Fremdlinge des Thors, die nur äußerlich mit den Auserwählten zusammenwohnten, aber noch keine rechte Empfänglichkeit für das Eller'sche Zionswesen hatten. Zu jeder Predigt gab er, in Verbindung mit seiner Frau, die jetzt die Bundeslade, sowie Urim und Thummin hieß, den Text an. Kein kirchlicher Act durfte ohne ihn vorgenommen werden. Da diese Tyrannei zu hart wurde, so stiegen dem Prediger Schleiermacher allmählig Zweifel auf. Der Letztere hatte fast einzig an die Frau Eller geglaubt, welche nach allen Berichten selbst mehr eine Betrogene als eine Betrügerin gewesen zu sein scheint. Im J. 1744 befand sie sich bei einer Gasterei, als sie plötzlich erstarrte und erbleichte. Sie wurde in ihr Haus hinweggetragen, wo sie sogleich darauf verschied. „Sie steht noch jetzt," sagt Krug, „im Andenken der Nachkommen ihrer Anhänger, die bald nach ihrem Tode, sowie Schleiermacher ebenfalls von Eller abfielen, mit einer gewissen Glorie weiblicher Sittsamkeit und vieler christlichen Tugenden umhüllt da, und auch Werner Knevels (ein Gegner Ellers) spricht von ihr mit einer gewissen Zartheit und

Achtung. — Möge Gott ihr in ihrer Sterbestunde gnädig gewesen sein (S. 127). Eller trieb jetzt sein Unwesen nur um so ärger. Im J. 1747 bestätigte die Regierung seine Wahl als Bürgermeister zu Ronsdorf. Solche Herrschaft übte er über seine Leute, daß er zu Ronsdorf keinen Arzt duldete. Er wollte allein berufen sein, alle Krankheiten zu heilen; darum curirte er auch viele Leute zu Tode, und zu Ronsdorf starben verhältnißmäßig mehr Menschen als anderswo. Was Eller wollte, das geschah; kein Monarch regierte so willkürlich in seinem Reiche, als Eller in seinem neuen Jerusalem. „Die Götter der Erde in Mannheim und Berlin waren durch die Vermittlung der mit ihm Verbündeten und seiner Bestechungskunst einmal für ihn; wer konnte wider ihn sein?" Doch das Bürgermeisteramt genügte ihm noch nicht. Er brachte es dahin, daß ihm Friedrich II. im J. 1749 das Patent eines königl. preußischen Agenten gab, seinen Stiefsohn Joh. Volckhaus dagegen zum königl. preußischen Geheimen Rathe, Residenten zu Düsseldorf und Vorsteher der protestantischen Gemeinden in Jülich und Berg ernannte. So hatte Eller ganz Ronsdorf und gewissermaßen das ganze Land unter seinen Füßen. Dabei führte Eller ein äußerordentlich schwelgerisches Leben; es gab fast tägliche Schmausereien zu Ronsdorf. Fast unglaublich scheinen die bei solchen Festen vorkommenden Scenen, die zu ihrem Hintergrunde immer die Verherrlichung und Anbetung Ellers hatten; so wurden z. B. Brödchen, in die Eller gebissen hatte, bei der ganzen Gesellschaft zum gleichfallsigen Einbisse herumgegeben. Die Feste der Familie Ellers waren Feste der Gemeinde; so feierte man einen Festtag „St. Anna von Buchels Himmelfahrt." An diesen Tagen ließ sich Eller von seinen Gläubigen tractiren. Inzwischen war Eller mit dem Prediger Schleiermacher völlig zerfallen, er that ihn zweimal in den Bann und der zweite Bann dauerte von 1745 bis 1747. Da am 2. August 1747 der Churfürst Theodor nach Ronsdorf kam, sprach Eller aus diesem Anlasse den Schleiermacher vom Banne los. Doch es folgte eine dritte Spaltung, und viele Ellerianer, überdrüssig der harten Tyrannei, zogen aus Ronsdorf weg. Da Eller all' sein Vermögen aufgebraucht, so sann er auf eine dritte Heirath. Ein reicher Zionite, Herr Bosselmann, starb im J. 1749 unter ganz merkwürdigen Umständen (Krug S. 150); während Frau Bosselmann sich schon des besondern Vertrauens von Eller erfreute und bald darauf dessen dritte Gemahlin wurde. Da hielt Schleiermacher am 1. Juni 1749 gegen Eller in dessen Gegenwart eine zermalmende Rede, die er mit den Worten an Eller begann: „Man hat dich gewogen und zu leicht gefunden;" er nannte ihn den Antichrist in Miniatur und sagte, daß, seitdem die Welt stehe, noch Niemand mit Gottes Wort solchen Hohn getrieben. Sofort wurde Schleiermacher in seinem Hause gefangen gehalten; da er nicht abdanken wollte, warf man ihn sammt Familie zum Hause hinaus, welches vom Pöbel geplündert wurde. Seinen Proceß gegen Eller verlor Schleiermacher; denn Eller wußte in Düsseldorf und Mannheim die Richter für sich zu gewinnen. Es wurde Schleiermacher für seine Güter in Ronsdorf eine Entschädigung zuerkannt, und er wohnte später in Elberfeld. Doch damit war Ellers Rache nicht gesättigt. Er und der Prediger Wülffing verschrieen den Schleiermacher als einen Hexenmeister und Verbündeten des Teufels; ganz Ronsdorf glaubte daran, und zitterte vor dem Teufel und Hexenmeister Schleiermacher. Noch mehr, Eller verklagte den Schleiermacher bei der hohen Regierung; ein Commando Soldaten sollte diesen als Hexenmeister (damals gab es noch Hexenprocesse) in die Hauptstadt führen, er konnte aber eben noch zum Fenster hinaus entspringen, und floh nach Holland. Dagegen wurde sein Freund Beitelsberg als Hexenmeister in Ketten gelegt, und öffentlich auf einem Wagen nach Düsseldorf geführt. Eller hatte geschworen, den Schleiermacher auf den Scheiterhaufen zu bringen, doch konnte er jetzt seiner nicht mehr habhaft werden, obgleich er durch die churpfälzische Regierung seine Auslieferung erwirken wollte. Endlich erfolgte von Seiten der bergischen Synode ein Einschreiten. Sie verklagte im J. 1750 die Ronsdorfer bei dem Könige

von Preußen. Trotzdem wurde der erwähnte Beitelsberg als Hexenmeister zum Tode verurtheilt — von dem bestochenen Hofgericht. Zum Glücke unterzeichnete der Churfürst Carl Theodor das Todesurtheil nicht. Der Minister Zalig entdeckte ihm, daß sich die übrigen Mitglieder des Hofgerichts von Eller haben bestechen lassen, und der Churfürst beauftragte nun den Zalig mit einer Untersuchung gegen diese erkauften Richter. Vor dem Ende dieses Processes war Eller gestorben. „Nicht lange nach Neujahr 1750 fing er an zu kränkeln, bekam die Wassersucht, und ist am 16. Mai, nach Knevels Bericht, ohne alle Zeichen von Gewissensunruhe und Reue in die unendliche Ewigkeit gefahren, die Welt von einer solchen schnöden Last befreiend, dergleichen sie nie getragen" (S. 173 l. c.). Der Prediger Schleiermacher aber that freiwillige Kirchenbuße, und brachte den Rest seines Lebens als Privatmann zu. Einer seiner Enkel ist der berühmte Professor Schleiermacher (s. d. A.) in Berlin. Nach Ellers Tode erklärte seine Stiefsohn Joh. Bolckhaus, Eller sei gen Himmel gefahren, habe aber seinen Mantel fallen gelassen, den er aufgehoben, und dadurch sein Nachfolger geworden sei. Dazu sprachen die Prediger Wülfing und Rudenhaus, sowie die Vertrautesten der Gemeinde ihr Ja und Amen. Die Wittwe Agentin Eller mußte die Stiftshütte räumen und in ihr altes Haus ziehen. Auch Zionsmutter blieb sie nicht lange; Bolckhaus nahm die Wittwe des Richters Schüller zu seiner Frau und damit zur Zionsmutter. Neue Offenbarungen Gottes wurden erdacht, und ein neues Greuelregiment begann. Der Oelzweig Sara, Ellers Tochter, die sich heimlich mit einem Kaufmann Mumm versprochen, wurde gefangengenommen, und mit Gewalt einem Anderen, einem Vetter Ellers angetraut; Schläge mußten das Jawort ersetzen. Sie wollte entfliehen, und wurde eingesperrt; doch nahm sich die Regierung zu Düsseldorf ihrer an, und sie kam vorerst in ein Kloster. Später fiel auch Prediger Wülfing von Bolckhaus ab, kam nachher in große Noth und nährte sich von Spulen. Im Zustande innerer Trennung blieb die Gemeinde bis zum J. 1767. Es gab drei Parteien: Cronenberger, deren Zahl mit Frauen und Kindern sich auf etwa 60 beliefen, und die in die reformirte Kirche zu Cronenberg gingen, Neutralisten etwa 80, die sich bei den kirchlichen Fehden gar nicht betheiligten, die übrigen eigentliche Ronsdorfer. Ein neuer Prediger Herminghaus wurde im J. 1768 gewählt, welcher nebst seinen Nachfolgern zur protestantischen Kirche hielt. Die Ellerianer mußten auf jede kirchliche Auszeichnung verzichten; Bolckhaus selbst scheint vor der Wahl von 1768 gestorben zu sein. Allmählig erlosch die Secte in sich selbst. — Eine andere Secte im Wupperthale ist die des Dr. Samuel Collenbusch. Dieser, geboren im J. 1724 in Barmen, erhielt eine christliche Erziehung, ging, um Medicin zu studiren, im J. 1745 nach Duisburg, zwei Jahre später nach Straßburg. Die Familie zog im J. 1754 nach Duisburg, wo Collenbusch als Arzt wirkte. Dieses Geschäft setzte er bis zum J. 1784 fort, und siedelte dann nach Wichlinghausen über, war hier gleichfalls practischer Arzt, erblindete im J. 1793, und starb den 1. Sept. 1803 an der Brustwassersucht. Entfremdet der Lehre seiner Confession, suchte Collenbusch nach einem besseren, biblischeren Glauben. Die Schriften der apocalyptischen Pietisten Bengel, Oettinger, Anton, ferner Leibnitzens Theodicee sagten seiner Geistesrichtung zu. Collenbusch und sein Schüler Menken setzten ein ganz neues System der Glaubenslehre zusammen. Den hl. Geist nennen sie nur eine Kraft Gottes; Jesum nennen sie vorzugsweise „Gottes Ebenbild." Besondere Erklärungen geben sie auch von den göttlichen Eigenschaften. Der erste Adam empfing nur Leib und Seele, keinen Geist u. s. w. Ihre Lehre vom Erbverderben ist gleichfalls gegen den christlichen Glauben. Ebenso unkirchlich ist auch die Lehre von der Erlösung. Nach Collenbusch mußte der Erlöser unter anderm den Zorn Satans versöhnen; alle Leiden Christi sind nur Prüfungsleiden. In seinem Leben scheint Collenbusch christlicher gewesen zu sein, als in seiner Lehre. Seine bekannten Schüler sind: J. G. Hasenkamp, gestorben 1777 als Rector in Duisburg; dessen Bruder Fr. Ar. Hasenkamp, später gleichfalls Rector zu

Duisburg, gestorben 1795; und ein dritter Bruder Johann Heinrich, gestorben im J. 1814 als Prediger zu Dahle in der Grafschaft Mark. Von Johann Gerhard Hasenkamp lebt noch ein Sohn als Pastor, der in einer Zeitschrift: „Die Wahrheit zur Gottseligkeit", einen Kampf gegen die sogenannte orthodoxe Bluttheologie führt, somit derselben Richtung huldigt. Collenbuschs bedeutendster Schüler ist Dr. Gottfried Menken, gewesener Pastor in Bremen, der seines Meisters Lehre in ein System gebracht hat. Er war ein sehr fruchtbarer erbaulicher Schriftsteller. Menken wurde geboren 1768 zu Bremen, und starb daselbst 1831 (vergl. J. C. Osiander, „zum Andenken Menken's", 1832. Guerike, K. G. 7. Aufl. III. Bd. S. 662). — Die Pseudo- oder falschen Krummacherianer haben die Lehren von der Gnadenwahl und der freien Gnade Gottes, wie sie der Pastor Gottfried Daniel Krummacher zu Elberfeld mit besonderem Nachdrucke predigte, dahin aufgefaßt, daß der Mensch zur Aneignung des Heiles gar nichts zu thun brauche, da das Verdienst Christi allausreichend sei (ein alter Irrthum in neuer Form). Ein gesetzloses „freies Leben", glaubten sie, könne wohl bestehen neben der Auserwählung zum Leben. Besonders auf der Bauerschaft „Wüstenhof" bei Elberfeld entstand eine Sippschaft solcher Leute, die sammt ihrem Anhange in anderen Orten „Wüstenhöfer" genannt wurden. Sie theilten ihr Wesen ein in den alten und den neuen Menschen; jener ist dem Teufel verfallen, ihr neuer Mensch aber ist schon im Himmel. Darum läugneten sie auch die Wiedergeburt und die Auferstehung; eine Sittenlehre bestand für sie gar nicht; Predigt und Sacramente brauchten sie nicht. Bei einem Glase Branntwein klagten diese Leute über das elende irdische Leben, und tranken sich auf die endliche Erlösung aus demselben weidlich zu. Große Unannehmlichkeiten und Vorwürfe entstanden hieraus für Krummacher. Er nahm sich sofort in seinen Ausdrücken sehr in Acht; aber seine Freunde wurden nun seine Feinde, besuchten überhaupt die Kirche nicht mehr, oder kamen nur, um die Anderen zu stören, indem sie z. B. in der Kirche Taback rauchten. Einige trieben es so arg, daß man sie einsperren mußte. Krummacher selbst wurde nun von seinen Gegnern in Strafe genommen, wie ein Delinquent verhört, und mußte am 24. Oct. 1819 eine Art Buß- und Rechtfertigungspredigt halten in Gegenwart seiner geistlichen Richter, durch diese Predigt „waren seine Gegner weniger nach ihren Wünschen befriedigt, als mächtig niedergedonnert und aus dem Felde geschlagen" (Krug, S. 264), die Wüstenhöfer aber hielten sich separirt und möglichst stille. Daniel Krummacher starb im J. 1837. Auch nach seinem Tode gab es noch verschiedene Arten von falschen Krummacherianern, die zum Theil auch durch die anfängliche Lehre seines Neffen, des Pastors Friedrich Wilhelm Krummacher, veranlaßt wurden. Dieser Letztere wurde im J. 1843 von den reformirten Gemeinden New-Yorks zum Pastor und Professor nach America berufen. — Von der dritten Gruppe der Wupperthaler Schwärmer — der neueste Puritanismus und Independentismus nach Krug (die Lindlianer und Heringisten. Dr. Kohlbrügge) wird noch unten die Rede sein. — Ignaz Lindl, Martin Boos, Johannes Goßner, und deren Gesinnungsgenossen, können wir füglich auch den Schwärmern zuzählen. Daß Protestanten derlei mit der Kirche zerfallene katholische Geistliche rühmen und erheben, begreifen wir; ebenso, daß sie die in ihren Augen verdienstliche Richtung dieser Männer dem Bischofe Sailer zum Verdienste anrechnen. Wir sind der Ansicht, daß man mit Unrecht diese Männer mit Sailer in Verbindung setze. Etwas anders steht die Sache mit Joh. Michael Feneberg, dessen Leben J. Michael Sailer geschrieben hat, München 1814. Feneberg war im J. 1751 zu Oberdorf im Allgäu geboren; studirte seit 1762 zu Kaufbeuren und Augsburg, und trat im J. 1770 in das Jesuitennoviciat zu Landsberg, wo sich „in ihm die erste Liebe zu Sailer bewegte." In Ingolstadt wurde die verborgene Liebe zur erklärten Freundschaft, die allerdings, wie Feneberg vorausgesehen, über das Grab hinausreichte. Nach Aufhebung der Jesuiten wurde Feneberg im J. 1773 Professor zu

Regensburg, und im J. 1775 zum Priester geweiht. Im J. 1778 wurde er Frühmesser zu Oberdorf, seinem Vaterorte; im J. 1785 wurde er Professor am Gymnasium zu Dillingen; im J. 1793 kam er als Pfarrer nach Seeg, wo er sich das Bein brach. Im J. 1805 wurde er Pfarrer zu Böhringen bei Ulm, und starb als solcher am 12. Oct. 1812. Dieser vortreffliche Mann nun sagt u. a. in seiner kurzen Selbstbiographie von sich: „Als Pfarrer in Seeg hatte er die edelsten Priester zu Gehilfen: Martin Boos, Xaver Bayr, Christoph Schmid, Johannes Goßner, Ph. Nerius Zech u. s. w.“ Schon der Umstand, daß Feneberg Männer wie Boos und Goßner „die edelsten Priester“ nennt, zeugt wenigstens von einiger Befangenheit. Feneberg kam aber selbst im J. 1797, als eben Martin Boos bei ihm Cooperator war, in geistliche Untersuchung wegen falschen Mysticismus und angeblicher innerer Erleuchtung und Erweckung. Daß Sailer (s. d. A.) den durchaus edlen und höchstens irregeführten Feneberg völlig rechtfertigt, begreifen wir; wir selbst müssen unsere Leser zu Bildung ihres Urtheils an die betreffende Schrift von Sailer verweisen, und wollen aus dem Untersuchungsberichte nur eine Stelle anführen: Frage: ob ich wisse, warum ich citirt worden? Antwort Fenebergs: „Ja — Jesus Christus — hat an mir armen Sünder, und an mehr als hundert anderen sein theures Wort: Wer mich liebt, zu dem werde ich und der Vater kommen — und ich will mich ihm selbst offenbaren — erfüllet. Nun getrauen sich Welt und *Fleisch*, und Scheinchristen nicht — Jesum Christum selbst der Lüge zu bestrafen, als könne oder wolle er sein theures Wort nicht halten. Also heißen sie uns lügen.“ — Feneberg mußte retractiren und bei den Carmelitern Exercitien halten; die Mitangeklagten Herrn Bayr und Siller erhielten dieselben Bußen. Uebrigens sind wir ferne von der Ungerechtigkeit, einen so unbescholtenen Priester wie Feneberg mit Boos, Goßner oder Lindl auf dieselbe Linie zu stellen; wir lassen nur die Möglichkeit offenstehen, daß Feneberg in irgend einem hier näher nicht zu bestimmenden Verhältnisse der geistlichen Wechselwirkung zu diesen Männern gestanden sei. — Martin Boos wurde geboren den 25. Dec. 1762 in der Pfarrei Bärenbeuren zwischen Kaufbeuren und Füssen. Als Martin mit vier Jahren seine Eltern verloren hatte, kam er zu seinem Oheim, dem geistlichen Rathe Kögel in Augsburg. Dort studirte er am Gymnasium der Exjesuiten und sodann zu Dillingen, unter Weber, Zimmer, Sailer. Im J. 1790 trat er in die Seelsorge; er wurde Kaplan zu Unterthingau bei Kempten; nach zwei Jahren Stiftskaplan in Kempten und bald darauf Canonicus zu Grönenbach im Kemptischen. Seine Predigten erregten *hier* Gährung, und er wurde mit Beibehaltung seines Gehaltes entfernt. Sodann *that* er Kaplansdienst in Wiggensbach; aber seine Neujahrspredigt von 1797 erregte Sturm gegen ihn; er mußte fliehen, und kam zu Feneberg nach Seeg. Bald wurde er zur bischöflichen Untersuchung nach Augsburg gerufen, in deren Folge er zu acht Monaten in dem Correctionshause zu Güggingen verurtheilt wurde; er blieb weitere vier Monate im Stadtarrest zu Augsburg. Im Februar 1798 wurde er zur Aufsicht dem Pfarrer in Langeneisnach beigegeben. Aber schon nach acht Wochen erhoben sich die alten Klagen gegen ihn, und wieder wurde er vor das geistliche Gericht gerufen. Boos ergriff die Flucht, und wanderte mehrere Monate unstet von Freund zu Freund. Dessen müde, stellte er sich am 9. Dec. 1798 dem Gerichte, und drückte den Wunsch aus, aus dem Bisthume auszuscheiden. Man ließ in gerne ziehen, und durch das Fürwort guter Freunde nahm ihn Bischof Gall in das Linzer Bisthum auf. Im April 1799 reiste Boos dahin ab. Er wurde Cooperator zu Leonding, Waldneukirchen und Peyerbach. Im J. 1806 wurde er Pfarrer zu Gallneukirchen. Boos stellte den Glauben an die uns durch Christus gewordene Rechtfertigung über alle anderen Wahrheiten, dagegen stellte er das ganz in den Hintergrund, was der Mensch zur Aneignung des Heiles zu thun habe, wodurch seine Predigten allerdings ein lutherisches Gepräge erhielten; später lenkte er hierin etwas ein, vielleicht auch in Folge von Ermahnungen Sailers an ihn. Auch

ist bei Boos und seinen Freunden immer von höherer Erleuchtung und Einsprache die Rede. Eine im J. 1810 an Mariä Geburt gehaltene Predigt über den Glauben brachte den Boos wieder in Untersuchung, und er wurde zurechtgewiesen. Doch wurde er nicht ruhiger, und er wurde darum den 24. Juli 1815 in das Carmeliterkloster zu Linz eingesperrt, wo er bis Mai 1816 blieb. Die von ihm gestiftete Secte zu Gallneukirchen verschwand bald. Er kehrte nach Bayern zurück, und erhielt im J. 1817 einen Ruf an das Gymnasium zu Düsseldorf. Im J. 1819 wurde er Pfarrer zu Sayn, unweit Neuwied, und starb als solcher den 29. August 1825. Für seine Sectirerei fand er die Rheinländer nicht empfänglich. Das Ansinnen, aus der Kirche auszutreten, wies er u. a. im J. 1823 in einer so wahren und entschiedenen Sprache zurück, welche seine frühern Excesse in etwas sühnen mag. Ueber ihn siehe: „Martin Boos, der Prediger der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt.“ Herausgegeben von Johannes Goßner, Leipzig 1826, Tüb. Quartalschrift, 1827. S. 547—568. — Johannes Goßner und Ignaz Lindl, der Letztere zuweilen noch mit dem Beinamen der „famose“ Lindl, sind zwei ehemalige Priester des Bisthums Augsburg, deren mystisch-separatistische Bestrebungen sie endlich aus der katholischen Kirche hinausführten. Goßner war früher Kaplan bei Feneberg gewesen, und hatte schon ganz die erwähnte schwärmerische Richtung eingeschlagen, die an „innere Erweckung und Erleuchtung“ glaubte, und gegen falsche Werkheiligkeit allein auf die Gerechtigkeit durch den Glauben hinweist. Er war darüber in starke Conflicte gekommen, und selbst seine Freunde warnten ihn vor Uebertreibungen. Die Zeitschrift „Gottesgabe“ von 1840 theilt einen Brief Sailers an Johannes (Goßner) mit, datirt Landshut vom 6. Januar 1816. Daraus geht hervor, daß Goßner und sein Anhang sich damals schon innerlich und äußerlich von der katholischen Kirche separirt hatte. In dem erwähnten Hefte „der Gottesgabe“ findet man sonst noch eine Anzahl von Actenstücken, in denen sich Sailer gegen den Verdacht reinigt, ein Anhänger des Hypermysticismus zu sein. Goßner rühmte sich seinerseits, den Lindl „erweckt“ zu haben, der aber selbst nach Goßner, zu weit ging, von dem Nahen des tausendjährigen Reiches u. dgl. träumte. Uebrigens kam Lindl auch wegen sittlicher Defecte in Untersuchung. Lindl hatte als Pfarrer zu Baindlkirch einen Priester Martin Völk neben sich, und beide wurden im J. 1815 wegen ihres aftermystischen Treibens processirt. Sie besserten sich aber nicht, so wenig wie Johannes Goßner. Alle drei erlangten im J. 1819 die Erlaubniß zur Auswanderung nach Rußland, wovon aber nur Goßner und Lindl Gebrauch machten, während der suspendirte M. Völk zurückblieb. Im J. 1823 erschien von dem Bischofe von Augsburg ein ausführlicher Erlaß über die gegen Völk gehaltenen Untersuchungen; sowie zwei Hirtenbriefe vom 3. Mai und 2. Juni, die sich über das Treiben der erwähnten Aftermystiker und ihres Anhangs verbreiten und vor denselben warnen. Goßner und Lindl konnten ihres Lebens in Rußland nicht froh werden. Goßner wirkte u. a. in Petersburg, wo er für die einzig wahre, allgemeine Kirche eiferte. K. Limmer in seiner Schrift „Meine Verfolgung in Rußland“ — sagt über Goßners Thätigkeit: „Zu Ostern 1821 schickten Viele von der lutherischen und reformirten Gemeinde zu Petersburg ihre Kinder nicht nur zum Vorbereitungsunterrichte zur Confirmation öffentlich in die katholische Kirche, wo ein gewisser Pater Goßner durch seine mystischen Vorträge, und durch sein herrenhutisch-kopfhängerisches Wesen sich großen Zulauf erworben, sondern ließen sie auch daselbst confirmiren, wobei sich der Pater der täuschenden Formel bediente: „Ich segne euch hiermit ein, und nehme euch auf, nicht in die katholische, nicht in die lutherische oder reformirte Kirche, sondern in die einzig wahre, und allein seligmachende allgemeine.“ Indeß, in eine solche neue allgemeine Kirche konnte man sich in Rußland nicht finden. Trotz des Schutzes des Kaisers Alexander mußten die Beiden Rußland verlassen. Johannes Goßner kam zuerst nach Leipzig, Lindl nach Berlin. Goßner erhielt durch Vermittlung des damaligen Kronprinzen von

Preußen eine Pfarrstelle bei der böhmischen Gemeinde in Berlin, die er nicht mehr verlor. Er erwies sich besonders thätig für das Missionswesen. Die Goßnerische Missionsgesellschaft zählt 50 Sendboten auf 10 Missionsplätzen (s. Guericke, a. a. O. S. 410 und 670). Ignaz Lindl kam noch im J. 1824 nach Barmen im Wupperthale, wo man ihn mit offenen Armen aufnahm. Im J. 1826 wurde er Inspector an der neugegründeten Missionsvorschule, wo er aber nicht allseitig entsprach. Er wurde später an einem Missionsseminar Hilfsprediger, und war in dieser Stellung ziemlich lange thätig. Doch schlug er eine polemische Richtung, besonders gegen Krummachers Lehre von der freien Gnadenwahl, ein, und er näherte sich ziemlich den erwähnten Collenbuschianern. Die Leute wollten ihn nicht mehr predigen hören, und er suchte nun privatim sich einen Anhang zu sammeln. Er warf sich wieder auf das Thema von dem baldigen Kommen des Reiches Gottes, und ging zu diesem Zwecke bei einem Schweizer, Jacob Wirths, in die Schule. Prophezeiungen und Visionen blieben auch nicht aus. Lindl bildete eine eigene Religionsgesellschaft, und wagte es, auf eigene Faust den Seinigen das Abendmahl zu reichen. Das Consistorium verbot ihm die Kanzel; sein Anhang aber sammelte sich um so fester um ihn. Lindl errichtete einen eigenen Cult, mit Predigt und Abendmahl, bei einem Crucifixe, wobei Lindl als Priester functionirte. Lindl starb vor etwa acht Jahren; an seine Stelle trat ein anderer als mittelbarer geistlicher Lehrer, während das eigentliche Haupt der Gemeinde der erwähnte Wirths oder der „alte Jacob" ist. Die Gemeinde in Barmen ist sehr klein und versammelt sich Sonntags in einem Privathause. Schriften von Wirths und Lindl bilden das Glaubensbekenntniß der Gemeinde. Eine Anzahl solcher Schriften führt Krug a. a. O. S. 295 an. Lindl lehrte unter anderm auch eine endliche Wiederherstellung aller Dinge, wie Origenes (s. d. A.), und einen dritten Ort zwischen Himmel und Hölle. Als Lindl seine Frau und Kinder durch den Tod verloren, ging ihm das ehelose Leben wieder als ein Ideal auf und er empfahl den Cölibat mit Rücksicht auf die geheime Offenbarung, Cap. 14, 4. Den Lindlianern verwandt ist die Secte der Heringisten, welche unter anderm das Abendmahl nur aus der Hand von Bekehrten und mit Bekehrten genießen wollen. — Ein gewisser Dr. Kohlbrügge, Candidat der Theologie in Holland, kam nach verschiedenen in seinem Vaterlande erduldeten Leiden in das Wupperthal, wo er freudig aufgenommen wurde, und wo eben um dieselbe Zeit ein gewisser Pastor Jörgens das Vertrauen seiner Gläubigen schändlich täuschte. Dr. Kohlbrügge kam auch seinerseits in Conflict mit lutherischen Predigern; er trat mit seinen Freunden in eine getrennte Stellung, und kehrte wieder nach Holland zurück. Er erschien in Elberfeld wieder im J. 1846, und eine Anzahl von den mit der Unionskirche Unzufriedenen fiel ihm zu. Nach dem Erscheinen des K. Religionspatentes vom 30. März 1847 bildete sich schon am 18. April eine neue Gemeinde zu Elberfeld unter dem Namen der „niederländisch-reformirten"; Kohlbrügge wurde zum Prediger der neuen Gemeinde ordinirt (8. Mai 1848). Bald wurde eine eigene Kirche gebaut, und am 24. Nov. 1849 erfolgte die staatliche Anerkennung der neuen Confession, die im J. 1850 ihre Bekenntnißschriften veröffentlichte. Dr. Kohlbrügge steht in sehr markirtem Gegensatze zu Lutheranern und Reformirten. — Im J. 1822 machte der Abfall des katholischen Pfarrers Henhöfer in Baden mit einem Theile seiner Gemeinde großes Aufsehen. Alois Henhöfer zeigte als Studirender neben mittelmäßigen Talenten einen Hang zu Paradoxen, er las besonders mystische Schriften. Er wurde Pfarrer zu Mühlhausen an der Würm. Ein Schreiner Brougier, Pietist im schlimmen Sinne, wußte den Henhöfer in seine Garne zu ziehen, welch' letzterer die Erbauungsstunden des Schreiners besuchte. Die neue Secte trat bald in enge Gemeinschaft mit der Brüdergemeinde zu Kornthal, und Kornthal wurde für Henhöfer Mustergemeinde. Er suchte auch seine katholische Gemeinde zu „erwecken", und seine Kirche füllte sich mit Pietisten aus der Umgegend, welchen seine fortwährenden Lästerungen der katholischen Kirche sehr

wohl gefielen. Darum beklagte sich seine Gemeinde schon im J. 1819 über dieses Unwesen; diese Klagen wurden fortgesetzt bis zu Henhöfers Absetzung, die indeß erst nach mehreren Jahren erfolgte. Es ist fast unbegreiflich, warum man diesen Menschen so lange gewähren ließ, der sich in der Kirche auf die pöbelhafteste Weise benahm, und förmliche Comödie spielte. Am 25. Juli 1822 sandte er eine Abhandlung über die katholische Lehre vom hl. Abendmahl an das Generalvicariat von Bruchsal ein, worin er die Kirchenlehre offen bestritt, und die Behörde beleidigend herausforderte. Am 16. October 1822 erklärte die Behörde die Pfarrei Mühlhausen als erledigt, da Henhöfer nach seinem eigenen Zeugnisse weder Katholik noch vielweniger Pfarrer sein könne; doch wurde ihm im Falle der Retractation Wiederaufnahme zugesichert. Inzwischen hatte Henhöfer in Tübingen sein neues Glaubensbekenntniß drucken lassen. Er hielt sich in Steinegg bei Mühlhausen bei dem Freiherrn von Gemmingen, seinem Gesinnungsgenossen, auf, predigte seinen Auserwählten, und hoffte, Vorstand der neuen Gemeinde zu werden. Im J. 1823 vollzog er mit seinem Grundherrn von Gemmingen den Uebertritt in den Protestantismus (6. April); mit ihnen traten etwa 21—24 Familien mit 100 Seelen aus Mühlhausen und der Umgegend über. Henhöfer aber wurde nach seinem Uebertritte protestantischer Predigtamtscandidat, wobei ihm das Examen leicht gemacht worden sein mag, und wurde noch im J. 1823 Pfarrer zu Graben. Die Vorsteher der acht katholischen Gemeinden im Gemmingen'schen Gebiete aber, welche man durch die gewaltthätigsten und schändlichsten Mittel hatte „bekehren" wollen, erklärten im Namen ihrer Gemeinden vor dem Großherzoge von Baden, daß sie als katholische Christen leben und sterben wollen. Die Actenstücke und die zahlreichen in Sachen Henhöfers erschienenen Schriften findet man angezeigt in der Tüb. Quartalschrift, J. 1823, und besonders im „Katholik", J. 1822 und 1823. — In denselben Jahren tauchten am Rhein und Main eine Anzahl anderer Schwärmereien auf, die gleich Pilzen aus der Erde schossen, und sich bald wieder verloren. Ein Schwärmer Armbruster suchte die Welt durch die von ihm herausgegebenen „die sieben Posaunen" in Allarm zu bringen; ein verrücktes Weib, Christina Gorius, in Rheinbayern ließ mehrere Schriften erscheinen, und behauptete, daß der hl. Geist ihr ihre Offenbarungen eingebe, und daß sie Alles aus göttlichem Triebe schreibe. In einem Umlaufschreiben vom 16. April 1823 warnt das bischöfliche General-Vicariat zu Bruchsal vor den Schriften des Armbruster, der Gorius, des Henhöfer und des Freiherrn von Gemmingen. Ueber die Gründe, warum gerade in jenen Jahren so viele Schwärmer auftraten, findet man in den betreffenden Jahrgängen des „Katholiken" und der „Tüb. Quartalschrift" ausführliche Aufklärung. Auch nach Oestreich hinein erstreckte sich dieses Sectenwesen. Von den Pöschelianern haben wir oben gesprochen (s. d. Art. Pöschelianer, Bd. VIII. S. 610). Hier sollen noch die Manharter (Meinhardianer) besprochen werden. Ueber sie steht ein Artikel in der Tüb. Quartalschrift von 1826; und jüngst ist erschienen: „Die Manharter. Ein Beitrag zur Geschichte Tyrols im 19. Jahrhundert" von Al. Flir, Professor zu Innsbruck, 1852. S. 334. — In dieser Schrift ist die Geschichte der Manharter nach den Quellen erschöpfend behandelt. Südlich vom untern Innthal liegt das Brixenthal mit etwa 6000 Einwohnern, das von drei Seiten von Tyrol umgeben, bis zum J. 1816 zu Salzburg gehörte. Im J. 1809 stellten hier die Franzosen eine provisorische Regierung auf, welcher der Fürstbischof von Chiemsee, Graf Zeil, vorstand. Durch Edict vom 30. Mai 1809 wurde allen Behörden, sowie den Geistlichen ein Eid der Treue für Napoleon aufgelegt. Im Brixenthale unterzeichneten alle Geistlichen die Eidesformel, 17. Juni, mit Ausnahme des Beneficiaten Hagleitner. Er floh nach Tyrol, wurde im September durch Hofer, der inzwischen die Franzosen geschlagen, Provisor in Hopfgarten; aber schon am 19. October mußte er wieder fliehen. Doch wurde er verhaftet, und einige Monate in der Festung Kufstein gefangen gehalten. Dann kam er in das

Correctionshaus nach Salzburg, wo er etwa ein Jahr blieb, und wieder angestellt werden sollte. Doch wollte er nicht unter Bayern dienen, und entwich nach Oestreich. Zu Wien wurde er freundlich, selbst von Kaiser Franz, aufgenommen, der ihm die besten Versprechungen machte. Vorerst wurde er Cooperator und Prediger in Wienerisch-Neustadt. Mit seinen Anhängern, den Patrioten Tyrols, blieb er im Bunde, und behauptete, daß der Bann Pius VII. gegen Napoleon auch alle diejenigen treffe, welche Napoleon den Eid der Treue geschworen, sowie alle Anhänger des Königs von Bayern. Seine Anhänger im Brixenthale, worunter der Bauer Sebastian Manzl von Westendorf, von seinem Gute der Manhart genannt, und Thomas Mair, Lederer zu Hopfgarten und Schwager Hagleitners, hervorragen, verbreiteten nun die Ansicht, daß die kirchlichen Verrichtungen der excommunicirten Geistlichen ungiltig seien. Die Stimmung gegen die bayerischen Beamten und gegen die Geistlichen wurde immer gespannter. Im Herbste 1813 kam Hagleitner mit der öſtreichischen Armee nach Südtyrol; und als im J. 1814 Tyrol wieder an Oestreich fiel, wurde er Verweser des Vicariats Wörgl, hart an der Grenze des damals noch bayerischen Brixenthales. Die Brixenthaler, die ihn für den einzigen rechtmäßigen Geistlichen hielten, wallfahrteten nun zu ihm; Hagleitner nahm sie willig auf, und ging in ihre Klagen ein. Im J. 1814 ging er an der Spitze einer Brixener Deputation zu dem Kaiser, mit der Bitte, er möge das Brixenthal Tyrol einverleiben. Manhart und Mair aber behaupteten jetzt ungescheut: die Messen und Absolutionen der Priester im Brixenthale seien ungültig und nichtig. Die Kirchen der Heimath wurden verlassen, die Predigten verspottet. Manhart gab endlich das Zeichen zum offenen Bruche: er verweigerte um Ostern 1815 dem Vicare Wißbauer zu Westendorf die Beichte und Communion nebst seinem ganzen Hause. Zur Entschuldigung sagte er: gebeichtet und communicirt haben wir bei dem Priester, der die Gewalt hat (Flir, a. a. O. S. 37). Da sandte der Decan Hechenberger zu Brixen am 12. Mai eine Klagschrift an das Consistorium zu Salzburg, besonders gegen den „Rebellen-Priester“ Hagleitner. Von Salzburg aus führte man bei den Behörden in Tyrol Klage gegen Hagleitner und verlangte dessen schnelle Entfernung; auch der Coadjutor Schweighofer zu Wörgl trat gegen Hagleitner anklagend auf. Inzwischen sollte, bei anderweitiger definitiver Besetzung der Vicarie von Wörgl, Hagleitner abziehen. Dagegen wehrte er sich, und stellte sich den Leuten als Martyrer dar, der den Bayern und seinen Feinden im Brixenthale zum Opfer gefallen sei. Der neue Vicar wurde feindselig zu Wörgl aufgenommen; Hagleitner wollte nicht weichen; und jener sandte an das Decanat *Kuffstein* die Bitte um Enthebung ein. Doch zog sich Hagleitner bald darauf von Wörgl zurück, und wurde nun in Untersuchung genommen. Dieselbe ergab nichts Beschwerendes. Er mußte vorerst in das Servitenkloster nach Innsbruck und erhielt den Befehl, Wörgl und das Brixenthal zu meiden. Doch bald triumphirte er wieder; die Leute, auch die Geistlichen, in Tyrol nahmen für ihn Partei, und am 9. November 1815 erhielt er vom Kaiser das Kreuz pro piis meritis. — Auch von bayerischer Seite wurde gegen die Anhänger Hagleitners im Brixenthale inquirirt; der Vicar von Kirchberg wurde mit dem Verhöre beauftragt; Manzl und Mair waren damals abwesend. Nachdem einige Protocolle aufgenommen waren, überfielen in einer Octobernacht etwa 40 vermummte Männer — sie waren aus dem Brixenthale, aus Wörgl und Söll — den Vicar in seinem Hause, mißhandelten ihn, nahmen die Protocolle weg, und drohten ihm mit auf die Brust gesetzten Stutzenröhren den Tod, wenn er die Verhöre fortsetze. Das war brutale Gewalt. Manzl, Mair und ein Dritter waren zu dem päpstlichen Nuntius in Lucern gegangen, um sich Raths zu erholen. Sie beklagten sich sehr über ihre Geistlichkeit und über das Abschaffen der alten katholischen Gebräuche. Der Nuntius, besonders aber sein Secretär gab den Gesandten zu unvorsichtig Recht, — und so wurden sie in ihrer Opposition gegen die Geistlichkeit bestärkt. In demselben Monate kam Kaiser Franz

aus Paris zurückkehrend nach Innsbruck. Hagleitners Freunde in Wörgl baten persönlich bei dem Kaiser um ihren früheren Vicar; die ihnen gewordene Antwort hielten sie für eine Gewährung der Bitte. Dessen Anhänger strömten in Massen nach Innsbruck, und er war wieder ihr Beichtvater, Rathgeber und Tröster. Von Unzähligen, auch aus der Umgegend von Innsbruck wurde er besucht. Manzl und Mair riefen ihrerseits es überall aus, der Cardinal habe gesagt, diese Geistlichen (im Brixenthal) seien für Nichts, sie seien eher Heiden, als katholische Christen; in den Schulen sei kein Tropfen Christenthum. Die Manharter unterließen nun den Besuch des Gottesdienstes, während Andere nur zum Schein und unter Scandalen von ihrer Seite den Gottesdienst mitmachten. Die Zahl der entschiedenen Manharter belief sich auf mehr als hundert; zu den Zweifelnden und Schwankenden aber gehörte vielleicht die halbe Bevölkerung des Thals. Thomas Mair stürmte im Januar 1816 in die Schule zu Hopfgarten, und jagte die Kinder fort. Als er nach Salzburg geführt werden sollte, entsprang er auf dem Wege. Eine Weibsperson in Manzls Hause erkrankte; Manzl wies dem Priester die Thüre, der sie besuchen wollte. Sie starb den 11. Februar 1816, und wurde in ungeweihter Erde begraben. Dazu lachten die Manharter, denn den Leibern der ersten Christen sei es nicht besser ergangen. Die Manharter kündigten Bayern förmlich den Gehorsam, sie sagten sich von allen Steuern, Abgaben und Unterthanenpflichten los; denn einem excommunicirten Könige brauchen sie nicht zu gehorchen. Die Secte wurde täglich fanatischer; es hieß: die Zeit ist jetzt da, wo der Würgengel kommen, und Alles zu Grunde richten wird, was nicht römisch-katholisch ist. Am 1. Mai 1816 kam Brixenthal an Oestreich. Doch die Unruhen dauerten gleichmäßig fort; nun wurden die Manharter mehr und mehr von der übrigen Bevölkerung des Thales gemieden, Hagleitner war in dieser Zeit angesehener vielbesuchter Kaplan zu Unterschönberg bei Innsbruck; im August 1817 kam er auf Probe als Cooperator nach Rankweil bei Feldkirch in Vorarlberg, wo er seine alten Umtriebe fortsetzte. In Wien vermuthete man hinter Hagleitners Thätigkeit politische Bestrebungen; und jetzt erging von dort Befehl, ihn schleunigst aus Tyrol zu entfernen, auch vermuthete man Verbindungen der Manharter mit den Pöschelianern. Am 7. Januar 1818 wurde Hagleitner zu Innsbruck als sogenannter Michaelsritter — er war Mitglied einer also genannten schwärmerischen Bruderschaft — verhaftet. Wegen dieser Bruderschaft wurden großartige Verhöre durch das ganze nördliche Tyrol vorgenommen. Hagleitner durfte bald darauf wieder frei in Innsbruck herumgehen, wurde aber im Juni nach Wien gebracht zu einstweiliger Verwahrung in einem Kloster, später aber wurde er wieder Kaplan in Kalchsburg bei Wien. Er kam später mit den Manhartern in keine starke Berührung mehr und starb in Oestreich im J. 1836. Die Manharter selbst blieben trotz Gefängnißstrafen und aller angewandten Mühen starrsinnig. Im J. 1825 durften drei derselben, darunter Manzl und Mair, nach Rom zum Papste reisen, wo sie sich endlich fügten; hier empfingen sie zum ersten Male wieder nach vielen Jahren die hl. Sacramente. Von 82 Manhartern kehrten 64 zur Kirche zurück. 18 widerstanden hartnäckig; eine Weibsperson M. Sillober stellte sich an deren Spitze. Heutzutage gibt es außer der Vorsteherin noch 12 Manharter, darunter 9 Frauenspersonen. Die bekehrten Manharter hielten sich vortrefflich; Manzl starb im J. 1841, Mair im J. 1849. — In der Schweiz gab es besonders im vorigen Jahrhunderte eine große Zahl von Schwärmern und Separatisten. Besonders berüchtigt ist die Brüggler Secte im Canton Bern. Sie wurde gestiftet von zwei Brüdern, Hieronymus und Christian Kohler. Sie verkündigten die nahe Ankunft des Herrn, und lehrten und übten den gröbsten Antinomismus (s. d. A.), unter dem Vorwande, daß den Reinen Alles rein und erlaubt sei. Sie wurden verbannt, kehrten aber wieder zurück. Hieronymus Kohler wurde von der Berner Regierung im J. 1754 zum Tode verurtheilt und sofort durch Erdrosselung hingerichtet, der Leichnam verbrannt (s. Hagenbach, die Kirchen-

geschichte des 18. und 19. Jahrhunderts, 1848, I. Bd.). Im 19. Jahrhundert hat das Wirken der Frau von Krüdener (s. d. A.) in der Schweiz, und die Gräuelscenen von Wildenspuch im J. 1823 (s. d. A.) besonderes Aufsehen in und außerhalb der Schweiz gemacht. — Die jüngste Secte, die in Teutschland größere Verbreitung erlangt, sind die Irvingianer. — Eduard Irving, geboren im J. 1792 zu Annan in Schottland, wurde im J. 1822 Prediger der schottischen Kirche in Watton Garden in London, wo er mit Feuereifer manchmal Stunden lang predigte, besonders von dem Verderben der Welt und der nahen Wiederkunft des Herrn. Seine Ansichten über die Natur Christi brachten ihn mit seiner Kirche in Conflict — 1827 bis 1830. Irving wollte in der Kirche das apostolische Zeitalter wieder herstellen. Er behauptete, daß die Gabe der Sprachen unter seinen Treuen sich erneuert, und daß in der Gemeinde Jeder, dem es der Geist gebe, aufzutreten und zu sprechen berechtigt sei — 1831 bis 1832. Da entsetzte ihn das schottische Presbyterium seines Amtes, und seine Anhänger bildeten sich als eigene Secte. Diese Secte wurde im folgenden Jahre excommunicirt, Irving aber starb schon im J. 1834 zu Glasgow. Seine Schüler, der „Apostel" Thomas Carlyle, Barclay u. a. setzten das Werk fort. Die Secte will die erste apostolische Kirche wiederherstellen, und sucht darum auch die urchristlichen Namen wieder hervor. Sie hat vier hierarchische Stufen. Die erste Stufe bilden 12 Apostel, dann folgen die Evangelisten; in dritter Reihe stehen die Diacone, die Engel sind die letzte und vierte Stufe, sie sind die Vorsteher der einzelnen Gemeinden. Der Gottesdienst besteht aus zwei Abtheilungen: Predigt und Liturgie. In London bildeten sich 7 Gemeinden, wovon jetzt nur noch eine besteht. Nach Genf brachte die neue Lehre der „Evangelist" Carré, und unter den Studirenden fand er Anklang. Der Professor der Theologie Preiswerk wurde wegen Hinneigung zu dieser Secte seiner Stelle entlassen; auch in Basel fanden die Irvingianer Anklang. In Berlin besonders, sodann in Pommern und Schlesien hat die Secte Boden gewonnen. In Berlin hat sie ihr eigenes Bethaus (vgl. „Theologische Monatschrift" von 1851 S. 788. — Scharpff, Vorlesungen über die neueste Kirchengeschichte. 1852. S. 288). Man berichtet aus Berlin von Schritten des „evangelischen Oberkirchenraths" gegen die Irvingianer, wornach die Mitglieder dieser Secte nicht mehr zum Genusse des Abendmahles in protestantischen Kirchen zugelassen werden sollen. Dagegen hat ein irvingianischer Prediger den Rechtsweg beschritten und Klage eingelegt, da die protestantischen Prediger den Mitgliedern der Secte auch die Trauung verweigern. In Berlin gehören viele Personen der höhern Stände der Secte an, besonders werden höhere Officiere und ein Mitglied des Obertribunals als Sectenmitglieder bezeichnet. Die Thatsache, daß der eine und andere „Engel" der Secte seine fleischliche Natur zu offen hervorgekehrt hat, mag der Ausbreitung derselben gleichfalls entgegenwirken. In Churhessen ist die neue Kirche verboten worden; dagegen ist Professor Dr. Thiersch in Marburg zu ihr übergetreten und hat seine Professur niedergelegt — 1850. In seiner neuesten Schrift: „Die Kirche im apostolischen Zeitalter" — Frankfurt 1852 — sagt Thiersch in der Vorrede: „Wie alles Verständniß göttlicher Dinge erst durch Erfahrung lebendig wird, so fand ich für die Einsicht in die Urgeschichte des Christenthums reiche Förderung durch das, was ich von dem gegenwärtigen Walten Christi in der Kirche erleben durfte. Indem ich an dem vollen Segen der Kirche, der in dieser Zeit der Verkümmerung und Rathlosigkeit wieder ausgegossen wird, einen Antheil bekam, ging mir ein helleres Licht darüber auf, was die Kirche anfangs gewesen ist. Eine tiefe Beruhigung ist seither in mich eingekehrt." — Wir lesen ferner, daß sich im J. 1851 die Baptisten auffallend in der Provinz Preußen vermehrt haben; und zu guter oder vielmehr zu schlimmer Letzt hören wir, daß in letzter Zeit die schreckliche Secte der Mormonen festen Fuß in Hamburg gefaßt habe. — Dieselbe Secte hat Kopenhagen zu ihrer Hauptniederlage für das nördliche Europa gemacht, und verbreitet

sich von da nach Dänemark, Norwegen und Schweden. Von den Anhängern des Schwärmers Hauge in Dänemark und Norwegen war an seinem Orte die Rede. In Schweden haben die sogenannten Leser (Läsare) seit vielen Jahren sich bemerklich gemacht. Besonders unter den Bauern der armen Provinz Smaland erhoben sich schlichte unbescholtene Laien, meist weiblichen Geschlechts, sogar schon reifere Kinder, welche in ihren Versammlungen nach vorausgegangenen starken Zuckungen in ernster feuriger Rede, auch mit singendem Tone, zur Buße aufforderten, die Gerichte Gottes und die nahe Ankunft des Herrn verkündigten; diese Leser sind indeß in Schweden schon eine vieljährige Erscheinung. Von Swedenborg und seiner Schule wird unten die Rede sein. — Zu Delft in Holland tauchte im J. 1797 eine Secte auf, welche alle verschiedenen christlichen Confessionen zu einer allgemeinen Kirche vereinigen wollte. Die Gesellschaft nannte sich „Christo sacrum". Im J. 1801 trat sie mit ihrem Symbole hervor. Protestanten aus verschiedenen Bekenntnissen, und einige Katholiken traten ihr bei; im J. 1802 erhielt die Gesellschaft Religionsfreiheit von der Regierung. Da aber die Unionsgrundsätze allzu allgemein und unbestimmt waren, konnte sich die Secte nicht weiter ausbreiten. — Ferner stiftete um das Jahr 1825 in Holland ein gewisser Stoffelmüller eine Secte, genannt die „Necessitarier", welche lehrte, daß endlich alle Menschen selig werden müssen, und daß alles, was geschieht, von Gott so geordnet sei; sie erlaubte sich rohe Ausschweifungen. Ein anderer Sectirer Beigebauer durchzog um dieselbe Zeit das Land, und hielt Conventikel mit seinen Separatisten. Ein convertirter jüdischer Dichter Da Costa stiftete eine Secte, die in der Rückkehr zu den Beschlüssen der Dordrechter Synode das einzige Heil sah (vgl. Religionsfreund von Benkert. J. 1828. S. 135). Die katholischen Länder Belgien, Frankreich, Italien, Spanien und Portugal, bieten keinen Boden für Schwärmerei und Sectirerei, und kommen darum hier nicht in Betracht. Von den Secten in England ist unter den entsprechenden Artikeln gehandelt worden; ebenso von den bedeutendern und ältern Secten in Nordamerica. Hier wollen wir nur noch von einigen neuern und untergeordneten schwärmerischen Secten daselbst handeln; und zwar: 1) von den Mormonen, 2) den Harmoniten, 3) den Perfectionisten und 4) den Adventisten. — Sal. Spalding, nach einem wechselvollen Leben als Bettler gestorben, hatte im Bibelstyl einen historischen Roman geschrieben, um zu beweisen, daß die americanischen Indianer Nachkommen der 10 Stämme Israels seien, welche vor 1300 Jahren unter ihren Führern Nephi und Lehi eingewandert seien und alle Civilisation in America begründet haben. Nach einer Reihe von Jahren wollte der Buchdrucker Lambdin diese Schrift veröffentlichen, starb aber darüber, worauf sein Freund Rigdon sie zu einem neuen Religionscodex umarbeitete. Er gesellte sich zu diesem Zwecke den Joe — Joseph — Smith bei, welcher, Sohn eines Schatzgräbers, und mit einem sogenannten zweiten Gesichte begabt, die Rolle eines neuen Messias annahm. Die beiden Associés verkündigten mit großem Lärm in ganz America, daß eine neue Offenbarung eingetreten sei, welche die Offenbarung des Moses und Christus vollenden sollte. 1830. Sie verkündigten, daß sie „die goldene Bibel", die in der Erde vergraben gewesen, aufgefunden; dieses Buch heißt auch das „Buch des Bundes", oder Buch von Mormon, was in ihrer Sprache goldenes Buch heißt. Joe Smith erzählt von sich in seiner Schrift: „die Heiligen der letzten Tage": „Ich bin in der Stadt Sharon, im Staate Vermont am 23. Dec. 1805 geboren. Vierzehn Jahre alt, begann ich nachzudenken über die wichtige Aufgabe, mich für das künftige Leben vorzubereiten; und da ich über das sicherste Mittel, mein Heil zu wirken, nachforschte, fand ich, daß zwischen den verschiedenen Secten über diesen Punct große Differenzen obwalten. Da ich bedachte, daß Gott nicht der Urheber einer solchen Verwirrung der Lehren sein könne, beschloß ich, alle meine Nachforschungen diesem Gegenstande zu widmen. Sofort erzählt er, daß ihm im Gebete eine höhere Offenbarung geworden, wornach

alle bestehenden Religionen falsch seien, und keine derselben von Gott als sein Evangelium und sein Reich anerkannt werde; der Herr werde ihm selbst sein wahres Evangelium offenbaren. Im J. 1823 offenbarte ihm ein Engel, daß die Zeit gekommen, das Evangelium in seiner Erfüllung der Welt zu verkündigen, und sie vorzubereiten auf das tausendjährige Reich, und dieser Engel gab ihm 4 Jahre nachher die goldene Bibel. Smith beschreibt dieses Buch, das aber Niemand gesehen hat. Dazu erhielt er vom Himmel zwei leuchtende, in ein Gehäuse verschlossene Steine, die man auf dem Herzen tragen muß. Mittelst dieser Steine, Urim und Thummim genannt, konnte er die Offenbarung des goldenen Buches lesen. Jesus Christus sei nach seiner Auferstehung nach America gekommen; das in der Erde vergrabene Buch enthalte die Geschichte des Christenthums in America u. s. w. Joe Smith fand in seiner Familie die ersten Gläubigen; im J. 1830 wurde „die Kirche der Heiligen der letzten Tage“ zu Manchester bei dem Ontario See gestiftet. Das reizendste Dogma der neuen Secte war, daß die Erde und alle ihre Güter den Mormonen gehören. Der Diebstahl war demnach nur Zurückerstattung, und der Mord als Mittel zu diesem Zwecke war erlaubt. Die Vielweiberei war nicht nur erlaubt, sondern als Tugend befohlen. Jeder Fehler konnte durch wiederholte Abwaschungen gesühnt werden, und eine Anwendung von Douche-Bädern konnte die verstorbenen Freunde aus der Hölle erlösen. Mit solchen Grundsätzen konnten die Mormonen nicht ruhig neben ihren Nachbarn wohnen, und sie wurden nach einander verjagt aus Manchester, aus Ohio, aus Missouri, indem sie überall Spuren des Mords, Raubes und der Verwüstung hinterließen. Im J. 1840 ließen sie sich zu Nauvuh (Nauvoo) an den Ufern des Mississippi nieder. Die Verwaltung des Staates Illinois, welche Colonisten herbeiziehen wollte, gab ihnen solche Freiheiten, daß sie fast einen Staat im Staate bildeten. Smith, dem seine Anhänger unbedingt gehorchten, ließ sich hier zum Könige krönen; die Mormonen bauten einen prächtigen Tempel, und im J. 1844 zählte ihre Stadt schon 15,000 Einwohner. Aber die Regierung von Illinois schritt, im Hinblicke der durch die Mormonen verübten Gräuel, zu Repräsalien, und setzte den Propheten Smith gefangen, der bald darauf im Gefängnisse ermordet wurde. Noch duldete man die Mormonen eine Zeit lang zu Nauvoo; aber die benachbarten Städte befanden sich gegen sie im beständigen offenen Kriege, und im J. 1848 wurde der Tempel der Mormonen von ihren Feinden angezündet. Die Mormonen mußten Nauvoo verlassen; ein Theil derselben zerstreute sich durch die vereinigten Staaten; die festern Sectirer zogen aus nach dem neuen Jerusalem. Sie wanderten durch Wüsten, Flüsse und Gebirge, an tausend Meilen bis zu den Ufern des See's Salé. Dieser See bildet die Hälfte des Weges von den vereinigten Staaten nach Californien. Eine Colonie, gegründet in solcher Gegend, war den vereinigten Staaten sehr erwünscht. Man vergaß der alten Unbilden, und die Regierung von Washington erhob im J. 1850 die Umgegend des See's Salé zum Territorium von Utah; der Congreß bewilligte große Summen zum Baue von öffentlichen Anstalten. Der Nachfolger von Joe Smith, der neue Prophet der Mormonen, Bringham Young, wurde als Gouverneur anerkannt. Aber bald zeigte es sich, daß die Mormonen sich nicht gebessert haben. Die von Washington nach Utah gesandten Richter wurden dort schmählich mißhandelt, da der neue Gouverneur seine Gewalt mit Niemand theilen will; er duldet nur Mormonen als Beamte, und im December 1851 kehrten die Richter nach Washington zurück, zufrieden mit dem Leben davongekommen zu sein. Ihr dem Congreß erstatteter Bericht hat die Gefahr dieses Anfangs des Communismus dargelegt, und die Mormonen sind auf dem Puncte des offenen Kriegszustandes mit der Regierung zu Washington. Wie der Conflict sich enden wird, ist zur Zeit noch nicht bekannt. Bringham Young schaltet als Despot; er hat die ihm bewilligten Gelder nach Belieben verschwendet, brandschatzt die Auswanderer nach Californien, plündert sie bei dem geringsten Vorwande, und zwingt sie an den Straßen und öffentlichen

Gebäuden seines Gebiets zu arbeiten. Besonders hält er die Frauen zurück und bewacht sie in seinem Harem. Wie will die Regierung von Washington diesen fernen Rebellen beikommen, die unter dem Vorwande ein neues Sion zu gründen, ein neues Sodoma gegründet haben? (l'Ami de la Réligion vom 15. Mai 1852.) Die Mormonen haben ihre zwölf Apostel, welche die Lehren ihres mystischen Socialismus in aller Welt verbreiten, in Chili, in Norwegen, Dänemark, in der Schweiz, neuestens auch von Hamburg aus in Teutschland. Für Frankreich haben sie einen Apostel, der zu Boulogne-sur-Mer residirt. Besonders finden sich viele Proseliten in England. In Hamburg haben sie bereits eine öffentliche Andacht gehalten, ein Sonntagsblatt gegründet, und eine teutsche Uebersetzung ihrer Bibel veranstaltet. Ihre Missionäre wirken durch Wort und That; die letztere besteht besonders in Austheilen von Geldgeschenken. Einer ihrer Apostel aus Californien hat sich nun auch in Turin niedergelassen (vgl. die Volkshalle vom 20. August 1852). Die Proselyten in Europa werden eingeladen, nach Utah überzusiedeln, welches ihnen als das gelobte Land vorgespiegelt wird. Die Mormonen selbst nennen ihr Land Déséret, d. h. Bienenkorp in ihrer Sprache. Auch haben sie große Ländereien in Californien gekauft, in der Gegend des ihrem Territorium zunächst gelegenen Hafens; sie projectiren schon eine Eisenbahn, die das stille Meer mit dem See Salé in Verbindung setzte. Statt aufs Neue gegen katholische Orden und Einrichtungen zu Felde zu ziehen, wäre es vielleicht besser, wenn man ein Augenmerk auf die von dieser Seite her drohende Gefahr richtete. Vgl. Turner, Mormonism in all ages, Newyork 1842. Caswall the phrophet of the 19 century. Lond. 1842. Violets Reisen in Californien und Westtexas, beschr. von C. Marryat — teutsch. Braunschweig 1844. — Gehen wir zu den **Harmoniten** über. Im Lande Würtemberg gab es seit Anfang dieses Jahrhunderts eine große Zahl von sogenannten Separatisten, auch Pietisten genannt. Noch im J. 1828 zählte man deren im Lande selbst an 30,000. Man theilte sie a) in Pietisten, b) Michelianer, c) Pregizerianer. Die erstern zerfielen wieder in drei Unterabtheilungen; die Michelianer hatten ihren Namen von dem Bauer Michael Hahn, der im J. 1819 starb; die Pregizerianer wurden so genannt von dem Prediger Pregizer, Pfarrer zu Haiterbach, gestorben im J. 1824. Ein Theil dieser Separatisten sammelte sich im J. 1818 unter der Aufsicht der Regierung als Gemeinde von Kornthal; die andern ergriffen schon vorher den Wanderstab; sie zogen in das südliche Rußland, und selbst jenseits des Kaukasus, wo wir sie oben gefunden haben; andere waren seit 1805 nach Nordamerica gewandert. Sie gründeten bei Pittsburg ein Gemeinwesen, in dem der Bauer Rapp eine patriarchalische unbedingte Gewalt übte, unter dem Namen der Gütergemeinschaft alles Eigenthum allein verwaltete, und selbst die Ehen an seine Zustimmung band (J. Wagner, Geschichte der Harmoniegesellschaft. Vaihingen 1833). Die Gesellschaft hatte den Namen „die Harmoniten“ (s. d. Art.). Ein Betrüger, Bernhard Müller (Proli) hatte sich als Prophet in Teutschland aufgethan, hatte in Offenbach glänzend residirt, eine geistliche Weltmonarchie verkündigt und großen Luxus entfaltet; er ging, mit einer Untersuchung bedroht, nach America durch. Er wußte sich dem genannten Bauer Rapp als Prophet zu insinuiren, und versprach dessen jüngern Genossen wahre Gütergemeinschaft und freie Ehe. So kam Disharmonie in die Gesellschaft der Harmoniten. Rapp mußte sich mit einer großen Summe loskaufen, mit welcher Proli das neue Jerusalem begründete, und alle Gläubigen aufrief, sich vor den Schaalen des göttlichen Zornes dahin zu flüchten. Als Proli aber das Geld aufgezehrt hatte, erklärte er, jeder möge sich retten, wie er könne — 1833 (Bonnhorst, Schilderung des Abentheurers Proli — 1834). Der Bauer Rapp starb im J. 1847. — Die **Perfectionnisten** sind eine Secte, die vor etwa zehn Jahren entstand: auch sie umgibt den gemeinen Socialismus mit einem religiösen Gewande, wie die Mormonen. Ein ehemaliger protestantischer Candidat der Theologie ist der Stifter dieser Secte, deren vorzüglichste Niederlassungen sich zu Oneida und zu Lenox, im

Staate New-York befinden. Jede dieser Niederlassungen enthält etwa 150 Männer, Frauen und Kinder, welche zusammen unter einem Dache wohnen, ohne irgend einen Unterschied von Familie, Eigenthum oder Befugniß. Hier herrscht nicht bloß Güter- sondern auch Weibergemeinschaft. Jeder thut, was er will. Die Befriedigung der Leidenschaften ist nicht bloß erlaubt, sondern gilt als Werk der Gnade und Zeichen der Heiligkeit. Nach der Regel, daß da, wo kein Gesetz, auch keine Uebertretung des Gesetzes ist, haben die Perfectionnisten jedes Gesetz abgeschafft, sie folgen nur ihrer Neigung, und sie begehen keine Sünde, weil sie nur thun, was ihnen gefällt. Alle Kinder werden zusammen erzogen. Der einzige Mißstand hiebei ist der zeitweilige Schmerz der Mütter, wenn sie ihre neugebornen Kinder andern überlassen sollen. „Aber diese Wunden des Herzens waren bald vernarbt, und die Mütter haben gelernt ihre eigene Freiheit höher zu schätzen, als den ungehörigen Luxus einer mütterlichen Zärtlichkeit.“ Die Frauen tragen ihre Haare über dem Rücken herabhängend, um dem Rathe des hl. Paulus zu folgen, der sagt, daß das Haar zur Bedeckung, und nicht zum Putze dienen solle und sie haben die weibliche Kleidung durch eine Art von männlicher Tracht ersetzt. Dieses ist der Ursprung der Mode à la Bloomer, welche im vorigen Jahre in America solchen Scandal verursacht und selbst in England eingeführt werden wollte. Aber die Verachtung und der Hohn des Publicums hat über diese neue Kleidung den Stab gebrochen. Zu New-York und in der Umgegend gibt es mehrere Häuser der Perfectionnisten. Neben den Perfectionnisten, die ebenso gut Pessimisten genannt werden könnten, erwähnen wir die Secte der Adventisten, so genannt, weil sie die nahe Wiederkunft des Herrn verkündigen. Im J. 1833 predigte William Miller auf den Straßen und Plätzen von New-York und Boston, daß das Ende der Welt nahe sei, und man sich durch Buße auf die zweite Ankunft des Herrn vorbereiten solle. Er stützte sich dabei auf das 8 Capitel des Propheten Daniel, und behauptete, die dort erwähnten 2300 Tage seien ebenso viele Jahre; nach seiner Berechnung sollte die Welt nach der Auferstehung des Herrn nur noch 1810 Jahre stehen, so daß sie im Jahre 1843 untergehen müßte. Als die Welt aber das Jahr 1843 überlebte, so erkannte Miller einen Fehler in seiner Rechnung an, und verschob nun dasselbe Ereigniß auf den 23. October 1847. Trotz der zweiten Täuschung ließen sich seine Gläubigen nicht enttäuschen; noch gibt es mehr als 30,000 Adventisten, die in jedem Augenblicke hoffen, daß ein Engel kommen und sie dieser Erde entrücken werde. Sie hoffen mit Seele und Leib in den Himmel aufzusteigen, um das Geleite des zum Gerichte kommenden Sohnes Gottes zu bilden. Eine Zeitschrift, genannt der Advent-Herald, dient ihnen zum Organe; diese Zeitschrift, die bereits zu ihrem dreißigsten Bande gediehen ist, wagt es nicht mehr, den Tag der allgemeinen Himmelfahrt der Adventisten zu bestimmen. Sie sagt: „wir sind jetzt im Stande der Erwartung, und wir gewärtigen neue Offenbarungen zum Zwecke größerer Erleuchtung.“ Zur Zeit der beiden von Miller festgesetzten Epochen des Weltendes ließen die Gläubigen alle Arbeit ruhen. Concord, eine kleine Stadt in New-Hampshire, ließ sich beinahe ganz von diesem Irrthume fortreißen, und in der Umgegend von Boston verkauften die Eigenthümer ihre Wohnungen, da sie sich an der Errichtung des Zeltes betheiligen wollten, von welchem die Gläubigen, mit weißen Kleidern angethan, zum Himmel aufsteigen sollten. Selbst die Speculation bemächtigte sich des Stoffes, und an den Kaufläden las man die Ankündigungen: „Prächtige weiße Kleider, zu billigstem Preise, für jede Taille und nach der neuesten Mode, sind hier zu haben für die Himmelfahrt am 23. (October).“ Zu Boston brachte eine Menge Menschen die Nacht betend in ihrem Zelte zu, horchend auf den ersten Ton der Posaune, der ihnen das Zeichen zur Himmelfahrt geben sollte. Die Posaune ließ sich nicht hören; und dieser Saal wurde später in ein Theater verwandelt (l'Ami de la Réligion. 29 Mai 1852). Mit dieser Secte der „Himmelfahrenden“ wollen wir unsere Umschau nach den neuesten schwärmerischen Secten beschließen. [Gams.]

Schwarmgeister, s. Sacramentsstreit, und Sacramente.

Schwarze Schwestern, s. Alexianer.

Schwarzer Sonntag, s. Passionssonntag.

Schweden, Einführung des Christenthums, Reformation. So weit die Einführung des Christenthums in Schweden in die Zeit des hl. Ansgar fällt und durch seine Bemühungen segensreich begonnen wurde, ist sie bereits in den Artikeln: Ansgar, Gauzbert (vgl. d. Art. Dänen, Island, Normannen) dargestellt worden, daher hier nur noch Weniges darüber. Die erste Reise des hl. Ansgar nach Schweden geschah im Herbste des J. 829, und das darauf folgende Jahr, welches er hier verlebte, war das erste seiner apostolischen Thätigkeit in Schweden. Sodann aus Schweden zurückgekehrt, bestieg er den erzbischöflichen Stuhl von Hamburg, sendete den Gauzbert als Lehrer nach Schweden, setzte von dem neuen Erzbischofssitz in Bremen aus, sein apostolisches Werk fort, und besuchte endlich selbst wieder, da sonst Niemand mehr das gefahrvolle Geschäft zu übernehmen wagte, nochmals Schweden um das J. 853. Mit Geschenken gewann er die Gunst des Königs Olof und durch einen Volksbeschluß wurde es den christlichen Predigern erlaubt, im Lande zu leben und zu lehren. Demnach erbaute Ansgar eine Kirche und fuhr, nach Hause gekommen, fort, so lange er lebte, für die Absendung von Geistlichen nach Schweden zu sorgen. Ansgar starb 865; der durch ihn gezündete Funke erlosch nie mehr vollkommen, wiewohl anderthalb Jahrhunderte vergingen, bevor Schweden einen christlichen König erhielt und dann wiederum anderthalb Jahrhunderte im Kampfe zwischen Heidenthum und Christenthum. — Nach Ansgars Tod wagte sich außer dessen nächstem Nachfolger Rimbert 70 Jahre lang kein christlicher Lehrer nach Schweden; erst um 935 kam der bremische Erzbischof Unni nach Birka, wo er bald starb, und lehrte daselbst wieder die christliche Religion. Seitdem besuchten christliche Lehrer Schweden von Zeit zu Zeit, theils ausgesandt von den bremischen Erzbischöfen, theils von England her. Endlich ging um das Jahr 1000 ein glückliches Gestirn für Schweden auf: König Olof, der Schooßkönig genannt, der dem Christenthume wahrscheinlich während seines Aufenthaltes in Dänemark geneigt geworden, ließ den englischen Priester Siegfried in's Land rufen und sich von ihm taufen. Seitdem widmete nun Siegfried sein ganzes Leben gänzlich der Verkündigung des Christenthums in Schweden und Norwegen, und starb in hohem Alter zu Werends Härad in Småland, wo er bei seiner Ankunft zuerst das Kreuz gepflanzt hatte. Westgothland war es vorzüglich, wo die christliche Religion eine gute Aufnahme fand, während die Oberschweden noch größtentheils Heiden blieben; in Westgothland stiftete daher auch König Olof das Bisthum Skara, und Westgothland erwählte er auch, als ihn die Heiden aufforderten, er solle eine Landschaft Schwedens, welche er wolle, für die Uebung seines Gottesdienstes wählen, den übrigen hingegen ungestört lassen und Niemanden zum Christenthume zwingen. Unter den auf Olof († 1024) folgenden Königen von Schweden wirkte zunächst am meisten für das Christenthum König Stenkil († 1066); doch beschränkte sich auch seine Wirksamkeit vorzugsweise auf Westgothland und wagte er es nicht, den Rath der Bischöfe Adelward von Skara und Egino von Lund (s. Lund) zu befolgen, die ihm riethen, den alten Götzentempel zu Upsala, das größte Heiligthum des heidnischen Schwedens, zu zerstören. Nach Stenkils Tod brach ein großer Krieg in Schweden aus, es war eigentlich ein Krieg zwischen Heiden und Christen. Das Christenthum schien unterliegen zu müssen, Bischöfe und Geistliche wagten es nicht mehr, nach Schweden zu kommen, englische Missionäre wurden gemartert, allein als Stenkils Söhne Inge und Halstan auf den Thron gelangten, lebte das Christenthum wieder auf. Inge, ein eifriger Christ, vertilgte die Götzenopfer aus Svithiod und gebot allem Volke die Taufe. Erbittert vertrieben ihn die Heiden und machten dessen Schwager Swen, der sich erbot, die Opfer aufrecht zu erhalten, zum König. Aber nach drei Jahren kehrte Inge aus Westgothland zurück, erhielt

das Königthum wieder und erhob von neuem das Christenthum. An ihn und seinen mitregierenden Bruder erließ Papst Gregor VII. ein Schreiben, worin er sie zur Beschützung des Christenthumes und zur Unterwürfigkeit gegen die Kirche aufforderte. Bedeutende Fortschritte machte das Christenthum unter dem Könige Swerker (1133—1155). Zu seiner Zeit wurden die ersten Klöster in Schweden angelegt; die ältesten waren Alwastra, Nydala, Warnhem; der hl. Bernhard sandte Mönche dahin ab. Damals (um 1152) besuchte der päpstliche Legat Nicolaus Albanensis (nachher Papst Hadrian IV.) Schweden. Eine Abgabe an Rom, St. Peterspfenning (s. d. Art.) ward eingeführt. Endlich wurde unter seinem Nachfolger Erich dem Heiligen († 1160) das Christenthum auch in Oberschweden befestiget. Drei Dinge nahm er sich vor, sagt die Legende von ihm: Kirchen zu bauen, den Gottesdienst zu verbessern, das Volk nach Gesetz und Recht zu regieren und die Feinde des Glaubens und des Reiches zu überwältigen. Vor Allem vollendete er die Kirche zu Upsala, wo es vor ihm weder Geistliche noch eine fertig gebaute Kirche gab; Heinrich wurde erster Bischof von Upsala. Wider die heidnischen Finnen (s. d. A.), deren Seeräuberei die schwedischen Küsten beunruhigte, unternahm er einen Kreuzzug und legte durch das Christenthum den Grund der nachher so lange dauernden Vereinigung zwischen Schweden und Finnland. Der hl. Heinrich, erster Bischof von Upsala, begleitete den König auf diesen Zug, ward der erste Apostel der Finnen und erlitt bei ihnen den Martyrtod. Erich starb den 18. Mai 1160. Die katholischen Schweden verehrten in ihm den Schutzheiligen Schwedens, sein Panier wehte im Felde wider die Feinde des Reichs, sein Todestag ward alljährlich im ganzen Reiche gefeiert, die Stadt Stockholm führt sein Bild in ihrem Wappen, und der Dom zu Upsala verwahrt noch jetzt seine Reliquien. Im J. 1163 wurde das Bisthum Upsala vom Papste zur schwedischen Metropole erhoben, und derselben die Bisthümer Skara, Linköping, Strengnäs, Westeräs, bald nachher auch Werio und Abo untergeordnet. S. Geschichte Schwedens v. Geijer, übers. v. Swen P. Leffler, Hamburg 1832, Bd. I. S. 111—145. — Die Geschichte der Reformation in Schweden ist in den Artikeln: Peterson (Lorenz und Olof) und Anderson dem größten Theil nach dargestellt worden; zur Vervollständigung muß noch Folgendes hinzugefügt werden. Auf dem Reichstage zu Westeräs 1544 setzte König Gustav es durch, den schwedischen Thron für immer in seiner männlichen Nachkommenschaft erblich zu machen und vollendete zugleich den Sturz der katholischen Religion in Schweden, indem er den letzten Rest katholischer Gebräuche abschaffte, auf deren Beibehaltung er früher (freilich aus Politik!) so sehr gedrungen hatte und die in seiner und Olof Petersons Liturgie noch eine so große Rolle spielten. Nach Gustavs Tod (1560) bestieg sein Sohn Erich XIV. den Thron. Die neue Regierung änderte in Nichts die Lage der katholischen Kirche; aber nun suchte sich auch der Calvinismus in Schweden einzudrängen; Dionys Beurreus, der B. Oseg von Westeräs und auch der König standen für denselben, allein das Lutherthum siegte und Erichs Entthronung (1568) war zum Theil eine Folge seiner Begünstigung des Calvinismus. Auf Erich folgte dessen Bruder König Johann III. Noch bevor er zum Throne gelangte, gewann er durch den Einfluß seiner katholischen Gemahlin Catharina, einer polnischen Prinzessin, durch gelehrte Untersuchungen mit ihren Hofkaplänen Johann Herbst und Jos. Albert und durch das Studium der Kirchenväter und der katholischen Ritualbücher Zuneigung und Liebe zur katholischen Religion, und bemühte sich, zur Regierung gelangt, die katholische Religion allmählig wieder herzustellen. Zu diesem Behufe verfaßte er auch unter dem Beistande seines Secretärs Peter Fechte, 1576, die bekannte Liturgie, die größtentheils aus dem römischen Missale entlehnt ist, aber auch allerlei lutherische Zusätze enthält. Obgleich indeß König Johann zur Erreichung seines Zieles auch mit dem päpstlichen Stuhle in Unterhandlungen trat (s. d. Art. Possevin) und bereits eine bedeutende Anzahl von gewichtigen Männern, darunter auch Bischöfe und andere Geistliche, zur Reali-

sirung seines Planes auf seiner Seite hatte: so führte er doch sein großes Vorhaben nicht durch: der Widerstand seines Bruders des Herzogs Carl von Südermannland, das Geschrei lutherischer Bischöfe, Professoren und Prädicanten, sein eigenes schwankendes Wesen, die Weigerung des päpstlichen Stuhles, auf alle von ihm verlangten Concessionen (den Kelch, die Priesterehe ꝛc.) einzugehen, die Furcht vor dem Verluste des Thrones, der Tod seiner frommen Gemahlin Catharina ꝛc. bildeten die Hindernisse. Johann starb 1592. Daß Johanns Sohn und Nachfolger, der eifrig-katholische König Sigismund, seines Vaters Plan nicht durchsetzen konnte, dafür sorgte Herzog Carl von Südermannland. Durch sein Betreiben ward Johanns Liturgie abgeschafft, die Augsburger Confession angenommen, die Räumung Schwedens von allen, die dem Lutherthum nicht angehörten, beschlossen, der König selbst wegen Uebung der katholischen Religion beschimpft und entehrt, das Volk gegen ihn zur Empörung gereizt; endlich raubte er dem König Sigismund die Krone (1600), bestieg den schwedischen Thron und ließ das Blut der Anhänger Sigismunds in Strömen fließen. So ward das Lutherthum in Schweden für immer befestiget. — Vgl. hierzu die Art. Brigitta, die hl., Brigittenorden, dreißigjähriger Krieg, Gustav Adolph, und Christina von Schweden. [Schrödl.]

Schwedenborg, s. Swedenborg.

Schweiz. Diese kann nach ihrer geographischen oder staatsgeschichtlichen Seite hier nicht in Betrachtung fallen, wir berühren vielmehr die Hauptmomente ihrer Kirchengeschichte und vor allem aus der mittlern und neuesten Zeit, da jene der ältesten Zeit und namentlich die Einführung und Verbreitung des Christenthums in diesem Lande schon aus den Artikeln Alemannen, Chur, Constanz, Felix, der hl., Gallus, der hl., St. Gallen (Kloster), Genf, Lausanne, Sitten, Basel, u. s. f. zu entnehmen ist. Zu besserem Verständniß mannigfacher Verhältnisse, die unten besprochen werden müssen, ist es zweckmäßig, einige Bemerkungen aus der Geographie und Statistik dieses Landes vorauszuschicken. — Die Schweiz zwischen Oestreich (durch das Vorarlberg), Bayern, Würtemberg (durch den Bodensee), Baden, Frankreich, dem Königreiche Sardinien (Savoyen und Piemont) und der Lombardei gelegen, umfaßt nach ihrer gegenwärtigen politischen Gestaltung 22 Cantone (worunter Unterwalden, Appenzell und Basel sich in 2 Halbcantone scheiden), und zählt auf einem Flächenraum von 820 Q.-M. (nach der amtlichen Zählung von 1850) 2,392,740 Einwohner, männliche 1,181,940, weibliche 1,210,800, in 484,983 Haushaltungen oder Familien, in 3059 Gemeinden und in 117 Bezirke vertheilt. Darunter sind gezählt die Ausländer mit 71,570, worunter 1539 politische Flüchtlinge. Von der Gesammtbezirkbevölkerung der Schweiz sind Katholiken 971,821, Protestanten (Reformirte, Calvinisten, Methodisten u. s. f.) 1,417,773, Juden 3146. Die Zahl der abwesenden, in andern Staaten lebenden Schweizer, beläuft sich auf 72,363, von denen die Cantone Glarus, Graubünden und Tessin relativ die meisten liefern. In einem Zeitraum von 13 Jahren hat die Bevölkerung um 202,482 zugenommen. Die reformirten Cantone liefern die größte Zahl der Auswanderer, die in allen Welttheilen, besonders aber in den italienischen Staaten, Rußland und Frankreich zerstreut als Kaufleute, Wirthe, Bäcker u. s. f. ihr Glück machen. Im allgemeinen werden die der Ebene und dem Jura angehörenden Cantone: Zürich, Basel, Schaffhausen, Neuenburg, Waadt und Appenzell Außer Rhoden (mit Ausnahme einzelner Ortschaften) ausschließlich von Reformirten der zwinglisch-helvetischen Confession, dagegen die Bergcantone: Uri, Schwyz, Unterwalden, Appenzell Inner Rhoden, Tessin, Wallis, Zug, Freiburg (mit Ausnahme von Murten) und Solothurn (mit Ausnahme von Bücheggberg) ganz von Katholiken bewohnt, während in den Cantonen Bern, Glarus, Thurgau, Genf, Graubünden und Aargau die reformirte, in Genf die calvinistische und nur im Canton St. Gallen die katholische Bevölkerung die Mehrzahl bildet. Zu der tief gehenden kirchlich-religiösen Trennung der schweizerischen Bevölkerung tritt

noch, um von der politischen nicht zu reden, die der nationalen Abstammung. Die Bewohner der Schweiz gehören 4 Sprach- und Volksstämmen an; die Teutschen betragen mehr als $^2/_3$ der Gesammtbevölkerung, die Franzosen nicht ganz $^1/_4$; dagegen zählt die italienische Bevölkerung nur gegen 120,000, die romanische (rhätische) ungefähr 50,000 Köpfe. Bildet nun die Sprache die sichere Völkerscheide, so ist die Nationalität des Schweizervolkes keine einheitliche zu nennen. Die Geschichte der ersten Entstehung der schweizerischen Eidgenossenschaft, die nächste Veranlassung und Begründung des Bundes der drei Waldstätte vom J. 1308 lebt zwar noch bei Alt und Jung in den bekannten Bildern fort, wie sie die rhetorische Feder Johann Müller's ausgeschmückt und die poetische Meisterhand Fr. Schiller's für die Bühne bearbeitet hat. Früher durch den Historiker Gild Tschudi von Glarus aufgefrischt beruht diese Geschichte wesentlich auf einigen Chroniken des ausgehenden 15. und anfangenden 16. Jahrhunderts, besonders auf jenen, die der luzerner Stadtschreiber Cysat und Etterlin verfaßt haben, deren Angaben aber von gleichzeitigen Urkunden keineswegs gestützt werden, sie ist aber in neuester Zeit durch das eben so fleißige als gründliche Geschichtswerk des Prof. Eutych Kopp von Luzern „Geschichte der eidgenössischen Bünde“ vollkommen gestürzt worden. Gegen die unsichern Berichte jener späteren Zeitbücher, welche, was das 15. und 16. Jahrhundert dachte und glaubte, als längst Dagewesenes in das 13. und 14. Jahrhundert zurücktrugen, treten als unverwerfliche Zeugen diese beiden letztgenannten Jahrhunderte in gleichzeitig (völlig objectiv abgefaßten) Urkunden auf, die ein ganz anderes Bild der ältesten Geschichte der Eidgenossenschaft geben. Die dadurch gewonnene Wahrheit der Thatsachen wurde überdieß noch grundsätzlich bestätiget durch die Schilderung der allgemeinen Zustände des teutschen Reiches. Vor dem doppelten Lichte der objectiven Thatsachen und unbestreitbaren Rechtsgrundsätze muß nun allerdings das aus den späteren Chroniken des 15. und 16. Jahrhunderts in eine viel frühere Zeit zurückgeworfene hohle Spiegelbild in sein Nichts zusammensinken und mit aller Zuversicht darf man schon jetzt auf die bisher gewonnenen großen Resultate Kopp's gestützt behaupten, daß bei Tschudi und Müller in Bezug auf die Entstehung der eidgenössischen Bünde bis in die Mitte des 14. Jahrhunderts kaum eine oder die andere Darstellung eines Zustandes oder Ereignisses werde aufrecht stehen bleiben. Dem verdienstvollen und classischen Werke Kopp's wurde freilich bisher im eigenen Vaterlande die gebührende Anerkennung nicht zu Theil; man sonnet sich in der Schweiz lieber am Lichte eines Hottinger und Villemain, und schweigt gerne von literarischen Größen, wenn sie nicht aus Zürich oder Lausanne stammen. Von anderer Seite zürnt man dem stillen Forscher von Luzern, weil seine historischen Untersuchungen einige Hauptreiser aus dem Kranze des schweizerischen Nationalruhmes gebrochen und Enttäuschungen über gewisse Lieblingsideen zu Tag gefördert haben. Es ist wahr, die paradiesische Unschuld der jungen Eidgenossenschaft verschwindet, die ersten Schweizer zeigen sich als Menschen, wie wir es sind und unsere Väter es waren, nicht gleich Engeln frei von Fehlern und Leidenschaften, und ihre Gegner sind, weil sie für ihre Rechte stritten, darum noch keine Unmenschen wie sie durch Zschokke, Henne und Consorten üblicherweise geschildert werden. Es ist nicht minder wahr, daß die entstehende Eidgenossenschaft den ersten großen Riß im Reiche gemeiner teutscher Nation hervorgerufen (der nach 5 Jahrhunderten den Waldstätten so theuer zu stehen kam!), und wäre Kaiser Friedrich II. (s. d. Art.) nicht gegen sein eidlich Wort mit der obersten Kirchengewalt in Zerwürfniß gerathen, wäre nicht mit und nach ihm vornehmlich durch die Eigensucht der Reichsglieder die Reichsgewalt in sich selbst zerfallen, nach menschlicher Berechnung die schweizerische Eidgenossenschaft wie sie ward und nunmehr dasteht, Ursprung und Bestand weder hätte nehmen, noch behaupten können. Es läßt sich nicht mehr längnen: das Lenzburgische Schwyz gehörte nicht unmittelbar an das Reich, eben so wenig die verschiedenen Theile des erst später zu einem Lande vereinigten Unterwalden.

Ihre Vogtei stand bei Habsburg oder gelangte allmählig an dieses Haus. Als aber Habsburg zuerst gegen Kaiser Friedrich II. sich für die Kirche erklärte; als später die Habsburger, nachdem sie zweimal die römische Kaiserkrone getragen, beim dritten Male wider ihre Ansprüche Gegner am Reiche bekamen: da erhielten Schwyz und Unterwalden (mit Uri) auf Unkosten der Rechte der alten Herrschaft Freiheiten, die sie früher nicht besessen hatten. Habsburg-Oestreich berief sich bei allen Handlungen auf sein althergebrachtes, urkundliches Recht, die Eidgenossen aber auf ihre neuen Freiheitsbriefe. Diese konnten die Herzöge nicht anerkennen, jene wollten die drei benannten Orte nicht mehr gelten lassen, wo die bessere Berechtigung lag, sagt das Rechtsgefühl, wie die Gewalt entschied — die Geschichte. — Daher jener Kampf, der, unterbrochen von vielen Friedensunterhandlungen, immer zuletzt und wiederholt zu den Waffen rief, anderthalb Jahrhunderte lang, bis endlich Zeitumstände eintraten, unter welchen, was angestrengte Gewalt von Seite Oestreichs nicht wieder herzustellen vermocht hatte, im friedlichen Vergleiche aufgegeben wurde. Man nehme nun an, es habe in den Waldstätten überhaupt keine östreichischen oder Reichsvögte gegeben, man nehme ferner an, es haben die von den spätern Chronisten erzählten und vielfach ausgemalten Gräuelthaten der angeblichen Vögte in den drei Ländern gar nicht Statt gefunden (aus der urkundlichen Geschichte kann dieß nicht erhoben werden), sollte man nicht meinen, der alte Widerwille und Haß gegen Oestreich und alles Teutsche, in welchem die Schweizer auferzogen werden, müßte zur Ehre der Menschheit allmählig schwinden und sie müßten sich mit den stammverwandten Teutschen immer mehr zusammenfühlen? Zu solcher Verständigung hat der Geschichtsforscher Kopp die Bahn gebrochen, die Anerkennung der gewonnenen Resultate in der Schweiz selber wird aber vorerst noch viele andere Enttäuschungen erfordern. Doch wir dürfen unsere unmittelbare Aufgabe in diesem Artikel nicht außer Acht lassen. Der Reformation sind noch die Siege in dem burgundischen und Schwabenkriege und der Mailänder Söldnerdienst vorhergegangen, sie führten Beutelust, Habgier, Sittenlosigkeit nach sich. Schon der heilige Friedensstifter auf dem Tage zu Stanz (1481) (s. Flue) sagte den kommenden Abfall voraus als Frucht der eingerissenen Frevel, und mahnte die Seinen zur Treue und Standhaftigkeit im katholischen Glauben. Mit dem Siege bei Dornach (1499) endete der Schwabenkrieg, der letzte, welchen die Eidgenossen, der obere teutsche Bund, zur Behauptung ihrer Unabhängigkeit oder vielmehr zur Vollendung ihres Abfalls vom alten teutschen Reiche geführt haben, nachdem viele hundert Dörfer, Flecken und Städte zerstört waren, die Herzen aller Nachbarvölker den Schweizern ob ihrem verwüstenden, oft treulosen Wesen abgeneigt und Sitte und Ordnung im eigenen Lande auf das empfindlichste waren erschüttert worden. Solche Schuld hatten sie aber in den italienischen Söldnerkriegen (Mailänderkriegen) (1499—1517) mit ihrem Blute und ihrer Ehre theuer zu büßen! Denn da begegnen wir ihren Soldtruppen bald auf Seite Frankreichs, bald auf Seite der Herzöge von Mailand, bald aber stehen sie in Schlachten einander kämpfend gegenüber. Alle öffentlichen Zustände führten dem kirchlichen Aufruhr reichen Stoff zu baldigem Ausbruch zu. Umsonst war auf dem Concil zu Constanz (1414) und zu Basel (1431) auf letztern besonders durch Cardinal Julian (s. d. Art) das große Bedürfniß nachgewiesen: „die Kirche in Haupt und Gliedern zu verbessern", die Heilung zur rechten Zeit wurde hinausgeschoben und dadurch unheilbar gemacht. Wie beim gemeinen Volke, so hatte das Sittenverderbniß bei der Weltgeistlichkeit und in den Klöstern beiderlei Geschlechtes verwüstend eingerissen, und dieselben Umstände, welche das Wagniß Martin Luthers in Teutschland begünstigten, standen auch zwei Jahre später (1519) jenem des Meisters Ulrich Zwingli in der Schweiz fördernd zur Seite. Man hat beide Reformatoren gegenseitig verglichen, in der sittlichen Verkommenheit steht Ulrich Zwingli — früher Feldkaplan unter den Glarnern in den Mailänderkriegen — noch tiefer als der teutsche Reformator und kann mit

diesem auch nach seinen übrigen Geisteskräften nicht auf gleiche Stufe gestellt werden. Von der Leutpriesterstelle von Einsiedlen als Prediger an das Großmünster in Zürich berufen, fand er an dieser Stelle gesuchte Gelegenheit, seinen Irrthümern Eingang zu verschaffen und durfte zu diesem Zwecke immer ungescheuter auftreten, nachdem er wohl berechnend die angesehensten Magistraten Zürichs für die kirchliche Umwälzung gewonnen hatte. Seit dem 16. Jänner 1519 verkündete er offen von der Kanzel das „reine Evangelium" des Abfalls vom alten katholischen Glauben, verwarf die Erblehre und das Ansehen der Kirche, stellte Jedem frei die hl. Schrift nach seinem Sinne auszulegen, sprach erbittert gegen die hl. Messe und das Abendmahl, gegen die Verehrung der Heiligen, der Reliquien und Bilder, gegen die Beichte und das Fegfeuer, die Ehelosigkeit der Priester und die ewigen Gelübde". Im gleichen Sinne arbeiteten die Freunde Zwingli's anderwärts: Berchtold Haller in Bern, Oecolampad (s. d. A.) in Basel, der Arzt und Bürgermeister Watt in St. Gallen und ihre dienstbaren Genossen. — Für ihre Wirksamkeit stand ihnen eine breite Unterlage zu Gebote. Die Sittenzucht war gelöst, die Unwissenheit in religiösen Dingen unter dem Volk verbreitet, die alte Kirche durch Mißbräuche vielfach entstellt, das neue „Sion" lockend und gleißnerisch; die Neulehrer fanden beim Volke und bei den Regierungen um so geneigteres Gehör, weil sie die Einziehung der Klostergüter predigten. Wenn auf der einen Seite der Tadel sie erhitzte, so ermunterte sie auf der anderen der Beifall, der ihnen wurde. Sie bedienten sich der Gelehrsamkeit, der Geisel des Spottes, der Macht der Beredtsamkeit, populärer Flugschriften, Gedichte, Spottlieder, Carricaturen in Holzschnitten, um den Sinn des Volkes zu berücken, während die Masse durch die Befreiung von den lästigen Kirchengeboten, die versprochene Aufhebung der Steuern und Zehnten, die Priester, Mönche und Nonnen aber durch die Aufhebung der Gelübde, die Obrigkeiten durch die Hoffnung auf baldige Vereinigung der geistlichen und weltlichen Gewalt und die sichere Aussicht auf die ungeheuren Besitzungen der Kirche, Stifte und Klöster mächtig angelockt wurden. Zürich hatte überdieß mit der Neuerung ein entscheidendes Uebergewicht sowohl in der Eidgenossenschaft als in den gemeinsamen Vogteien in Aussicht, um welches es vor 60 Jahren vergeblich einen Krieg geführt. Gegen diese Lockungen machten die Warnungsbriefe des Bischofs von Constanz und die Versprechungen des neugewählten Papstes Adrian VI., eine Verbesserung der Kirche anbahnen zu wollen, keinen Eindruck mehr auf die Gemüther. Die Kirche bekam auf das Härteste zu büßen, was ihre eigenen Häupter, Bischöfe, Priester und Ordensleute bisher theilweise selbst verschuldet oder vernachlässigt und unterlassen hatten. Nur aus dem allseitig in volle Fäulniß übergegangenen kirchlichen Zustande in manchen Landschaften ist es zu erklären, wie die Reformation Zwingli's — diese trostloseste, gemüthloseste und abstracteste Form des teutschen Protestantismus — Eingang finden konnte. Denn er zerstörte das Opfer und Priesterthum und damit allen höheren Cultus und dessen Symbolik und Sacrament, wüthete gegen alle Bilder, selbst (charakteristisch genug!) gegen das Bild des Gekreuzigten und seines Kreuzes, kurz gegen die ganze Kunstentfaltung der christlichen Religion! — Nachdem eine Lehre, Gnade und Wohlthat der Religion nach der anderen dem Volke entrissen und alle Kunstgebilde zertrümmert waren, blieben ihm zwischen den vier frostigen nackten Kirchenwänden im öden inhaltsleeren Raum der „gereinigten" Kirche nur noch das „reine Wort Gottes", der starre Psalmgesang, endlich der Bissen Brod und der Trunk Wein zur Abendmahlserinnerung. Als Schuster Hottinger zu Zürich mit anderen Wühlern (1523) ein kunstvolles altes Kreuzbild am hellen Tage und an offener Straße zu stürzen sich erfrechte, ward er gegen den sich jetzt noch offenbarenden Unwillen des Volkes von Meister Zwingli in Schutz genommen, denn solcher Eifer gegen „die Götzen", war ihm ein gottgefälliges Werk. Von da an wurden alle Bildnisse, Gemälde, Zierden, Altäre, Heiligthümer aus den Kirchen geworfen, wie gegen die

Kirche, so brach der Sturm nun gegen die ganze alte Kunst los, welche unermeßliche und unwiederbringliche Schätze dabei verlor. In St. Gallen zerstörte der Kirchenstürmer Badian (23. Febr. 1529) in der Stiftskirche mit einem Haufen Bürger alle Altäre, Chor und Beichtstühle, Sarcophagen, Bilder u. s. f. Die Trümmer ergaben einen Haufen von 48 Fudern, den er außer der Stadt verbrennen ließ. Mit diesem blinden Hasse gegen christliche Kunst und höheren Trost, wie gegen das Alterthum überhaupt mußte der Abfall sich selber schon bei seinem Beginne richten und bestrafen. Die Bande der kirchlichen Ordnung waren gelöst; abgefallene Priester, Mönche und Nonnen schritten der Reihe nach zur Verehelichung, Zwingli selber schon 1522 mit Anna Reinhart, die Aebtissin von Frauenmünster that das Gleiche, nachdem sie verrätherisch diese Stiftung der geliebten Tochter Kaiser Ludwigs an den Rath von Zürich ausgeliefert. Zu Bern leiteten Berchtold Haller und Franz Kolb aus der Markgrafschaft Baden das Werk der kirchlichen Umwälzung. Dem Letzteren empfahl Zwingli noch im J. 1527 „den Bär" mit List für den Umsturz zu gewinnen in den Worten: „ganz allgemach im Handel lieber Franz. Wirf dem Bär (den Bernern) zuerst nur eine saure unter etliche süße Birnen vor, darnach zwei, dann drei und wann er anfängt zu verschlingen, so wirf ihm mehr und mehr vor, sauer und süß durcheinander, zuletzt schütte den Sack gar aus." Durch diesen Kunstgriff berechnender Verführung allmählig vom Unwesentlichen zum Wesentlichen, vom Aeußeren zum Inneren, von dem Disciplinaren und Liturgischen zur Glaubenslehre unvermerkt und negativ voranzuschreiten, ging auch schon damals an den meisten Orten wie zu Zürich und Bern der katholische Glaube zu Grunde, wo doch die Obrigkeiten anfänglich selbst vor dem Gedanken eines wirklichen Abfalles noch zurückbebten. Es gibt nichts Neues unter der Sonne, wie der Weise behauptet; was wir in unseren Tagen an den Männern des Umsturzes und jenen der Ordnung erfahren, war beiden auch schon damals eigen. Während die Verfechter der katholischen Kirche noch immer auf Anstand, Gewissen und Wahrhaftigkeit Rücksicht nahmen, waren ihre Gegner in der Auswahl ihrer Mittel viel weniger verlegen. Um dem „reinen Wort Gottes" Eingang zu verschaffen, wurde alles angewendet, unermüdete Thätigkeit, Schlauheit, Spott, Hohn, Verdrehung, Entstellung, selbst vor Verläumdung, Lüge und der rohen Gewaltthat schreckten die Neuerer immer weniger zurück. Die zur Verständigung angeordneten Disputationen zu Zürich, Baden u. a. O., eine Nachahmung der früheren Rittertourniere auf dem Boden scholastischer Wissenschaft, konnten nicht nur zu keiner Einigung, sondern mußten gegentheils nur zu größerer Scheidung und Erbitterung führen (s. d. Art. Baden und Sacramentsstreit). Die Früchte der zugestandenen freien Schrifterklärung und Volksfreiheit überhaupt wurden alsbald durch die Wiedertäufer und später in den Gräueln des Bauernkrieges zur schrecklichen Reife gebracht. Die Verirrungen der Erstern brachen in Zürich und besonders in St. Gallen in verbrecherischen und bizarren Formen zu Tage. Die freigegebene Forschung und Auslegung der hl. Schrift nahm das gemeine Volk folgerichtig auch für sich in Anspruch, nachdem die höhere Auctorität des kirchlichen Lehramtes gestürzt war und wie? Zufolge des Wortes des Erlösers: „gehet in alle Welt, prediget das Evangelium aller Creatur," liefen vier Häupter der Wiedertäufer aus der Stadt St. Gallen, der eine gen Osten hinab gen Goldach, der andere nach Mittag gen Teufen, der dritte nach Westen gen Goßau u. s. f. und luden alle Leute zum Reiche Gottes ein. Als Zwingli seine Schrift gegen sie in der Stadtpfarrkirche verlesen ließ, riefen sie von der Emporkirche herunter: „dieß sei Zwingli's, nicht aber Gottes Wort?" Sie beichteten einander (nach Jacob 5, 6) öffentlich die Sünden, weil es dort heiße: „bekennet einander eure Sünden," die Weiber den Männern und diese jenen, in Fällen aber, wo die Männer Ehebrüche zu bekennen hatten, schrien ihre Weiber statt aller Lossprechung voll Ingrimm auf: „dieß vergelte dir der Teufel!" Weibspersonen setzten sich bis auf's Hemd ausge-

zogen auf die Straßen, spielten im Staube, zogen Tannzäpfen hin und her, nahmen Puppen und äfften alle Gebärden und Spiele der Kinder nach, warum? weil in der Schrift geschrieben stünde: „wenn ihr nicht werdet wie die Kleinen, könnet ihr nicht in das Himmelreich eingehen." Einige verbrannten die Bibel, weil geschrieben stehe: „der Buchstabe tödtet, aber der Geist belebet." Jungfrauen schnitten sich das Haar vom Haupte, um wenigstens einigermaßen der Mahnung des Herrn nachzukommen: „wenn dich deine rechte Hand ärgert, so schneide sie weg." Kranke nahmen keine Arzneien mehr, weil ohne Gottes Willen kein Haar von unserem Haupte fallen könne. Den gröbsten Unsinn trieben sie mit dem „Sterben und Wiederwerden" in Christo. Athemlos und bis zum Ersticken aufgedunsen blieben sie auf dem Boden liegen (Sterben); dann gleichsam aus einer Verzuckung aufgewacht, scherzten und thaten sie, was ihnen in den Sinn kam, als von Gott ihnen eingegeben (Wiederwerden). Daraus entstanden so viele Verbrechen, daß der neugläubige Rath „das Sterben" unter Strafe verbieten mußte. Bei den größten Verbrechen, wie bei Unzucht und Mord, die sie begingen, behaupteten sie gotteslästerlich, sie aus höherer Eingebung begangen zu haben; ihnen als mit Christo gestorbenen, meinten sie, könne keine Sünde mehr schaden. Von diesem Glauben geleitet schlug der Sectirer Leonhard Schägger zu St. Georgen bei St. Gallen seinem Bruder den Kopf ab, wozu ihn dieser eifrig angemahnt. In Teufen harreten bei 1200 Wiedertäufer in drei Haufen vertheilt auf Speise, die ihnen ohne ihr Zuthun der himmlische Vater senden würde; sie warteten lange vergeblich, bis der Hunger sie auseinander trieb. Wohl stellte Zwingli (17. Jänner 1525) eine Disputation mit ihnen an, allein wie hätten sie das Ansehen dessen ehren sollen, der selber das Ansehen der Kirche in Glaubenssachen verworfen hatte? Sie schalten ihn einen neuen Papst, ja Gefängnißstrafe und Tod sahen sie als gottgefällige Marter an und ertrugen sie mit Freuden. — Für den Sieg der Reformation in der Schweiz war der Abfall des mächtigen Bern entscheidend. Dort hatte das Gift allmählig den Magistrat und das Volk durchdrungen; schon im J. 1523 waren viele adelige Nonnen, Töchter vornehmer Berner Geschlechter, aus dem Kloster Königsfelden entsprungen, die sich zu Bern verehlichten; Bern ganz an Frankreich hingegeben war in Folge der Mailänderkriege dem römischen Stuhl ganz abgeneigt geworden; unermüdet arbeitete neben Berchtold Haller und Franz Kolb der Patricier und Propst Nicolaus von Wattenwyl für die Neuerung. Noch im J. 1526 faßten indessen beide Räthe mit den Abgeordneten aller Gemeinden der Landschaft den Beschluß, beim *alten* Glauben zu bleiben und keine Aenderung in der Religion zu gestatten, *ja sie* verpflichteten sich „durch einen gewaltigen Eidschwur vor Gott und seinen Heiligen", in Ewigkeit nie von dem, was sie eben fast einstimmig ermehrt hatten, abzuweichen. Allein schon im folgenden Jahre (1527) brachte es die List und Gewandtheit der Neuerer dahin, daß die auf den Osterdienstag angesetzte Erneuerung der Räthe nach ihrem Sinne ausfiel. Sofort wurde die Predigt freigegeben, der Irrthum und die Verführung wirkten schrankenlos; hier zerfielen Familien unter sich, dort Gemeinden, hier wurden fromme Stiftungen, dort die hl. Messe aufgehoben, in Bern hörte im Hornung 1528 der alte Gottesdienst ganz auf. Das gleiche Spiel wurde auch in Basel durchgeführt. Von den Städten Zürich, Bern und Basel aus wurde nun die Reformation auch in ihren betreffenden Landen eingeführt. Wir berühren die Art und Weise, wie dieß im Canton Bern unternommen war. Die Gemeinden wurden von den Landvögten abgesondert versammelt, alle mit der falschen Vorgabe irre geführt, die andern Gemeinden hätten sich schon „für das Evangelium" ausgesprochen; das Klostergut werde dem Volke zu Nutzen kommen u. s. f.; nach solcher Köderung wurde sodann über den alten und neuen Glauben durch das Handmehr entschieden. Im Berner Oberland zu Haßli, Interlaken und Obersiebenthal klagte das Volk laut über vorgefallene Betrüge und Täuschungen; diese und andere Gemeinden riefen ihr Recht an, beim alten Glauben

ihrer Väter beharren zu dürfen. Die Herrn von Bern antworteten ihnen, sie wollen ihnen das Recht bald mit Spieß und Helbarten bringen! (Wie schrecklich hat die Nemesis diesen Frevel nach dreihundert Jahren von 1830 an an dem Patriciat von Bern gerächt!) In einer großen Volksversammlung wurde (22. Oct. 1528) der Schluß vom Volk beschworen, beim katholischen Glauben zu verbleiben und mit Gut und Blut einander beizustehen. Allein Schultheiß von Erlach rückte mit seinen Regierungstruppen vor, bezwang die katholischen Gemeinden und verkündete den Berneroberländern unter dem Donner der Kanonen den Befehl der gnädigen Herren an das Volk, das reine Wort Gottes anzunehmen, Schadenersatz zu leisten, Landespanner und Sigill sofort abzuliefern und auf den Knieen für die Zukunft Gehorsam anzugeloben. Drei Häupter des für seinen Glauben ringenden Volkes wurden hingerichtet, einer geviertheilt zum schrecklichen Beispiele und Beweis, wie die gnädigen Herren von Bern die Freiheit des Evangeliums für sich und Andere anzuwenden wüßten. Gleiches geschah im Haßlithal. Allein nicht zufrieden, in der Weise Mohammeds, mit Feuer und Schwert das „sonnenklare" Evangelium Zwinglis in ihren unmittelbaren Landschaften ausgebreitet zu haben, setzten Zürich und Bern alles daran, auch in den gemeinsamen Landvogteien, im Thurgau, Freienamt, Grafschaft Baden, Rheinthal, Sargans, Gaster, Toggenburg u. a. O. den neuen Glauben einzuführen. Zu diesem Zwecke wurden von ihnen alle Ruhestörungen, alle Wagnisse und Eingriffe der Neuerer in Schutz genommen, die Bewohner der Landvogteien wie die Thurgauer von Zürich in den Traum baldiger Aufhebung der Unterthanenschaft eingewieget und von Zürich der Sonderbund „des christlichen Bürgerrechtes" mit der Stadt Constanz abgeschlossen, dem alsbald 1528 auch Bern, und später die Stadt St. Gallen, Basel, Biel, Schaffhausen und Mühlhausen beitraten. Die katholischen alten Orte ermannten sich auch ihrerseits und schlossen mit Freiburg und Wallis ein Schutzbündniß. Nach solchen Vorgängen war der Ausbruch des ersten Religionskrieges in der Schweiz unvermeidlich. Mit Eifer wurde er von Meister Zwingli betrieben, der gewöhnlich zu Zürich im geheimen Rathe saß und den Plan zu einem Feldzuge gegen die Katholischen selber verfaßt hatte. Mit bewaffneter Macht fielen die Züricher in das Freienamt und in das Gebiet des Abtes von St. Gallen ein, plünderten und beraubten Kirchen und Klöster; schon am 7. Jan. 1529 standen die feindlichen Heerhaufen einander gegenüber die 5 Orte zu Baar, Zürich zu Kappel. Da gelang es den rührenden Vorstellungen und Bitten des Landammanns Aepli von Glarus Stillstand zu bewirken, wofür ihn der blutdürstige Zwingli mit den Worten tadelte: „Gevatter Ammann, du wirst Gott müssen Rechenschaft geben für diese Vermittlung!" Auch beschwor er in einem Briefe aus dem Lager, während eifrig am Frieden gearbeitet wurde, den Rath in Zürich, „um Gottes Willen etwas tapferes zu thun, mit Ernst zu handeln." Der erste Landfriede wurde dessen ungeachtet abgeschlossen, den 5 kathol. Orten, denen Zürich die Zufuhr der Lebensmittel abgeschnitten hatte, war er willkommen. Allein Zürich hielt ihn nicht. Von den Zürichern mit allen Mitteln unterstützt breitete sich die neue Lehre allenthalben in den Vogteien aus, die auch der Herrschaft der 5 kathol. Orte unterworfen waren im Thurgau, Freienamt, Baden, in den altst. gallischen Landschaften u. a. O. Die gegenseitige Spannung wuchs durch die boshaftesten Schimpfwörter, kränkende Lieder und Zerrbilder, die immer mehr in Uebung kamen. Vor allem goß Meister Zwingli reiches Oel in's lodernde Feuer, und stachelte durch seine Predigten die Bürger, durch seine Vorstellungsschriften den Rath von Zürich zum Kriege auf. Die Zufuhr von Korn und anderen Lebensmitteln wurde den 5 Orten im Gebirge von Zürich wieder abgeschnitten. „Brechet uf, predigte Zwingli am Pfingsttage 1531, brechet uf, griffend an, die 5 Orte sind in üwerm Gwalt, übersitzend es nit, es ist an der Zit... Ich will zu forderst hergon an die Viend, da werden jr gespüren die Kraft Gottes, jr werden sehen, daß jr Geschütz so Sy in üch gericht', sich umkehren, in Sy gon und Sy umbringen

wird." Der Reformator war ein schlechter Prophet. Der Sieg der 5 alten Orte (Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden und Zug) in den Schlachten bei Kappel und auf dem Gubel war entscheidend, in der ersten fiel auch Zwingli, die Streitaxt in der Hand. Der Friede wurde geschlossen. Der Reformation war gegen weitere Ausbreitung eine Schranke gezogen; viele Abgefallenen kehrten zum alten Glauben, viele vertriebenen Aebte, wie jener von St. Gallen, in ihre Klöster und in den ehevorigen Besitz ihrer Rechte und Güter zurück, in den gemeinsamen Vogteien wurde der Grundsatz gegenseitiger Duldung und Parität zwischen den Alt- und Neugläubigen ausgesprochen, aber von Zürich und Bern nie redlich eingehalten. Die Räthe beider Städte übten den gröbsten Gewissenszwang über die Bewohner ihrer eigenen Gebiete aus, durch grausame Gesetze und Verfolgungsmaßnahme wurde der gewonnene Boden für die neue Lehre behauptet, — Bern suchte ihn überdieß gegen Waatland hin noch mehr auszubreiten, seine Blicke waren auf die bischöfliche Stadt Lausanne gerichtet. Dort hatten die Stände noch im J. 1525 eine strenge Verordnung „wider die bösen, falschen und verderblichen Lehren M. Luthers" erlassen; die von Bern zeitweise dahin gesendeten Prädicanten (meistens entsprungene Mönche und der Schulmeister Farel) wurden noch im J. 1533 wiederholt zurückgewiesen. Auch der Rath von Genf erklärte im gleichen Jahre feierlich an Freiburg, beim Glauben der Väter beharren zu wollen, und lud durch eine besondere Gesandtschaft den vertriebenen Bischof ein, wieder in ihrer Mitte seinen vorigen Sitz einzunehmen. Da forderte Bern von Genf die ihm schuldigen noch rückständigen Summen, vermehrte seine Zudringlichkeit bei dem erschreckten Rath, unterstützte und ermuthigte auf alle Weise die kühne Minderheit der Neugläubigen gegen die gutmüthige aber träge altkatholische Bürgerschaft. Die Kirche verlor täglich mehr Boden, im J. 1535 suchte der Genfer Rath einen Fastenprediger auf, der auch den Protestanten genehm wäre; — so wurde dem Abfall Thür und Thor geöffnet, der Fanatiker Farel hatte gewonnenes Spiel. — Schon am 27. August desselben Jahres wurde den Katholiken die letzte Kirche geschlossen. Die katholischen Bürger wanderten aus, oder wurden verbannt und schlossen sich an den Herzog von Savoyen oder an ihren Herrn, den Bischof an, entschlossen, ihre Rechte mit Gewalt zu verfechten. Da erklärte Bern gegen den Schluß des Jahres ganz unerwartet dem Herzog den Krieg. Der Herzog im Span mit Frankreich abgezogen, hielt bereits keine Truppen in seinen Herrschaften, die Waat stand den Bernertruppen bei diesem Anlaß zur Eroberung offen. Mit 7000 Mann fiel (22. Jän. 1536) Junker Hans Nägeli in die Waat ein, Städte und Herrschaften ergaben sich aller Hilfe entblößt, alle unter der ausdrücklichen Bedingung, daß man sie nicht zwinge, vom kathol. Glauben abzufallen. Siegreich zog das Expeditionscorps bis nach Genf und hatte innert 3 Wochen das ganze Waatland sammt den Landschaften Gex und Chablais, jenseits des Sees erobert. Feierlich ward den Städten Vivis, Latour, Lausanne u. A. die freie Ausübung des kathol. Glaubens zugesichert, aber nach erfolgter Unterwerfung wurde die Zusicherung nicht gehalten. Mit den Waffen in der Hand wurde das „reine Evangelium" in's Waatland verpflanzt, mit den Waffen sollte es verbreitet werden. Auf die Klagen der Gemeinden über Verletzungen ihrer garantirten religiösen Rechte nahm Bern keine Rücksicht, die Minderheit von wenigen Stimmen galt gegen entschiedene Mehre, weil jene den Willen der Berner repräsentirten. Der Schatz der Cathedrale von Lausanne wurde in Fässer gepackt und nach Bern geführt; mit einem ganzen Spionadennetz das betrogene Land umgarnt, um diejenigen zu verzeigen, die etwas „päbstliches" beobachten oder „Abgötterei treiben würden." Auch Neuenburg sollte mit solchem Glücke beschert werden, lange widerstanden einzelne Gemeinden, Landeron und Grisach (Cressier) bewahrten standhaft den Glauben ihrer Väter bis auf den heutigen Tag. Um die Reformation in dem eroberten Waat zu befestigen gründete Bern einige Jahre später zu Lausanne eine höhere Lehranstalt und um Schüler dafür zu gewinnen 48 Freiplätze für

Studierende. — In Genf wußte mittlerweile Calvin, aus der Picardie gebürtig, die gelockerten Gesinnungen und Sitten für seine Neuerungen auszubeuten. Er, der einer stummen Sünde wegen war gebrandmarkt worden, wurde in Genf am Stamme des Protestantismus zu einem Hauptaste, der seine Zweige vorzüglich in Frankreich ausbreitete. Sein Lehrsystem ist aus Artikel „Calvin, Calvinismus“ zu entnehmen, ebenso dessen hartherzige Strenge und Grausamkeit gegen Andersgläubige, gegen die er mit Verbannung, Enthauptung, ja mit der Feuerstrafe wüthete (s. Servet). — So hatte denn die Reformation in der Schweiz wie in Teutschland durch Verneinung und Verkehrung der alten Kirchenlehre, durch muthwillige Zerstörung aller kirchlichen Institute und durch die Auflösung aller socialen Bande sich stürmisch Bahn gebrochen. — (Ueber die verschiedenen Bekenntnisse der reformirten Schweiz vergleiche den Art. Confessiones Helveticae.) — Von dieser Zeit an bietet die Geschichte der Eidgenossenschaft ein fortlaufendes Zerrbild innerer Zerrissenheit und äußerer Erniedrigung, Argwohn und gegenseitige Entfremdung. Das Concilium von Trident ging wie eine wohlthuende Sonne auch über dieses Land auf, aber diese Sonne stieg etwas verspätet empor, sie leuchtete über einen großen Trümmerhaufen, bestärkte zwar die Treugebliebenen, vermochte aber die verlorenen Städte und Länder für die Kirche nicht mehr zu beleben. Außerordentliches leistete auch in diesem Lande zur Erhaltung der kathol. Religion der hl. Carl Borromäus (s. d. A.). Er gründete zu Mailand eine Priesterschule von 40 Freiplätzen für Schweizerjünglinge. Seiner Bemühung verdanken die kathol. Orte die Einführung der Jesuiten-Collegien für die Leitung der höheren Schulen und der Capucinerklöster für die Missionen im Volke; er stiftete eine beständige Nuntiatur in der kathol. Schweiz, um sie in die engste Verbindung mit dem hl. Stuhle zu setzen. Mit der Stiftung des goldenen oder borromäischen Bundes (5. Oct. 1586) war die erste Periode der Reformationsgeschichte in der Schweiz zum Abschluß gekommen, darin verpflichteten sich die 7 kathol. Orte gegenseitig unter allen Umständen beim römisch-katholischen Glauben zu verharren, sich dabei zu schirmen und den Abfall zu hindern. Wie eine klaffende Wunde drang der Zwiespalt in der Religion durch die Eidgenossenschaft, sie einst so angesehen und mächtig vermochte im dreißigjährigen Kriege (s. d. A.) vor den eindringenden schwedischen, französischen und östreichischen Heeren nicht mehr ihre eigenen Grenzen zu schützen. Im westphälischen Friedensschlusse (1648) wurde endlich die Unabhängigkeit der Schweiz vom Reiche anerkannt, die dort zwischen den beiden Confessionen aufgestellten Punctationen wurden auch größtentheils in die späteren Landfriedensinstrumente aufgenommen. Schon im Landfrieden von 1531 nach der Schlacht bei Kappel wurde der Grundsatz ausgesprochen: die Reformirten sollten den Katholiken und diese Jenen in Sachen der Religion keine Gewalt anthun, sondern sie bei ihrem Glauben und den Uebungen und Gebräuchen ihrer Kirche belassen. Im Landfrieden nach dem Toggenburger Kriege (Villmerger Schlacht 1712) versprachen die siegenden Städte Zürich und Bern, den Katholiken in der Grafschaft Baden, die unter ihre Herrschaft kam, sie bei der vollkommen freien Ausübung ihrer Religion, desgleichen auch die darin sich befindenden Stifte und Klöster bei ihren Hab und Gütern zu belassen, zu schützen und zu schirmen. In Art. 4 des gleichen Instrumentes wurde für die gemeinsamen Vogteien (Rheinthal, Thurgau u. s. f.) bestimmt: „Daß die Evangelischen wie die Katholischen der Religion und Gottesdienst halber, und was diesen anhanget, in einem ganz gleichen Recht stehen sollen, und was jeder von beiden Religionen zu deren Uebung in particulari zugehöret, derselben verbleiben soll;“ ferner: „in den die Religion angehenden Geschäften und in solchen, wo der einte Theil vermeinte, daß es die Religion nicht berührte, der andere aber es für eine Religionssache angibt, soll künftighin die Mehrheit nicht entscheiden weder von den regierenden Orten, noch von den Landvögten etwas decidiert, sondern damit bis auf eine Zusammenkunft aller eidgenössischen Orte zugewartet werden, und alsdann durch gleiche Sätze beider Religionen

zu gütlichem oder rechtlichem Austrag geschritten werden." Die Handhabung dieses einfachen Grundsatzes politischer Weisheit und Gerechtigkeit in einem paritätischen Lande beseitigte nachmals 120 Jahre lang alle Religionsstreitigkeiten von einiger Bedeutung und gab der schweiz. Eidgenossenschaft den Frieden. — Im Gefolge der Reformation schritt aber auch jener kirchenfeindliche Geist einher, der sich innert dem Gebiete der katholischen Kirche selbst festsetzte, und unter dem Vorwande, die katholische Glaubenslehre als das allein Wesentliche der Religion unverändert zu belassen, sich der Staatsgewalt allmählig bemächtigte und ihr in kirchlichen Dingen Rechte zuerkannte, durch welche die Autonomie und Freiheit, ja die Integrität der Kirche in allen ihren Theilen gefährdet und verkümmert werden mußte. Schon die Republik Venedig und Ludwig XIV. hatten begonnen eine omnipotente Staatsgewalt gegenüber den Rechten der Kirche geltend zu machen. Vom Scheine der Machtfülle angelockt, welche die Züricher und Berner mit dem Abfall sich in ihren Landschaften erworben, fingen auch die Räthe der kathol. Cantone, besonders jene der Städte an, ihre vermeintlichen Rechte gegen die eigene Kirche und ihre Stiftungen anzusprechen und auszuüben, bischöfliche Visitationen und Verordnungen, Errichtungen von Andachten und Bruderschaften, Klöstern ihrem Placet zu unterwerfen. — Der Bischof von Constanz, in dessen weitem Sprengel der größere Theil der kathol. Cantone lag, beklagte (1712) in seinem Bisthumsberichte nach Rom, daß Armuth seine Wirksamkeit lähme, daß er die bischöflichen Rechte nicht zu schützen vermöge gegen das Haus Oestreich, den Herzog von Würtemberg, den Markgrafen von Baden und die Eidgenossen beider Religionen. Er klagte im Weitern: daß die katholischen Weltlichen das geistliche Schwert verachten, über die frommen Stiftungen willkürlich verfügen, geistliche Pfründen an die Meistbietenden vergeben u. s. f. In dieser Sucht, es den Reformirten nachzumachen und die wichtigsten Befugnisse der Kirchengewalt an sich zu reißen, sich über oder vielmehr außer die Kirche zu versetzen, that es allen anderen die Regierung von Luzern voraus. Von daher der Widerwille gegen die Disciplinarverordnungen des Tridentinums, von denen man der geschichtlichen Wahrheit zum Trotz später behauptete: sie seien von den katholischen Cantonen nie angenommen worden, von daher die unwürdige Controllirung kirchlicher Erlasse und Handlungen, die Erfindung und ungebührliche Anwendung und Ausdehnung des hoheitlichen Placet, der berüchtigte Udligenschwyler Handel, worin der Rath von Luzern von sich aus und ohne allen stichhaltigen Grund einen Pfarrer seines Amtes entsetzte, von daher die verschiedenen kirchenfeindlichen Flugschriften wider die Klöster und jenes eines Junkers von Luzern „über die geistlichen Rechte der Helvetier (Zürich 1768)," die in Luzern und Solothurn freudige Aufnahme fanden. Während so die katholischen Orte sich selber schwächten, wuchs täglich mehr das Ansehen und die Macht von Bern und Zürich. Das Fürstenthum Neuenburg, früher Bundgenosse von Luzern, Solothurn und Freiburg, fiel (1707) durch Beschluß der Landstände dem protestantischen Könige von Preußen zu. Den letzten Sieg von Villmergen (1712) benutzten Zürich und Bern unbilligermaßen zur Vergrößerung ihres Einflusses und zur Schwächung der katholischen Orte. Letztere mußten ihre alten Rechte auf Baden, Rapperschwyl und die untern Freien Aemter an die Sieger abtreten und sie in die Mitherrschaft über das Thurgau und das Rheinthal eintreten lassen. Die Herren von Zürich, Bern und Basel verstanden aber auch sich im Lager ihrer Gegner Freunde zu gewinnen. Die „helvetische Gesellschaft", zu Schinznach (1761) gegründet, sollte vorderhand den Zweck haben, den Geist des Argwohns und der Entzweiung unter den Eidgenossen zu verbannen und alle einander näher zu bringen. Allmählig aber schien aus diesem Verein ein wohlüberdachtes Streben hervorzugehen, sich der öffentlichen Angelegenheiten zu bemächtigen, eine Centralregierung aufzustellen, auf der Grundlage des religiösen Indifferentismus, statt auf jener der christlichen Liebe den Frieden zwischen den Confessionen herzustellen und zu erhalten und unter dem Schilde der Toleranz die Katholiken aus

einer rechtlichen Stellung nach der andern zu verdrängen. Die Landleute von Luzern konnten am Schlusse dieses Jahrhunderts wiederholen, was ihre Väter schon im Toggenburger Kriege bejammerten: „unter den Räthen und Junkern der Stadt seien viel ärgere Ketzer als unter den Zürichern und Bernern zu finden.“ Bei ihrem Umsturz (1798) bestand die alte Schweiz aus den 13 Cantonen: Zürich (reformirt), Bern (ref.), Luzern (katholisch, eben so) Uri, Schwyz, Unterwalden, Glarus (zu 2/3 ref.), Zug (kath.), Basel (ref.), Freiburg (kath.), Solothurn (kath.), Schaffhausen (ref.), Appenzell (zu 3/4 ref.); sodann aus den 9 zugewandten Orten: dem Abt von St. Gallen (kath.), der Stadt St. Gallen (ref.), der Stadt Biel (ref.), Graubünden (3/5 ref.), Genf (ref.), Wallis (kath.), Neuenburg (ref.), Bischof von Basel und seine Landschaft (kath.), Stadt Mühlhausen (ref.). Fernere Bestandtheile des Bundes waren die drei schutzverwandten kleinen kathol. Orte: Rapperschwyl, Gersau und die Abtei Engelberg, endlich die 18 gemeinen Herrschaften, welche durch 12, 9, 8, 3 oder 2 Cantone nach einer zweijährigen Kehrordnung durch Landvögte regiert wurden: nämlich Baden (kath.), Thurgau (3/5 ref.), die freien Aemter (kath.), Sargans (kath.), Rheinthal (3/5 kath.), Murten (ref.), Grandson (ref.), Orbe und Tscherlitz (ref.), Schwarzenburg (ref.), Uznach (kath.), Gaster (kath.) und die folgenden kathol. Vogteien über dem Gotthard Lauis, Mendois, Mainthal, Bellenz, Bollenz und Riviera. Vorort war Zürich mit höchst beschränkter Gewalt, die Tagsatzung wurde besendet von den 13 Orten, deren Jeder Eine Stimme hatte, in Religions-, Kirchen- und Klostersachen durfte nicht per majora, sondern nur in gleichen Sätzen schiedsrichterlich entschieden werden. Auf der Tagsatzung hatten der Abt von St. Gallen und die Städte St. Gallen und Biel Beisitz mit berathender Stimme. Die übrigen zugewandten Orte durften ohne besondere Einladung sich nicht einfinden. Durch die Mittheilnahme an der Herrschaft in den gemeinsamen Vogteien und die zugewandten kathol. Orte — besonders des fürstlichen Stiftes St. Gallen, konnten die kathol. Orte gegenüber den reformirten eine achtunggebietende Stellung einnehmen; mit dem Einsturz der alten Eidgenossenschaft aber verloren sie diese Stellung; die helvetische Einheitsregierung (1798—1803) vernichtete noch überdieß mit der Souveränität der Cantone zugleich alle kathol. Stifte und Klöster, die indeß Napoleon in seiner Mediationsacte von 1803 wiederherzustellen die politische Weisheit hatte. Doch war der Eroberer gewohnt, auf der Landkarte nach Strömen und Bergzügen neue Staaten abzurunden und darin Völkerschaften durch ein äußeres Machtgebot zu vereinigen, deren bisherige Geschichte, Beziehungen, Uebungen und religiöse Bekenntnisse durchaus nichts mit einander gemein hatten. Auf diesem Wege wurden die heterogensten Volksstämme und Landestheile zu neuen Cantonen zusammengewürfelt, von daher die confessionellen Zerwürfnisse der Schweiz, so wie die Unterdrückung der Katholiken, wie sie die Geschichte der Neuzeit aufweist, sie wurden zum guten Theil durch die Mediationsacte und die darin enthaltene unhistorische und unnatürliche Formation der neuen Cantone, vorzugsweise des Aargaus, St. Gallens und Thurgaus schon damals vorbereitet. So sind in dem neuen Canton Aargau das kathol. Freienamt, Baden und Fricktthal mit der protestantischen Mehrheit des alten Aargaus verbunden und diesem unterworfen worden, gleiches fand im Thurgau und in Graubünden Statt. Das Stift St. Gallen, eine der ersten Stützen der kathol. Kirche in der Schweiz, wurde dem neuen Canton zum Opfer gebracht. Durch die Losreißung der italienischen und teutschen Vogteien und deren Anreihung an neue Cantone fielen die 3 alten kathol. Waldstätte auf sich selber beschränkt zu einer unbedeutenden Stellung herab. Höhere Rücksichten und Vorsichten für Wahrung der kathol. Interessen waren bei den damaligen Machthabern aus der französischen Schule nicht vorauszusetzen und doch würden sie der Schweiz all den Hader und die Schmach erspart haben, welche die Periode von 1830—1850 zu einer so traurigen stempelt. Die höheren Lehranstalten namentlich in den Städten Solothurn, Freiburg,

Sitten u. A., warden wissenschaftlich vernachlässiget, zu Luzern (1820) und später zu Aarau wirkte die Schule Troxlers im negativen Sinne, und von den teutschen Hochschulen kehrten die kathol. Jünglinge größtentheils mit den verkehrten Grundsätzen ihrer Lehrer heim, die mit guter Besoldung unter den Augen der Fürsten die Jugend Teutschlands und der Schweiz zu Grunde richteten. — Die neuerrichteten Bisthümer von Basel (1828) und Chur-St. Gallen (1824) gewährten der kathol. Schweiz die Vortheile ihrer früheren Verbindung mit Constanz nicht. Seit dem Untergange der großen Priesterschulen zu Mailand und Meersburg geschah nichts bedeutendes mehr für die Anbildung einer würdigen kathol. Geistlichkeit; ein guter Theil derselben war der Wessenbergischen Aufklärerei verfallen. Bildung ist Macht, sagen die Engländer; die Bildung der katholischen Jugend in solcher Richtung gehalten wuchs gegen die eigene Kirche zu einer bedenklichen Macht auf. War sodann die Bresche durch die eigenen Burgbewohner von innen heraus eröffnet, wer konnte dem Vor- und Eindringen des Feindes mit Erfolg widerstehen? — Es wird eine unparteiische Geschichte nachweisen: daß pflichtwidrige kathol. Geistliche im Bunde mit kirchenfeindlichen kathol. Laien und beide verbunden mit den Reformirten alle die Gewaltthaten, Befeindungen und harten Schläge verschuldet haben, deren Gegenstand die kathol. Kirche, ihre Stiftungen, Priester und Gläubigen in der Schweiz seit 1832 gewesen sind. — Zwar trug die politische Bewegung der Jahre 1830—1831 für Aenderung der Cantonsverfassungen noch keinen merkbaren confessionellen Charakter, namentlich in den reformirten Cantonen, an sich; desto mehr bildete sich ein solcher in den Verfassungen mehrerer katholischer und paritätischer Cantone, wie in jenen von Luzern, St. Gallen, Aargau und Thurgau aus, worin mehrere das kathol. Kirchenrecht offenbar verletzende Bestimmungen aufgenommen wurden. In den Verfassungen der gemischten Cantone erhielt die reformirte Bevölkerung, wo sie wie im Canton St. Gallen in Minderheit war, durch Privilegien und eine künstliche Bezirkseintheilung für die Repräsentation in die oberste Landesbehörde solche Vergünstigungen, daß sie nicht nur zur Mehrheit, sondern auch in den Fall gesetzt wurde für die kathol. Minderheiten in einigen Bezirken kathol. Mitglieder zu wählen, welche immer aus den entschiedensten Gegnern der Kirche genommen wurden. Der erste Anstoß zu den feindseligen Bewegungen gegen die kathol. Kirche ging auch dießmal wieder vom Clerus selber und zwar von einigen neuerungssüchtigen Geistlichen des Städtchens Rapperschwyl im Capitel Uznach aus. Dort begann unter der Aneiferung des Stadtpfarrers Christ. Fuchs einer der Kapläne Aloys Fuchs von Schwyz im J. 1832 in Predigten und Schriften die widersinnigsten Lehren auszubreiten. In einer Predigt behauptete er eben so oberflächlich als verwegen: die Kirche sei eine Republik, ihre Verfassung rein democratisch, der Unterschied zwischen Priester und Laien sei eine pfäffische Erfindung, die Kirche bedürfe einer zeitgemäßen Umgestaltung durch die Synoden, Aufhebung des Cölibats, der ewigen Gelübde u. s. f. Der Geistliche wurde von dem Fürstbischofe Carl Rudolph von Chur und St. Gallen 1833 mit der Suspension bestraft, und dieser Act brachte die Bewegungspartei unter den Geistlichen und Laien zu vollem Aufruhr gegen den Bischof und die Kirche überhaupt; der Weg zu Vexationen wurde von der Staatsbehörde gegen den Oberhirten eröffnet, an die der bestrafte Priester pflichtwidrig sich gewendet hatte. Abforderung des hoheitlichen Placets für alle selbst rein geistlichen Erlasse; Ablegung des Eides auf die Verfassung für den Bischof, nach dessen Tode gewaltthätige Aufhebung des Doppelbisthums Chur-St. Gallen 1833, und eigenmächtige Vernichtung des daherigen Concordates mit dem hl. Stuhle (s. d. Art. Concordat Bd. II. S. 758), gewaltsame Vertreibung der Mitglieder des Domcapitels durch die Beschlüsse der katholischen Abtheilung des großen Rathes von St. Gallen, und sofortige Anbahnung der Conferenzen von Abgeordneten der Stände Luzern, Solothurn, Bern, Thurgau, St. Gallen und Aargau zu Baden (1834, 24. Jän.) bildeten die Anfänge zu den folgenden Verwickelungen.

Die Verwerfung der neuen Bundesverfassung — worin eine Einheitsregierung angestrebt und die kathol. Stifte und Klöster nicht mehr garantiert waren, durch das Volk von Luzern (8. Juli 1833) wurde dem Einfluß der Geistlichkeit zugeschrieben, ein Grund mehr mit den längst gehegten Entwürfen gegen die kathol. Kirche nicht länger zurückzuhalten. Der Staatsrath Eduard Pfyffer setzte sein josephinisches Staatskirchenrecht auf der Conferenz zu Baden in 14 Artikeln durch und die Conferenz empfahl allen Cantonen die Durchführung derselben. Diese Artikel enthielten die rücksichtsloseste Handhabung und Ausdehnung des hoheitlichen Placets über alle Erlasse der Päpste und Bischöfe; die Beseitigung der Nuntiatur und ihrer Judicatur in der Schweiz und die Aufstellung einer unabhängigen Nationalkirche in der Form eines schweizerischen Erzbisthums; die Einrichtung und Beaufsichtigung der theologischen Studien und geistlichen Seminarien, Bewilligung und Beaufsichtigung der Synoden durch die Cantonsregierungen, unbedingtes Aufsichtsrecht über das Noviciat und den Vermögensbestand der Stifte und Klöster, die allsogleich mit Einstellung der Noviciate und Staatsverwaltung des Vermögens der Klöster sich geltend machte u. s. f. Das katholische Volk des Aargaus und St. Gallens erhob sich mit rührender Treue gegen dieses Machtwerk liberaler Despotie in kirchlichen Dingen. Papst Gregor XVI. verurtheilte feierlich die Badener Conferenzbeschlüsse. Die Bischöfe und der Clerus legten gegen sie Berufung ein, allein die Machthaber steuerten rücksichtslos vorwärts, die fraglichen Artikel erhielten in den betreffenden Cantonen gesetzliche Geltung. Von nun an unausgesetzte Befehdung der katholischen Kirche. Wie im Canton Appenzell kam im Canton Glarus nach blutigen Kämpfen im J. 1683 zwischen den Katholiken und Protestanten ein Staatsvertrag zu Stande nach den Grundsätzen des westphälischen Friedens formirt; friedlich lebten die Glarner unter diesem Vertrage bis zum J. 1836. In diesem Jahre gefiel es den Protestanten, die eidlich beschworenen Verträge einseitig zu brechen, die katholische Minderheit unter das Joch der protestantischen Mehrheit zu zwingen und auf die Protestationen der Katholiken mit Kerker und Banden und militärischer Besatzung zu antworten. Das neue reformirte Regiment forderte sofort von den katholischen Geistlichen einen unbedingten Eid auf eine Verfassung, nach der sie wären verpflichtet worden, die im *Beichtstuhle erfahrenen* Verbrechen der Staatsgewalt anzuzeigen; die pflichtgetreuen Priester wurden ihres Amtes entsetzt, aus dem Lande verbannt, oder zu Hause eingekerkert, die katholischen Vorsteher vertrieben oder in Fesseln gelegt, den Geistlichen jede Verbindung mit dem rechtmäßigen Bischofe unter schweren Strafen verboten, die zwei barmherzigen Schwestern in der Armenanstalt von Näfels als staatsgefährlich erklärt und fortgewiesen. In der That, man wird müde die schmutzigen Ungerechtigkeiten der Staatsbehörden gegen kathol. Priester und Laien, Privaten und Corporationen in den Cantonen einzeln anzuführen, man kann ihrer nur mit Trauer und Entsetzen gedenken. Die radicale Partei warf sich auf das kathol. Schul- und Erziehungswesen. Schon im J. 1838 berichtete eine Commission in Luzern: das Schulwesen sei in das Heidenthum gerathen, das Christenthum daraus entweder verbannt oder zur Nebensache gemacht worden. An der kathol. höheren Lehranstalt in St. Gallen wurden den jungen Leuten von dem Geschichtslehrer Jenne die gottlosesten Lehren vorgetragen, worin das alte Testament und selbst das Erscheinen Christi als Mythen erklärt und die verwegensten Lästerungen gegen die kathol. Kirche vorgetragen wurden. An allen kathol. Schulen der Schweiz wurde das frühere Lehrerpersonale zumal das geistliche größtentheils entlassen und an ein weltliches freisinniges umgetauscht. Die Bundesacte von 1815 hatte in Art. 12 den Fortbestand der Stifte und Klöster in den Cantonen feierlich garantiert, das hinderte die Luzerner Magnaten nicht, das Kloster Rothhausen aufzuheben und eben so wenig den großen Rath von St. Gallen das tausendjährige (leider aber tief gesunkene) Stift Pfäffers 1838 zu säcularisieren, ja das Klostergut den bisherigen Verträgen und Gesetzen zuwider dem katholischen Landestheile zu

Hierüber besitzen wir ein interessantes Zeugniß aus dem J. 859, dessen wir schon darum erwähnen müssen, weil die Fortsetzung der Biographie daran zu knüpfen ist. Erigena hatte, ob auf Geheiß des Kaisers oder aus eigenem Antrieb ist gleichgültig, die Schriften des Dionysius Areopagita (s. d. A.) übersetzt und diese Uebersetzung veröffentlicht, ohne kirchliche Approbation eingeholt zu haben. Darum schrieb Papst Nicolaus I. im J. 859 an Carl d. Kahlen, um ihn aufzuforderu, entweder: den Erigena nach Rom zu senden, mindestens vom Hofe zu entfernen, oder: dafür zu sorgen, daß fragliche Schrift des Erigena nach Rom zur Approbation gesandt werde. Wir besitzen nämlich über den Brief des Papstes zwei Berichte, die in Betreff des eben erwähnten Punctes von einander abweichen. Ivo v. Chartres läßt den Papst sagen: „Itaque quod hactenus omissum est, vestra industria suppleat et nobis praefatum opus sine ulla cunctatione mittat, quatenus dum a nostri apostolatus judicio fuerit approbatum, ab omnibus incunctanter nostra auctoritate acceptius habeatur“ (Ex decreto B. Ivonis Carn. Ep. P. 4. c. 104. cf. Coll. conc. Labbé T. VIII.). Buläus dagegen gibt nach einem neu aufgefundenen Manuscripte statt der angeführten folgende Worte: „Hinc est quod dilectioni vestrae vehementer rogantes mandamus, quatenus apostolatui nostro praedictum Johannem repraesentari faveatis aut certe Parisiis in studio cujus capital jam olim fuisse perhibetur, morari non sinatis, ne cum tritico sacri eloquii grana zizaniae et lolii miscere dignoscatur et panem quaerentibus venenum porrigat“ (Hist. univers. Par. I. 184). Auch in der Angabe des Datum weichen beide Berichte von einander ab. Nach Ivo wäre das Schreiben aus dem J. 865, nach Buläus dagegen aus dem J. 859. Darin aber, was uns hier zunächst angeht, stimmen beide Berichte vollkommen zusammen, nur einzelne Worte und Wortstellungen verschieden gebend. Der Papst schreibt so: „Relatum est apostolatui nostro quod opus beati Dionysii Areopagitae quod de divinis nominibus vel coelestibus ordinibus graeco descripsit eloquio, quidam vir Joannes genere (nach Buläus: natione) Scotus nuper in latinum transtulerit, quod juxta morem nobis mitti et nostro debuit judicio approbari, praesertim cum idem Joannes, licet multae scientiae esse praedicatur, olim non sane sapere in quibusdam frequenti rumore diceretur.“ Dann folgt nach der einen Relation „Itaque quod etc.“, nach der andern „Hinc est etc.“ Dieser Erklärung des Papstes pflegt man wohl das Zeugniß gegenüber zu stellen, welches gleichzeitig der römische Bibliothecar Anastasius dem Erigena gegeben hat, indem er in einem Brief an Carl d. Kahlen dem Uebersetzer der Dionysischen Schriften großes Lob spendet und nicht abgeneigt ist, dessen Sprachkenntniß als besondere Gabe des hl. Geistes anzusehen, um so mehr als Erigena ein frommer Mann sei — Joannem dico Scottigenam virum quantum comperi per omnia sanctum (bei Usserius, hist. de reb. gest. Alfredi regis. ed. Parker. London 1574. p. 45). Allein es ist hiebei zu beachten, daß erstens auch der Papst gegen die Sittlichkeit Erigena's nichts vorbringe, daß zweitens Anastasius lediglich die Uebersetzung der Dionysischen Schriften berücksichtige und daß endlich drittens ein Bibliothecar, dem ohne Zweifel Gelehrsamkeit, namentlich philologische, als das Höchste und Beste gilt, anders urtheilen müsse als ein Papst, dem vor Allem die Reinerhaltung des Glaubens obliegt. Ueber das Werk selbst ist wenig zu bemerken. Längere Zeit hindurch hat Erigena's Uebersetzung die Bekanntschaft mit den Dionysischen Schriften für das Abendland vermittelt, wie z. B. Hugo v. St. Victor dieselbe seinem Commentar zu Grunde gelegt hat. Später jedoch wurden neue Uebersetzungen angefertigt, welche jene des Erigena besonders darum verdrängten, weil diese gar zu wörtlich und deßhalb an vielen Stellen dunkel war — ein Fehler, den schon der Bibliothecar Anastasius bemerkt hatte. Indessen ist Erigena's Uebersetzung doch noch 1530 und 1536 zu Cöln gedruckt worden (Staudenmaier l. c. S. 162—169). Wenn wir aber oben bemerkt haben, daß sich an diese Uebersetzung oder vielmehr das dadurch veranlaßte päpstliche Schreiben

Auf eine auch nur einigermaßen annähernde Angabe seines Geburtsjahres muß man rein verzichten; man weiß nur, daß er im neunten Jahrhundert gelebt und um die Mitte dieses Jahrhunderts geblüht habe. Den Geburtsort aber hat man nach den Namen, die er führt, zu bestimmen gesucht. Der Name Scotus deutet auf Scotia. Also Schottland. Aber Scotia hieß ehemals nicht nur das heutige Schottland, sondern auch Irland, sogar, wie es scheint, ein Theil von England, nämlich das von den Schotten eine Zeit lang besetzte Wallis. Also deutet der Name Scotus, Scotigena, genere Scotus (wie unter andern Papst Nicolaus I. und der gleichzeitige römische Bibliothecar Anastasius den Erigena nennen) nur auf Großbritannien im Allgemeinen. Deßhalb nahm man, um der Sache näher zu kommen, an, Scotus zeige nur das Vaterland an, der Geburtsort werde durch Erigena angedeutet sein. Mithin hat es sich darum gehandelt, einen entsprechenden Ort in Großbritannien zu finden. Dieß ist denn auch geschehen. Mackenzie (lives and characters of Scots writers) hat in Schottland einen Ort ausfindig gemacht, welcher Aire heißt und sofort denselben als Erigena's Geburtsort bezeichnet (Airigena = Erigena). Dem steht aber die Thatsache entgegen, daß andere Zeitgenossen des Erigena bestimmter Hibernia als dessen Vaterland bezeichnen (Prudentius v. Troyes). Hibernia ist Irland. Mithin stammt Erigena aus Irland. Der Name Scotus aber hat keine besondere Bedeutung; es haben viele andere denselben getragen, die aus Großbritannien auf das Festland herüber gekommen. Darnach erklärt sich nun der Name Erigena auf die einfachste Weise. Johannes Scotus ist ein Erin-Geborener, Eringena, Erinigena abgekürzt Erigena. Diese Conjectur ist plausibel, darum auch die darauf gegründete Annahme sententia communis geworden; selbst die Verfasser der histoire literaire de la France haben sich dieselbe angeeignet. Allein es steht ihr der Umstand entgegen, daß die Schreibart Erigena sehr spät und wie es scheint unächt ist. In den alten Handschriften heißt Johannes Scotus nicht Erigena, sondern Eriugena. Dieß hat Th. Gale, den ersten Herausgeber der Schrift de divisione naturae (Oxford 1681), zu einer andern Combination veranlaßt. Er fand nämlich in dem District Ergene, zu der Grafschaft Hereford in Wallis gehörig, einen Ort, der den Namen Eriuven geführt hatte und leitete nun den Namen Eriugena hievon mit der Bemerkung ab, daß Eriuven leicht in Eriugen habe übergehen können. Demnach wäre also unser Johannes ein Wal-liser. Gale bringt dann zur Bestätigung noch weitere Momente bei, namentlich das schon oben erwähnte, daß Wallis zu jenen Zeiten Scotia geheißen (weil es von den Schotten besetzt gewesen), woraus sich zugleich der Name Scotus erkläre. Dieser Combination hat neuerdings Staudenmaier beigestimmt (Joh. Scotus Erigena und die Wissensch. seiner Zeit. Frankf. 1834). In neuester Zeit jedoch hat sich wiederum eine andere und in Wahrheit ganz neue Conjectur geltend gemacht. Dr. Floß (in dem Art. Scottus des Aschbacher Kirchenlexikon) gibt an, Erigena habe sich Jerugena geschrieben, und dieses sei nichts anderes als ἱερούγενα i. e. ein Abkömmling der ἱερὸς νῆσος, der heiligen Insel oder der Heiligen-Insel, insula sanctorum, d. h., wie bekannt, Irlands; die spätern Abschreiber haben dann dieß Jerugena nicht mehr verstanden und statt desselben Eriugena, Erygena und endlich Erigena geschrieben. Man sieht auf den ersten Blick, daß diese Conjectur wenigstens ebenso berechtigt sei, wie alle frühern, aber auch ebenso, daß sie aus dem Reiche der Vermuthungen gleichfalls nicht hinausführe. — Da Erigena ein sehr gebildeter und nicht nur der scharfsinnigste, sondern auch einer der gelehrtesten Männer seiner Zeit gewesen, so hat sich der Frage nach seiner Herkunft zunächst die Frage angereiht, woher er seine Bildung empfangen. Auch hierüber weiß man nichts. Daß er nicht Beda's Schüler gewesen, wie Einige gewollt, ist freilich so gewiß, daß es weitläufiger Forschungen zum Erweise dessen nicht bedarf (Beda ist im J. 735 gestorben, Erigena aber gewiß nicht vor dem J. 800 geboren). Vielleicht jedoch darf man jene Angabe dahin verstehen, daß Erigena in den durch

gekommen? und dann vollends die abenteuerliche Todesart! Die Schüler sollen ihn mit Griffeln erstochen haben. Wer will es uns verübeln, wenn wir sichere und ganz detaillirte Zeugnisse haben möchten, um so etwas zu glauben! Wahrlich, wir wissen nach dem Angegebenen von Erigena's Tod so wenig als von dessen Geburt. Besonders ist die Frage viel ventilirt worden, ob Erigena Priester gewesen. Nirgends wird er Priester genannt, denn der Johannes, der als Priester und Mönch bezeichnet ist, ist, wie wir gesehen, nicht Erigena. Wir wollen es dahin gestellt sein lassen, welches Gewicht diesem Stillschweigen zukomme. Wenn aber gesagt wird, Erigena müsse wohl Priester gewesen sein, denn als Laie hätte er sich nicht, so wie er gethan, an theologischen Erörterungen betheiligen dürfen, so scheint uns damit zu viel aus den bekannten Verhältnissen des Mittelalters gefolgert zu sein; jedenfalls kann eine derartige Folgerung historische Notizen nicht ersetzen. Dagegen vermögen wir auch auf der andern Seite einigen Umständen kein Gewicht zu vindiciren, woraus man folgern wollte, daß Erigena nicht Priester gewesen. Dahin gehört die Aeußerung des Prudentius, daß Erigena keine kirchliche Würde besitze und hoffentlich nie empfangen werde. So konnte Prudentius auch dann sprechen, wenn Erigena Priester war. Ebenso dieß, daß Erigena in dem oben citirten Fragment in der dritten Person von den Priestern spricht, die das Sacrament der Eucharistie auf dem Altare conficiren. Es wird gerathener sein, auch in Betreff dieser Frage auf ein sicheres Wissen gutwillig zu verzichten, als sich mit Vermuthungen, Folgerungen, Combinationen abzuquälen und zu täuschen. — Was endlich, um hiemit diese Biographie zu schließen, die Heiligen-Verehrung betrifft, die Erigena genossen haben soll — in England und Frankreich —, so wollen wir, da ein näheres Eingehen zu weit führen und ohne befriedigenden Erfolg sein würde, uns begnügen, auf Staudenmaier S. 147 f. zu verweisen. Daß Erigena trotz der Irrthümer, deren wir erwähnt haben und denen vielleicht noch mehrere beizufügen sind, als Heiliger habe sterben können, versteht sich von selbst, denn es irrt ja, wer irrt, nicht nothwendig hartnäckig und bis zum Tode. Doch genug hievon. — Was dem Erigena die Bedeutung gegeben hat, die er besitzt, sind seine wissenschaftlichen Arbeiten, seine literarischen Producte. Erigena hat mehrere Schriften hinterlassen. Der Schrift de praedestinatione, der Uebersetzung der Dionysischen Schriften, sowie des Commentars darüber und des Commentars zum Evangelium Johannis ist bereits gedacht, sowie auch bemerkt ist, daß wir diese beiden Commentare nicht mehr vollständig besitzen. Was vom Commentar zu Johannes noch vorhanden, ist im J. 1848 zu Paris edirt worden. Schon früher, nämlich 1841, sind einige kleinere Schriften, worunter namentlich ein Bruchstück einer Homilie, zu Paris herausgegeben worden (von Ravaisson). Ein Commentar zu Marcianus Capella wurde vor einiger Zeit entdeckt und wird wohl binnen kurzem gedruckt werden. Außerdem aber hat Erigena eine größere Schrift: de egressu et regressu animae ad Deum, Commentare zu einigen Schriften von Aristoteles und wie es scheint noch mehrere verfaßt, die verloren, d. h. bis jetzt nicht aufgefunden sind. Es ist eine Gesammtausgabe sämmtlicher bis jetzt vorhandenen Schriften des Erigena verheißen (von Dr. Floß). Das Hauptwerk aber ist die große Schrift de divisione naturae, *περὶ φύσεως μερισμοῦ*. Dieser Schrift ist es eigentlich, daß Erigena seine Berühmtheit verdankt, ohne sie würde er wenig genannt werden; sie ist es, die ihm eine Stelle in der Geschichte der Philosophie verschafft hat; in ihr hat er seine Philosophie, hat er das, was man sein System nennt, niedergelegt, bestimmter den Versuch gemacht, das gesammte christliche Bewußtsein in wissenschaftlich systematischer Construction darzustellen. Der Grundgedanke ist einfach. Was den Inhalt des christlichen Bewußtseins bildet, ist 1) Gott an sich und als Schöpfer der Welt; 2) die Welt als solche, die Creatur; 3) die Rückkehr der Creatur, insbesondere die durch Christus vermittelte Rückkehr des Menschen zu Gott d. h. die Erreichung oder Verwirklichung dessen, was bei der Schöpfung bezweckt worden. Diese Gedanken bilden nun den

die Fortsetzung unserer Biographie knüpfe, so verhält es sich damit folgendermaßen. Da nach der Bulä̈ischen Relation der Papst an Carl d. Kahlen die Forderung gestellt hat, den Erigena nach Rom zu senden oder mindestens vom Kaiserl. Hofe zu entfernen, so hat man die Frage aufgeworfen, ob das Eine oder Andere geschehen sei. Daß nun Ersteres nicht geschehen, scheint gewiß zu sein. In Betreff des Zweiten aber gehen die Meinungen auseinander. Staudenmaier scheint der Annahme geneigt zu sein, daß der Kaiser auch dieser zweiten Forderung nicht nachgekommen, Hock dagegen (Joh. Scot. Erig., Abhandlung in der Zeitschr. für Philos. und kath. Theol. v. Achterfeld, Braun 2c. 16. Heft (1835) S. 35) meint, Erigena habe sich auf diese Mahnung hin in ein Kloster zurückgezogen. Die eine Annahme ist so unsicher wie die andere, selbst wenn man davon absieht, daß dabei das päpstliche Schreiben nur nach De Boulay's, nicht aber nach Ivo's Fassung berücksichtigt ist. Bescheiden wir uns auch in Betreff dieses Punctes wieder nichts gewiß zu wissen. Das Eine oder Andere zu vermuthen, steht Jedem frei. Die erste wieder einigermaßen historische Nachricht über Erigena betrifft dessen Rückkehr nach England und dessen Tod. Aber auch in Betreff dieses Punctes geht es wiederum nicht ohne Verwirrung und Unsicherheit ab. Wir besitzen zwei Berichte, den einen von Asserius (in der oben genannten historia etc.) und Ingulf (histor. abbatiae Croylandensis), den andern von Simeon von Durham und Wilhelm von Malmesbury (s. Staudenmaier a. a. O. S. 135 ff.). Beide nun stimmen darin überein, daß König Alfred d. G. einen Johannes nach England berufen und zur Pflege wissenschaftlicher Bildung verwendet habe. Dann aber gibt der erste an, dieser Johannes sei ein Altsachse, Priester und Mönch gewesen, später zum Abt in Athelney ernannt und als solcher wegen strenger Disciplin durch seine Mönche meuchlerisch ermordet worden. Daß nun dieser Johannes nicht unser Erigena gewesen, ist außer Zweifel, denn sehen wir auch ganz von der immer noch nicht genügend beantworteten Frage ab, ob Erigena Mönch und Priester gewesen, so ist dagegen gewiß, daß er nicht ein Altsachse, nicht ein Teutscher gewesen. Mithin müssen wir uns zu dem zweiten Berichte wenden, von welchem, wie es auch sonst mit ihm bestellt sein möge, wenigstens so viel gewiß ist, daß er unsern Erigena zum Gegenstande habe. Dieser zweite Bericht geht nun aber dahin, daß Erigena, von Alfred nach England berufen, in Malmesbury als Lehrer gewirkt, nach einiger Zeit aber den Tod durch die Hand seiner Schüler gefunden habe. Ohne uns nun auf die Vermuthungen einzulassen, die sich Angesichts dieser Berichte aufdrängen und sehr zur Ungläubigkeit stimmen müssen, wollen wir nur noch bemerken, daß spätere Berichte bestimmter angeben, Alfred habe Erigena bei Gründung der Universität Oxford zu Rathe gezogen und Erigena habe dann als Lehrer daselbst gewirkt, daß aber diese Angabe aus dem Grunde, weil die ältesten Zeugnisse nichts davon wissen, wenig Glauben verdiene und durch die Bemerkung, es verstehe sich von selbst, daß der größte Denker und Gelehrte seiner Zeit von Alfred an seine neugegründete oder restaurirte Anstalt berufen worden, wohl etwas aber nicht viel Wahrscheinlichkeit empfange. Angenommen jedoch, es wäre gewiß und aller Controverse entrückt, daß Erigena nach England gekommen, in Oxford gelehrt und in Malmesbury unter den Händen seiner Schüler das Leben gelassen habe (Staudenmaier l. c. S. 145), angenommen also namentlich, Mabillons Angabe, daß Erigena vor 877 gestorben sei (während die fragliche Gründung der Lehranstalt zu Oxford von 883 datirt), müsse nicht nur als unsicher gelten — was allerdings der Fall ist — sondern geradezu als unrichtig zurückgewiesen werden, so bleiben doch noch so viele Fragen unbeantwortet, die sich aufdrängen und nicht zu umgehen sind, daß man wohl sagen muß, der Hingang des merkwürdigen Mannes sei kaum weniger in Dunkel gehüllt als dessen Herkunft. Wann ist Erigena nach England berufen worden? Was hat ihn bewogen, Frankreich zu verlassen, um jenem Rufe zu folgen? Wenn er in Oxford war, welche Stellung hat er daselbst eingenommen? wie lange gelehrt? Wie ist er nach Malmesbury

verschwindet. Noch weniger können wir der vulgären Ansicht über den Einfluß beistimmen, den Erigena auf die ihm folgenden Zeiten geübt habe. Er soll der Vater der Scholastik, nein der Scholastik und der Mystik zumal sein; das ganze Mittelalter soll er in sich wie in einem Kerne getragen haben. „Chose singulière! ruft Taillandier aus, Erigène est tout ensemble le père des mystiques et des scholastiques, et ni les uns ni les autres n'ont reconnu ce qu'ils lui devaient" (Tailland. Scot. Erig. et la philosophie scholastique. Strasbourg et Par. 1843. p. 226). Vielmehr aber ist zu verwundern, daß ein gelehrter Mann solche Abgeschmacktheiten auszusprechen im Stande ist. Was das Ensemble der Scholastik und Mystik überhaupt betrifft, so verweisen wir auf den Art. Mystik. Den Einfluß aber auf die spätern Scholastiker betreffend hat Nic. Möller (Joh. Scot. Erigena und seine Irrthümer. Mainz 1844) mit Recht gefordert, daß man von demselben solange schweige als man nicht Beweise beizubringen im Stande sei. Erigena hat allerdings Einfluß auf Spätere geübt, aber nicht auf die Scholastiker und nicht in dem Sinne wie man von demselben zu sprechen pflegt. Selten erwähnen die spätern Scholastiker des Erigena und wenn sie es thun, thun sie es fast nur, um ihm zu widersprechen. Die wissenschaftliche Gestaltung des christlichen Bewußtseins in dem Mittelalter würde auch ohne Erigena dieselbe gewesen sein als sie ist. Damit wollen wir nicht von Ferne dem Erigena die Stelle streitig machen, die ihm in der Geschichte der Philosophie angewiesen ist. Sie gebührt ihm, sogar in ausgezeichneter Weise, aber wesentlich doch nur so wie auch den gleichzeitigen Trägern der christlichen Wissenschaft d. h. nicht ihm allein. Wir sagten in ausgezeichneter Weise. Was die Wissenschaft jener Zeit überhaupt und ebendarum auch jeder einzelne Träger derselben angestrebt, das war auch des Erigena Aufgabe — wissenschaftliche Construction des christlichen Bewußtseins auf dem Grunde des aus frühern Zeiten Ueberlieferten. Erigena aber hat diese Aufgabe insofern vollständiger als irgend einer seiner Zeitgenossen gelöst, weil er wie keiner von diesen ein vollendetes abgerundetes System zu Stande gebracht. (Vgl. d. Art. Scholastik). Aber gerade darum hat er auch weniger Einfluß auf die folgende Zeit gewonnen, als seine wissenschaftlichen Zeitgenossen. Jene Thatsache nämlich ist begründet in dem Rationalismus des Erigena. Die Andern haben es sich sauer werden lassen, die Bestimmungen des christlichen Bewußtseins in ihrer Objectivität im Zusammenhange zu erkennen und in ein System zu bringen, ohne sie zu alteriren. Erigena hat sich die Arbeit erleichtert. Philosophisch eine Weltanschauung construirend hat er, ohne sich um das Positive viel zu kümmern, dieses selbstgeschaffene und das christliche Bewußtsein zusammengeworfen, so zu sagen in eine fertige Form des christlichen Bewußtseins als Inhalt gegossen, unbekümmert darum, daß ein Inhalt stets mehr oder weniger leidet, wenn er in eine ihm fremde Form gegossen wird. So begreift sich leicht, daß er in der Systematisirung seine Zeitgenossen überholen konnte. Es ist geschehen auf Kosten der Wahrheit, womit zugleich das Andere erklärt ist: daß Erigena weniger Einfluß auf die Entwicklung der Scholastik gewonnen hat als seine hinter ihm zurückgebliebenen Zeitgenossen. Der Rationalismus ist der Scholastik als solcher stets fremd geblieben. Damit sind wir bei dem zweiten Puncte angelangt, den wir noch speciell in's Auge zu fassen hätten, bei dem Rationalismus des Erigena. Da wir indessen diesen Punct betreffend nur wiederholen müßten, was in dem Art. Scholastik beigebracht ist und höchstens die Belege vermehren könnten, so sei auf jenen Art. (nämlich die Partie über Glauben und Wissen) einfach verwiesen. Mit dem Rationalismus hängt aber auf's engste zusammen der Pantheismus des Erigena, und dieser ist sofort der letzte Punct der noch zu besprechen wäre. Ist Erigena Pantheist? Ja sagen die Einen, die Andern nein. Wer hat Recht? Auf jener Seite steht die Mehrzahl. Aber dieß kann nicht entscheiden, da hier wenn irgendwo die Stimmen nicht zu zählen, sondern zu wägen sind. Wenn die atheistische Philosophie unserer Tage nebst vielen andern auch den

Erigena zu Gevatter bittet, so hat das nichts zu bedeuten; eben so wenig wenn der zelotische Protestantismus dem Philosophen des neunten Jahrhunderts die Zähne weist; er thut es nur, um der Kirche Eines anzuhängen (Neander, Dorner rc.). Auch das will nicht viel besagen, wenn ein dualistischer Rationalismus, der überall, sich allein ausgenommen, Pantheismus erblickt, den Bannfluch über Erigena als Pantheisten ausspricht, zumal ihm derselbe Erigena nicht unwillkommen ist, inwiefern er Rationalist d. h. inwiefern er die Authorität der Vernunft der Authorität der Kirche wo nicht vorzieht so doch gleichsetzt. Aber es haben auch gewichtige Stimmen ganz entschieden und ohne Restriction Erigena als Pantheisten erklärt. Dahin ist vorzugsweise Möller (in der oben cit. Schrift) zu rechnen; auch Kuhn stimmt in dieses Urtheil ein (Tüb. theol. Quartalschr. Jahrg. 1845); ja selbst Görres weiß Erigena nicht frei zu sprechen von einer pantheistischen Verwirrung Gottes und der Creatur, des Logos und der Weltideen (christl. Mystik Bd. I.). Auf der andern Seite steht Staudenmaier und thut, wie es scheint, unwiderleglich dar, daß Erigena bei allem pantheistischen Schein, der allerdings vorhanden, Gott und Welt nicht identificire noch confundire, eben so wenig den Logos und die göttlichen Weltgedanken, daß er Gott als dreifaltigen und an und für sich selbstbewußten begreife, die Welt als wahrhaft geschaffen, ex nihilo creatum erkenne, ferner die Wiedervereinigung der Creatur keineswegs als Verschwinden derselben in Gott gleich dem Aufgehen des Erscheinenden in der Substanz annehme u. s. w., mit einem Worte also, daß er nicht Pantheist sei, sondern nur vielfach sich pantheistisch d. h. so ausdrücke, wie wenn er Pantheist wäre (Philos. des Christenth. Bd. I. S. 535—590). Angesichts dieser Sachlage wird Niemand erwarten, daß die streitige Frage hier entschieden werde. Dazu wäre ein Buch um so mehr erforderlich, je mehr in jüngster Zeit über fraglichen Punct gestritten worden. Erigena's Aeußerungen sind zum großen Theile, ja fast durchgängig entschieden pantheistisch, aber nur deßhalb weil Erigena nicht im Stande ist, die Substantialität der Creatur gleicherweise wie ihr Sein aus Nichts durch Gott hervorzuheben oder vielleicht auch zu begreifen. Aber daß er solche Substantialität oder ein Fürsichsein der Creatur angenommen habe, kann in Wahrheit nicht bezweifelt werden. Mithin ist er allerdings trotz allem gegentheiligen Schein nicht Pantheist. Insoweit hat Staudenmaier Recht. Darin dagegen geht er wie uns scheint, etwas zu weit, daß er ganz allgemein sagt, man könne dem Erigena nur in Folge davon Pantheismus zuschreiben, daß man nicht beachte, wo er gewisse Ausdrücke im eigentlichen und wo im uneigentlichen Sinn gebrauche d. h. in Folge davon, daß man seine Ausdrücke mißverstehe — ähnlich wie schon W. v. Malmesbury gesagt hat, es finde sich in der Schrift de divis. nat. Manches, was dem katholischen Glauben zu widersprechen scheine, wenn es nicht sorgfältig erwogen werde, perplurima quae nisi diligenter discutiantur a fide catholicorum abhorrentia videantur (de pont. angl. l. V.). An hundert Stellen darf es nicht als directes Mißverständniß oder als Mißverständniß im gewöhnlichen Sinn des Wortes gelten, wenn man sie als Aeußerung pantheistischer Gedanken erkennt; sie sind es in Wahrheit. Man kann nur sagen, Erigena hat es im Grunde doch nicht so gemeint. Aber gesagt hat er es und muß sich mithin auch gefallen lassen, so verstanden zu werden; das Mißverständniß ist ein unvermeidliches und mithin nicht mehr als Mißverständniß zu bezeichnen. (Vgl. hierüber was im Art. Pantheismus über die Schwierigkeit gesagt wurde, ebenso den pantheistischen wie den dualistischen Schein zu vermeiden). Hiemit sind wir nun auch in den Stand gesetzt, das Verhalten der Kirche gegen das Buch des Erigena richtig zu würdigen. Da im 12. und 13. Jahrhundert pantheistische Secten ihre Irrthümer aus diesem Buche schöpften oder auf dasselbe stützten (was auch von Amalrich von Chartres und David von Dinanto gilt), als vielfältig junge, zum Uebermuth geneigte Leute, selbst in Klöstern, Gift aus demselben zogen, da schritt die Kirche dagegen ein. Zuerst hat ein Provincialconcil zu Sens das Buch verdammt

und dann Papst Honorius III. im J. 1225 dieses Urtheil mit dem Befehl bestätigt, des Erigena Schrift überall aufzusuchen und öffentlich zu verbrennen oder nach Rom zu senden, damit sie dort verbrannt werde. Der Papst nennt das Buch ein liber scatens vermibus haereticae pravitatis und setzt bei „unde a venerabili fratre nostro archiepiscopo Senonensi et suffraganeis ejus in provinciali concilio congregatis justo est Dei judicio reprobatus." Dann wird der erwähnten Thatsache gedacht, daß junge Leute Schaden nehmen, indem sie sich zu eifrig mit diesem Buche beschäftigen, gloriosum reputantes ignotas proferre sententias, und darauf fährt der Papst fort: „Nos juxta pastoralis sollicitudinis debitum corruptelae quam posset ingerere liber hujusmodi occurrere satagentes vobis universis et singulis in virtute s. spiritus districte praecipiendo mandamus quatenus libellum istum sollicite perquiratis" u. s. w. (Alberici monachi triumfant. Chronicon. Leibnitzii script. rer. germ. T. II. ad a. 1225). Auf die Bemerkung, die gemacht wurde, jene pantheistischen Secten (die Albigenser vor Allem) haben die Schrift des Erigena nicht verstanden und nur darauf hin sei die kirchliche Damnation erfolgt, hat Möller richtig erwidert: „das heiße behaupten, die Kirche habe in Betreff des Factum geirrt, mithin nicht gewußt, was sie thue, indem sie das Buch de divisione nat. verdammte." Dagegen aber ist auch andererseits zu bemerken, die vorgelegte Verurtheilungsbulle statuire keineswegs, daß Erigena Pantheist gewesen. Dieß wäre, wie wir uns oben überzeugten, selbst dann nicht der Fall, wenn ausdrücklich Pantheismus erwähnt und verdammt wäre. Dieß ist aber nicht geschehen und die Schrift des Erigena kann als scatens vermibus haereticae pravitatis bezeichnet werden, wenn man auch von den darin enthaltenen pantheistischen Elementen gänzlich absieht (vgl. Staudenmaier, Philos. d. Christenth. S. 590 ff.). Von der nunmehr zur Genüge besprochenen Schrift de divisione naturae besitzen wir zwei Ausgaben, die erste von Gale. Oxford 1681, und eine zweite (sehr schlechter Abdruck der genannten) von Schlüter. Münster 1838. Von Schriften über Erigena mögen außer den im Verlaufe angeführten noch genannt werden Hjort, Joh. Scot. Erigena oder von dem Ursprung einer christlichen Philosophie und ihrem hl. Beruf. Kopenhagen 1823. De Joh. Scoto Erigena commentatio. Bonnae 1845; und besonders Staudenmaier, Lehre des Joh. Scot. Erigena über das menschliche Erkennen, in der Freib. Zeitschrift für Theologie Bd. III. S. 239—322.

Scotus, Marianus. Marianus wurde im J. 1028 in Irland geboren. Er verließ, 24 Jahre alt, die Welt, und nahm wohl damit den Namen Marianus an. Vier Jahre später (1056) ging er auf das Festland, und wurde zu Cöln in das Schottenkloster St. Martin aufgenommen. Im J. 1058 ging er über Paderborn mit dem Abte Ecbert nach Fulda. Im J. 1059 weihte ihn Sigfried, Ecberts Nachfolger, in Würzburg zum Priester, und alsbald schloß sich Marianus als „Inclusus" (s. d. A.) von der Welt ab, und lebte in dieser Abgeschiedenheit zehn Jahre. Im J. 1069 verließ er dieselbe auf Befehl des Erzbischofs von Mainz und seines Abtes, begab sich sofort nach Mainz, „ibique pro peccatis suis secundo includitur". Als Inclusus starb er im J. 1082 oder 1083, und wurde im Kloster St. Martin begraben. In seiner Einsamkeit lebte Marianus auch den Studien, und schrieb eine Weltchronik bis zum J. 1082. Er setzte die Geburt Christi 22 Jahre früher an, als die Zeitrechnung des Dionysius, aber, sagt Wilhelm von Malmesbury, „er hatte wenige, oder vielmehr keine Anhänger seiner Ansicht." Die Chronik des Marianus zerfällt in drei Bücher; das erste geht bis auf Christus; das zweite behandelt die Geschichte Christi und der Apostel; das dritte behandelt die Geschichte der Kirche bis zum J. 1082. Marianus hatte für die ersten christlichen Jahrhunderte reiche Quellen, welche sein Herausgeber Waitz in Pertz Monum. einzeln anführt; spärlicher fließen seine Quellen für das eigentliche Mittelalter. Die teutsche Geschichte selbst erhält aus seinem Werke keine große Aufhellung. „Man muß aber festhalten, daß Marianus keineswegs eine Geschichte seiner Zeit

schreiben, sondern nur unter Zugrundelegung einer berichtigten Chronologie eine möglichst kurze Uebersicht der Geschichte geben wollte" (Waitz l. c.). Von Sigebert von Gemblours, der aus ihm Vieles entlehnt hat, wird er gerühmt; ebenso von Wilhelm von Malmesbury u. a. Das Weitere über Marianus, sein Verhältniß zu „Florentius", und über die Ausgabe desselben in Pertz Monumenta Germ. steht schon in dem Artikel „Florentius". Wir bemerken noch, daß in der neuesten Ausgabe bei Pertz sich, wie billig und natürlich, die berufene Stelle über die sogenannte Päpstin Johanna nicht findet. Spätere Feinde des Papstthums haben die betreffende Stelle in die Chronik des Marianus eingeschwärzt. — Ueber Florentius und Wilhelm von Malmesbury sehe man: „Ebeling, Englands Geschichtsschreiber", Berlin 1852. [Gams.]

Scotus, Michael, s. Michael Scotus.

Scriptores ecclesiastici, s. Kirchenväter.

Scrutinium, s. Bischof Bd. II. S. 27 und Papstwahl, und rücksichtlich der Ordinanden die Art. Ordination und Dimissorialien.

Sculptur, christliche. Die antike Sculptur hatte den Zweck, in ihren Gebilden die schöne Leiblichkeit zur Darstellung zu bringen. Sie wurzelt auf dem Boden der Sinnenwelt; ihr Inhalt geht gänzlich in der Form auf. Ein ganz entgegengesetzter Geist durchdringt die Gestalten der christlichen Sculptur. Hier ist es nicht das Sinnlich-Schöne, was angestrebt wird, sondern das Seelisch-Schöne, das Geistige, den Sinnen Verborgene; ihr Boden ist ein anderer; sie holt sich ihre Gestalten aus jener höhern Welt her, die Christus geoffenbart hat; der innere, geistige Gehalt, nicht die äußere, leibliche Form ist der Zweck ihrer Darstellung und sie strebt nicht selten selbst auf Kosten der Form den ihrer Anschauung zu Grunde liegenden Inhalt zum Ausdrucke zu bringen. Antike und christliche Sculptur verhalten sich gegenseitig zu einander wie Aeußeres zum Inneren, wie Sinnlich-Schönes zu Geistig-Schönem. Allerdings mußte sich die christliche Sculptur naturgemäß an die antiken Kunstformen anschließen; sie konnte sich dem allgemeinen geschichtlichen Entwicklungsgange nicht entziehen, indeß durchdrang sie in ihrem Bildungsgange alsbald mit ihrem Geiste dieselben, schuf sie um und förderte namentlich unter dem Einflusse der germanischen Stylsweise Werke zu Tage, aus denen die Hoheit und Majestät, die Tiefe, Anmuth und Lieblichkeit des christlichen Geistes in einer dem antiken Geiste ganz entgegengesetzten Weise uns anspricht. Allerdings ist die Sculptur für Darstellung dieses Geistes kein so günstiges Vehikel wie die Malerei und sie nimmt im Verhältniß zu den andern bildenden Künsten des Christenthums eine mehr untergeordnete Stellung ein, indessen legt auch die Geschichte dieses Kunstzweiges Zeugniß davon ab, welch' großartige Schöpfungen der mit dem Christenthum in's Leben getretene Geist nach dieser Seite hin zu schaffen vermochte. Das beweisen die vielen theils in Stein, theils in Metall, theils in Holz und Elfenbein ausgeführten Kunstdenkmale, welche unter dem Einflusse eben dieses Geistes auf uns gekommen sind. Was nun den Entwicklungsgang der christlichen Sculptur näher anlangt, läßt sich ihre Geschichte in vier Hauptabschnitte eintheilen. Der erste währt von Anfang bis gegen das Ende des zehnten Jahrhunderts, der zweite von da bis gegen die Mitte des 13. Jahrhunderts, der dritte von da bis in das 15. Jahrhundert, der vierte von da bis auf unsere Zeit. Die erste Periode beginnt eigentlich erst mit dem vierten Jahrhundert, als Constantin der Große die christliche Religion als Staatsreligion erklärte. Während der Zeiten der Urkirche vermochte sich die Kunst überhaupt nicht zu entwickeln oder höchstens nur in leisen Andeutungen, bei Privaten, im Verborgenen. Es herrschte die Furcht, man möchte namentlich den Heidenchristen durch Bildwerke einen Anlaß zum Rückfalle geben, weßhalb sich mehrere Väter der Kirche geradezu gegen alle und jede Aufnahme von Bildern zc. zu gottesdienstlichen Zwecken erklärten; man wollte den Schein vermeiden, als wäre das Christenthum nur eine neue Art des Heidenthums. Dazu kam

noch die gedrückte Lage der ersten Christen, das Aergerniß von Seite der Judenchristen und die weitverbreitete Ansicht, Christus sei von Körper häßlich gewesen, eine Meinung, welche der Kunst nichts weniger als günstig war. Erst von den Zeiten Constantins an beginnt die Entwicklung der christl. Kunst überhaupt und daher auch die der christl. Sculptur; die bisherigen Hindernisse fielen weg und damit schwand auch die anfänglich feindliche Stellung zwischen der Kunst und dem Christenthum. Man scheute sich jetzt nicht mehr, die heidnische Kunst und ihre Formen zu christlichen Zwecken zu benützen und es schloß sich die christliche Kunst an die freilich bereits im Zerfall begriffenen antiken Kunstwerke an. Man nahm entweder letztere geradezu ganz oder ohne viele Veränderung aus dem classischen Alterthum herüber und benützte sie zu christlichen Zwecken so z. B. Sarcophage, die man zu christlichen Grabmälern oder auch zu Taufbrunnen verwandte. Die heidnischen Verzierungen wurden gelassen und nur einige christliche Worte darauf gesetzt, um den Zweck anzudeuten, den der Denkstein haben sollte. So war der alte bischöfliche Stuhl von St. Peter in Rom ursprünglich ein curulischer Stuhl mit Darstellungen aus den Thaten des Hercules verziert. Oder man liebte es auch Sculpturwerke christlichen Ursprungs mit antiken Verzierungen und Bildern zu schmücken, z. B. Crucifixe, Kelche, Reliquienkästchen, dahin gehört unter andern aus dem vierten oder fünften Jahrhundert der christliche Sarcophag zu Leyden, der mit mehreren Basreliefs aus der antiken Zeit verziert ist. Ja die altchristliche Kunst ging noch weiter; sie nahm selbst mythologische Ideen und heidnische Heroen- und Götterfiguren in ihr Bereich auf. Was indessen jene betrifft, so geschah dieses nur, um die christlichen Ideen besser dadurch zu veranschaulichen; so findet man nicht selten auf Reliefs, Vasen, Gemmen den Raub der Hesperidenäpfel durch Hercules dargestellt, was keinen andern Zweck hatte, als die Geschichte des Sündenfalls typisch anzudeuten, die bei diesem Bilde um den Stamm des Baumes geschlungene Schlange, welche die Aepfel bewachte, sollte auf die Schlange im Paradiese hinweisen. Das antike Bild des Sonnenwagens, auf dem Apollo fährt, galt gleicherweise als Typus für den feurigen Wagen, auf dem Elias gen Himmel fuhr &c. Die heidnischen Heroen und Götterfiguren betreffend, welche die altchristl. Kunst gleichfalls, doch viel später, benützte, hatten denselben Zweck; sie galten nicht als solche, sondern nur als Personificationen. So wird Christus gerne unter dem Bilde eines Heroen, z. B. Orpheus, dargestellt, von Thieren und Lämmern umgeben. Auf Münzen aus der Constantinischen Zeit findet man das Bild der Göttin Victoria neben dem Kreuze und Monogram Christi (s. d. A.), was keinen andern Zweck hat, als den Sieg des Kreuzes symbolisch anzudeuten, oder man findet das Bild des Sonnengottes neben dem Bilde Christi, welches Christum als die Sonne der Gerechtigkeit bezeichnen soll. Die Form war heidnisch, der Gedanke christlich; erst in der Renaissancezeit des 16. Jahrhunderts schritten christliche Plastiker über diesen symbolischen Standpunct hinaus, den die altchristl. Kunst stets festhielt und vermischten Heidnisches und Christliches. Aehnlich dienten alttestamentliche Ereignisse als Typen für christliche Ideen und endlich wurden auch Begebenheiten und Personen aus dem neuen Testamente bildlich dargestellt und so der Uebergang von der bloß symbolischen Darstellungsweise zur wirklichen angebahnt. Hauptorte, in denen die christliche Sculptur während dieser Periode besondere Pflege fand, waren im Orient Constantinopel, im Occident Rom. Hier gibt sich namentlich ein Streben kund, die Religion durch Glanz und Pracht zu verherrlichen. Die Geräthe, welche zu gottesdienstlichen Zwecken gefertigt wurden, als Kelche, Leuchter, Lampen, Weihrauchfässer, sind meist von Silber und Gold, auch von Elfenbein. Besonders pflegte man den Altar als die Stätte des hl. Opfers mit Tafeln und Bildwerken von getriebener Arbeit zu schmücken. So zeichnete sich in dieser Hinsicht am Ende des achten und Anfang des neunten Jahrhunderts die alte Peterskirche in Rom aus. Ob der Thüre, deren Flügel mit Silberplatten 975 Pf. schwer belegt waren, stand das

Bild des Heilandes aus vergoldetem Silberblech; in Mitte des Taufbeckens befand sich ein silbernes Lamm auf einer Säule, dem Wasser entströmte; der Hauptaltar war mit Goldblech 579 Pf. schwer überkleidet, darauf Scenen aus der hl. Geschichte abgebildet waren; die Nebenaltäre waren mit silbernen Figuren geschmückt (s. Bunsen, Beschreibung der Stadt Rom, und den Art. Rom). Bemerkenswerthe Sculpturwerke aus dieser Zeit sind unter andern: der mit Elfenbein belegte Stuhl des Erzbischofs Maximinian von Ravenna (546—556) in der Sacristei daselbst; auf den Elfenbeineinfassungen sind Scenen aus dem A. und N. T. eingegraben. Alsdann verschiedene Diptychen mit elfenbeinernen Deckeln; die aus Bronze gefertigte Statue des hl. Petrus in der Peterskirche zu Rom, wenn sie wirklich so alt ist; zwei Marmorstatuen, das Bild des guten Hirten darstellend, aufbewahrt im Vatican. Ferner: Sarcophage und Grabsteine. Der Sarcophag des Junius Bassus, † 359, und Probus, † 395, in der Peterskirche. Im Norden zeichnete sich als Bildschnitzer der Mönch Tutilo zu St. Gallen, † 512 aus. Von ihm ist besonders zu nennen eine geschnitzte Platte, die Himmelfahrt Maria's darstellend, und eine andere, als Deckel einer Evangelienhandschrift dienend, mit einer Scene aus dem Leben des hl. Gallus (s. Gallen, St. Bd. IV. S. 282 und Notker). Die meisten Kunstwerke dieser Zeit nähern sich mehr oder weniger der Antike in ihrem damaligen Zustande oder stehen unter dem Einflusse byzantinischer Kunstweise. In den ersten Jahrhunderten nach Constantin blühte die christl. Sculptur am reichsten und die bessern Werke derselben gehören dieser Zeit an, dann sank sie im Occident tiefer und tiefer und artete zuletzt gegen das Ende dieses Abschnittes in Plumpheit und Barbarei aus; die letzten Schöpfungen dieser Periode sind fast ungenießbar. Ursachen dieses Zerfalls waren einerseits die Stürme der Völkerwanderung, andererseits der gesunkene Volksgeist bei den romanischen Völkern, der keine künstlerische Bildungsfähigkeit mehr aus sich erzeugen konnte; im Orient, wo sich der wiewohl geistlose byzantinische Typus länger erhielt, wurde die bildende Kunst durch den Bildersturm des achten Jahrhunderts theils geschwächt, theils ganz verdrängt (s. d. A.). Erst gegen Ende des gefürchteten zehnten Jahrhunderts und mit Beginn des eilften fing sich die christl. Sculptur wie die christl. Kunst überhaupt aus ihrem Zerfall emporzuarbeiten an. Es ist dieß die zweite Periode, während welcher sie sich unter den Einflüssen des romanischen Styles entwickelt. Ihre Ausbildung läuft parallel mit der Ausbildung der Architectur; die Portale der neu entstehenden Kirchen werden mit Reliefs aus Stein geschmückt, die Säulen mit künstlichen Capitälen, die Altäre mit reichen Ornamenten; deßgleichen erweist sich die Sculptur thätig an Kirchthüren, Kanzeln, Grabmälern und Taufbecken. Anfänglich tragen die Arbeiten noch das rohe Gepräge der Sculpturen am Ende der letzten Periode an sich, werden aber allmählig leichter, freier und selbstständiger und erschwingen sich namentlich gegen das 13. Jahrhundert hin zu großer Anmuth und Schönheit. Unter den Ländern, in welchen die christl. Sculptur dieser Zeit blühte, ist vor allen Teutschland zu nennen, wo der frische germanische Volksgeist der Träger der neu aufblühenden christlichen Kunst wurde. Hier waren es besonders folgende Städte, in denen dieser Kunstzweig gepflegt wurde. Mainz: im Dome daselbst finden sich Sculpturwerke beinahe aus allen Zeiten der christlichen Kunstgeschichte. Als ein eifriger Förderer der hl. Kunst aus dieser Zeit wird der Erzbischof Willigis genannt, † 1011. Unter den kostbaren Geräthen und Gefäßen, welche er dem Mainzer Dome schenkte, befand sich ein colossales Crucifix, von dem indessen nur noch die Beschreibung übrig ist; die über Lebens große Gestalt des Erlösers war ganz aus Gold gearbeitet; der Leib hohl und mit Juwelen und Reliquien gefüllt; die Glieder in den Gelenken konnten auseinander genommen werden, die Augen waren eingesetzte Karfunkelsteine; die Arbeit selbst stand indessen noch ganz auf der ersten rohen Kunststufe dieser Zeit. Ferner Hildesheim: hier war es der Bischof Bernward, † 1022 (s. d. A.), der zugleich selbst Plastiker Vieles zur

Ausschmückung des dortigen Domes beitrug. Dahin gehören die ehernen Thürflügel am Dome 1015, auf denen im Hautrelief sechszehn biblische Scenen, acht aus dem alten und acht aus dem neuen Testamente angebracht sind; eine eherne Säule, jetzt auf dem Hildesheimer Domhofe stehend; sie ist mit Reliefs geschmückt, die sich schneckenförmig daran hinaufwinden und acht und zwanzig Scenen aus der Geschichte Jesu darstellen, von der Taufe bis zum Einzuge Christi in Jerusalem, eine Arbeit, die Zeugniß dafür ablegt, wie sich die christl. Sculptur in dieser Zeit allmählig aus ihrem Zerfalle emporarbeitet. Als ein späteres bereits sehr gelungenes Sculpturwerk wird das eherne Taufbecken genannt; es ist mit Reliefdarstellungen biblischen und allegorischen Inhaltes geschmückt; ferner der vergoldete Sarcophag des hl. Godehard (s. d. A.), mit biblischen Figuren geschmückt, c. 1131 gearbeitet; zwei Kronleuchter aus Erz. Nicht ohne Bedeutung sind auch die Steinsculpturen in der Kirche St. Michael daselbst und namentlich die über dem Hauptportal von St. Godehard befindliche Gruppe, Christus und zwei Heilige darstellend. **Augsburg**: aus dieser Zeit die ehernen Thürflügel am Dome 1070 mit noch roher aber selbstständiger Behandlung. Biblische und mythologische, schwer zu enträthselnde Figuren sind darauf abgebildet. **Meersburg**: im Dome das Grabmonument des Königs Rudolph von Schwaben, c. 1080. **Goslar**: der sogenannte Crodo-Altar und der früher hier, jetzt in Berlin, sich befindliche Kaiserstuhl. **Cöln**: der Sarcophag der hl. drei Könige im Dome daselbst, c. 1200; an den Seiten desselben sind die Reliefsfiguren der Apostel und Propheten angebracht, überdieß ist er mit sehr vielen antiken Gemmen verziert, auf denen beinahe der ganze Olymp abgebildet ist. Als eine in diese Zeit fallende sehr weich gearbeitete Steinsculptur verdient eine Madonna in der Kirche St. Maria im Capitol genannt zu werden; weniger bedeutend ist die Holzsculptur an der Thüre des nördlichen Querschiffes derselben Kirche in 26 Feldern, Scenen aus dem neuen Testamente darstellend; sie ist aus dem eilften Jahrhundert. **Bamberg**: im Dome ein großes Crucifix von Elfenbein, das der Sage nach schon c. 1008 als ein Geschenk des Kaisers Heinrich II. dorthin gekommen wäre, scheint jedoch in Anbetracht der schönen Ausführung gegen das Ende dieser Periode gearbeitet zu sein. Würdig und edel gehalten sind auch die Steinsculpturen des Domes, theils innerhalb desselben, theils an den Portalen. **Halberstadt**: in der Liebfrauenkirche Reliefsfiguren von Stein, den Erlöser, Maria und die Apostel sitzend darstellend, ausgezeichnet durch den Adel der Köpfe und Weichheit der Formen. **Aachen, Trier, Basel, Zürich.** Auf dem **Hohenzollern** befindet sich an der Michaelscapelle eine Arbeit aus dem eilften Jahrhundert. **Lüttich**: zu St. Barthelemy ein ehernes Taufbecken von Lambert *Patras* aus Dinant, ein besonders schönes Werk der christlichen Sculptur dieser Zeit. Zwölf eherne Rinder tragen dasselbe; auf den Reliefs um dasselbe sind Johannes und die Apostel dargestellt, die Taufe ausspendend. Auf der Hofbibliothek zu **München** befinden sich aus dieser Zeit einige Elfenbeinarbeiten, Handschriftendeckel zierlich gearbeitet, reich an sinnvoller Ornamentik; sie sind den Domschätzen zu Bamberg entnommen. Sculpturwerke aus dieser Periode befinden sich ferner zu **Komburg** bei Schwäbisch-Hall in Würtemberg (Altartisch), **Kaiserswerth**, **Braunschweig**, **Quedlinburg**, **Tournay** :c. Zu den weitaus vorzüglichsten Sculpturwerken dieser Periode gehören diejenigen, welche sich in der Kirche von **Wechselburg** und an der sog. **goldenen Pforte des Doms zu Freiberg** in Sachsen befinden; sie sind auf der Grundlage des romanischen Styles doch mit Vermeidung seiner Auswüchse ausgeführt und bilden den Uebergang zu den Sculpturwerken, die das Gepräge des germanischen Styles an sich tragen, und die der folgenden Periode angehören. In der Kirche zu Wechselburg sind namentlich drei solche Arbeiten hervorzuheben, die Kanzel, ein Altar und ein Grabstein. Die Kanzel ist aus Sandstein und nach Art der alten Ambonen gebaut und mit Reliefsculpturen, alt- und neutestamentliche Figuren darstellend, geschmückt; besonders schön ist die Gestalt

des Erlösers von Maria und Johannes umgeben; es ist eine ungezwungene Annäherung an die Antike daran bemerkbar, was die Form betrifft; der Geist, der aus den Darstellungen spricht, ist der rein kirchliche. Der Altar ist mit den colossalen Statuen des gekreuzigten Heilandes, Maria's und Johannes und einigen kleinern Reliefgestalten mit Figuren aus dem alten Testamente versehen. Der Grabstein enthält die Bildnisse der Stifter der Kirche des Grafen Dedo IV. und seiner Gemahlin, † 1190, höchst lebensvolle, kräftige Gestalten mit antiker Gewandung. Was die Sculptarwerke an der goldenen Pforte des Domes zu Freiberg betrifft, so sind sie jünger, gleichfalls aber ganz im kirchlichen Geiste gehalten, voll Würde, Anmuth und Lieblichkeit. Sie stellen in höchst sinnvoller Composition die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft des Reiches Gottes dar. Die Anbetung der Könige und die Auferstehung der Todten werden von den Kunstkennern besonders daran gerühmt. Die Meister dieser Sculpturwerke sind bisher nicht ermittelt, doch so viel ist gewiß, daß sie Einer Schule angehören, welche mit dem Namen der sächsischen bezeichnet wird. Wie die altteutschen Maler, pflegten auch die altteutschen Baumeister und Plastiker ihre Namen nur selten aufzuzeichnen, während dieses bei den Italienern häufig und gerne der Fall ist. Indem sich unter den Stämmen germanischer Nation die christliche Plastik schon frühe einer eifrigen und selbstständigen Pflege zu erfreuen hatte, stand sie bei den romanischen Völkern geraume Zeit in dieser Periode auf ziemlich niedriger Stufe. Die Werke, welche Italien lange bis auf Nicola Pisano aufzuweisen hat, tragen das Gepräge des byzantinischen oder des sog. longobardischen Styles. Die Metallarbeiten wurden in der Regel von Constantinopel bezogen, die Steinsculpturen wurden zwar in Italien gefertigt, doch sind sie meist im rohesten abendländischen Style aufgeführt. Werke aus dieser Periode vor Nicola Pisano finden sich in den Cathedralen von Amalfi (1062), Atrani (1087), Salerno, Canosa, Trani, Monreale, Pisa, Rom und besonders in St. Marco zu Venedig. Als Plastiker werden genannt: Barisanus und Bonannus, ein Pisaner (1180); Hubertus und Petrus aus Piacença; von letztern die beachtenswerthe Bronzethüre im Baptisterium des Laterans zu Rom. In der Lombardei waren thätig Guillelmus, Nicola da Ficarola, der bedeutendere Benedetto Antelami, von ihm im Dome zu Parma ein Relief, die Kreuzigung darstellend (1178). In Toscana: Robertus (1151), Gruamons (1166). Alle diese Künstler sind jedoch, wie bemerkt, unbedeutend gegen den Begründer einer neuen Plastik in Italien, gegen Nicola Pisano, geb. 1200. Erst mit diesem Meister gewinnt die christliche Sculptur in Italien einen freudigen Aufschwung und was während dieser Periode hier Vortreffliches geleistet wurde, rührt von ihm und seinen Schülern her. Seine Leistungen stehen indessen nicht vereinzelt da, im Gegentheil ist erwiesen, daß er teutschen Einflüssen, namentlich denen der sächsischen Schule Vieles verdankt; seine Arbeiten zeigen eine auffallende Aehnlichkeit mit teutschen Sculpturwerken, besonders jenen zu Wechselburg, was ohne Zweifel seinen Grund darin hat, daß in jener Zeit viele teutsche Meister nach Italien gingen, um dort ihre Kunst auszuüben. Eines seiner frühesten Werke ist ein Relief an der Vorderseite des Domes von Lucca; es stellt die Abnahme vom Kreuze vor und ist noch ganz im Geiste der christlichen Sculptur gehalten. Bald jedoch verließ dieser Meister den Kreis der christlichen Kunst und wandte sich, dem Zuge seines Landes folgend, mit Vorliebe der Antike zu; er nimmt dabei zwar seine Gestalten noch aus der religiösen Anschauungsweise, prägt ihnen aber absichtlich den classischen Typus auf. Dahin gehören die von ihm gefertigten Sculpturen an den Kanzeln zu Pisa und Siena. Jene im Baptisterium zu Pisa fällt in das Jahr 1260 und ist mit vielen allegorischen, alt- und neutestamentlichen Figuren geschmückt, diese im Dome zu Siena befindliche verzierte er hauptsächlich mit allegorischen Figuren. Ferner sind von seiner Hand die Sculpturen an dem Sarcophage des hl. Dominicus in der Kirche St. Domenico in Bologna.

N. Pisano's Schüler, welche bereits der folgenden Periode angehören, verließen übrigens diese antikisirende Richtung ihres Meisters und wandten sich der im Geiste der Kirche sich haltenden germanischen Stylsweise zu, was bereits an den Reliefs der Kanzel von Siena bemerkbar ist, welche sie gemeinschaftlich mit Pisano ausführten. Im Laufe des 13. Jahrhunderts brach sich der eben genannte germanische Styl in der Geschichte der Kunst Bahn; es beginnt damit die dritte Periode der christlichen Sculptur, welche bis in das 15. Jahrhundert und darüber währt; sie ist die Blüthenperiode der christlichen Plastik, welche zugleich mit der christlichen Architectur in dieser Zeit ihre höchste Höhe erreicht. Aus den Sculpturwerken, welche in diesem Zeitabschnitte im Abendlande entstanden, spricht die ganze Gemüthstiefe, der hohe Schwung, und die Liebesfülle des kirchlichen Geistes; dem todten Steine wird ein höheres Leben eingehaucht; der Liebreiz der christlichen Tugenden tritt in den mannigfaltigsten Abstufungen an diesen Gebilden zu Tage; von der Antike wurde nur so viel aufgenommen, als zur technischen Vollendung nothwendig schien, überall schlägt das höhere, geistige Element vor. Bei den plastischen Figuren, welche aus dem alten und neuen Testamente und namentlich aus der Legende genommen wurden, sind die Gewänder lang, den ganzen untern Menschen verhüllend und fallen in zarten Linien und im weichsten Flusse nieder. Die Köpfe sind voll Adel und die Gesichtstheile, namentlich das Auge, von der zartesten Bildung. Diese Gestalten haben nicht wie die antiken in sich selbst ihr Genügen, sondern deuten auf eine höhere Welt hin, der sie angehören und nach der ihr Sehnen und Streben gerichtet ist. Um die plastischen Gebilde selbst schlingt sich eine reiche, sinnvolle Symbolik, welche in harmonischem Einklange mit dem Grundgedanken steht, den die Künstler durchführen wollten. Auch während dieser Periode ist Teutschland hauptsächlich der Boden, auf dem die christliche Sculptur des germanischen Styles die reichsten Blüthen trug und ihre Keime in andere Länder, namentlich nach Italien, verbreitete. Mit dem Entstehen der gothischen Dome entwickelte sich auch zur Zierde und Ausschmückung derselben die christliche Plastik. Stein und Holz waren hauptsächlich die Materiale, welche dabei in Anwendung kamen, Bronze, namentlich in Teutschland, weniger. Die edleren Metalle wurden vorzugsweise zu kirchlichen Prachtgeräthen: Leuchtern, Rauchfässern, Reliquienbehältern, Monstranzen, denen man die Gestalt gothischer Thürme gab rc., gebraucht; Elfenbein diente zur Verzierung von Büchern, kleiner Altäre, Diptychen. Viel häufiger als früher kommt die Färbung von Sculpturwerken, besonders derer von Holz, in Anwendung. Man beabsichtigte dabei ganz im Geiste des germanischen Styles den Gestalten durch diese farbige Zuthat noch mehr Leben und Beseelung zu verleihen. Werke dieser Art finden sich von größerer Bedeutung unter andern an einzelnen Altären in den Kirchen zu Altenberg a. d. Lahn, im Dome zu Cöln, in den Kirchen zu Carden, Erfurt, Eger, Prag rc, Die Städte, welche dem Stromgebiete des Rheines angehören, sind besonders reich an Sculpturwerken des germanischen Styles; als besonders ausgezeichnet dürften hervorzuheben sein die Sculpturen im Dome zu Cöln, der Metropole germanischer Kunst; dahin sind zu zählen die plastischen Arbeiten an dem Sarcophage des Erzbischofes Engelbert III., † 1368, unter denen sich die kleinen Heiligenfiguren besonders auszeichnen; dann die Heiligenfiguren an dem Sarcophage des Erzbischofes Friedrich von Sarwerden, † 1414, in der Mariencapelle des Domes; sie sind aus Sandstein gearbeitet, während die Gestalt des Erzbischofes aus Bronze gegossen ist. Kugler nennt dieses Werk „das schönste Erbe des germanischen Elementes zu seiner lautersten Vollendung entwickelt". Ferner die Statuen des Heilandes, Maria's und der Apostel im Chore des Domes und die Sculpturen an dem südlichen Portal der Façade. Auch der englische Gruß in St. Cunibert in Cöln, aus zwei großen Statuen bestehend, ist ein vortreffliches, indeß bereits der Stylsweise der folgenden Periode mehr angehöriges Werk. In diese Zeit fallen ferner die Sculpturen an der Façade des

Münsters zu Straßburg, entweder von dem Erbauer Erwin von Steinbach selbst oder doch unter seiner Leitung ausgeführt, besonders schön sind die Sculpturen an zweien der Seitenportale, die Erschaffung der Welt, das jüngste Gericht und die klugen und thörichten Jungfrauen darstellend. Noch reiner ausgeführt sind die Sculpturen an dem ältern Portal auf der Südseite des Münsters; Erwins Tochter, Sabina von Steinbach wird als die Meisterin derselben genannt; sie neigen zur Antike hin, während die am sog. Erwinspfeiler befindlichen dem streng germanischen Style angehören. Ferner die Statuen in der Vorhalle des Münsters zu Freiburg im Breisgau; die im Dome zu Mainz an dem Portale, das in den Kreuzgang führt c. 1400 besonders zart und lieblich ausgeführt; eine Madonna im Westportal der Stiftskirche zu Wetzlar. Aeltern Ursprunges sind die Reliefs und Statuen an den Portalen der Liebfrauenkirche zu Trier; unter diesen ist besonders schön das Relief eines Seitenportals, die Krönung Maria's vorstellend; das Hauptportal enthält einen ganzen Cyclus von Gebilden aus der Geschichte des Reiches Gottes, namentlich ausgezeichnet durch sinnreiche Erfindung und Composition. Die Sculpturwerke an und in den Domen zu Bamberg und Naumburg von gleichen Meistern, erinnern mehr an die Arbeiten der spät romanischen Zeit. In Nürnberg blühte als Plastiker Sebaldus Schonhofer, von ihm die Statuen an der Vorhalle der Frauenkirche daselbst und die schönen Brunnen, ächte Zeugnisse germanischen Styles. Außer Teutschland wurde in dieser Zeit die bildende Kunst auch in Frankreich, England und in den Niederlanden gepflegt. In diesen Ländern trifft man Sculpturwerke, welche bis in die frühesten Zeiten des germanischen Styles hinaufreichen und theilweise den Uebergang vom romanischen zum germanischen Styl bilden. In Frankreich gehören dahin die Portalsculpturen an der Cathedrale von Chartres, die Hautreliefs am Chorumgang von Notre-Dame in Paris, die Portalsculpturwerke an den Domen zu Amiens und Rheims und die Steinsculpturen in den Kirchen und auf öffentlichen Plätzen der Bretagne. In England sind hervorzuheben die Statuen und Hautreliefs an der Cathedrale von Wells (1242), die Grabstatuen Heinrichs III. (1216—1272) und seiner Gemahlin in der Westmünster Kirche zu London, ein vortreffliches Werk; die Darstellung des Weltgerichtes über dem Westportal der Cathedrale von Lincoln, die Sculpturen im Capitelhause zu Salisbury, zu Northampton, Geddington und Waltham; die im Münster zu York, die Bronzestatue des schwarzen Prinzen, † 1376, im Dome zu Canterbury, das Grabmal Eduards III., † 1377, in Westmünster. Unter den belgischen Sculpturen zeichnen sich aus die Grabmonumente in Tournay im Dome daselbst. Hier blühte der Bildhauer Guillaume du Gardin. Italien anlangend, so wurde neben der Malerei auch die Sculptur in dieser Zeit gepflegt, sie erhielt, wie schon oben bemerkt, ihre Einflüsse von Teutschland her. Unter den Plastikern germanischen Styles ragen hervor: Margaritone von Arezzo; von ihm das Grabmal Gregors X. im Dome daselbst: Giovanni, Verfertiger mehrerer Mausoleen. Arnolfo di Cambio, Schüler des Nicola Pisano und Giovanni Pisano, Sohn des Nicola Pisano. Beide arbeiteten mit teutschen Künstlern an der Façade des Domes von Orvieto (1290). Letzterer wirkte hauptsächlich für Einführung des germanischen Styles in die italienische Bildnerei. Eines seiner bedeutsamsten Werke ist der große Brunnen auf dem Domplatze zu Perugia (1280); ferner von ihm eine Portalsculptur am Dome zu Florenz — eine schöne Madonnastatue und eine Kanzel im Dome von Pisa im Geiste der seines Vaters gefertigten. Zu seinen tüchtigsten Schülern gehören: Agostino und Angelo aus Siena; sie arbeiteten gleichfalls mit an den Sculpturen, welche den Dom von Orvieto zieren; ihr Hauptwerk ist das Grabmal des Bischofes Guido Tarlati von Arezzo im Dome daselbst (1330). Hervorragend durch Erfindungsgeist und Tiefe der Ideen ist Giotto, Maler und Plastiker zugleich (1276—1336). Die sinnreichen Sculpturen am Glockenthurm des Domes

von Florenz sind seine Erfindung; einzelne soll er selbst ausgeführt haben. Sie stellen in fortlaufenden Reliefs die Entwicklungsgeschichte des menschlichen Lebens dar, beginnend mit der Erschaffung der ersten Menschen und endigend mit der Läuterung und Verklärung des menschlichen Geschlechtes durch die Kraft des Christenthums in den Gnadenmitteln der Kirche. Unter seiner Leitung wurde auch die Façade des Domes zu Florenz mit vielen Sculpturwerken, theils religiösen, theils historischen Inhaltes, geschmückt, wobei ihm sein Zeitgenosse Andrea Pisano half (1280—1345). Das Hauptwerk des letztern sind die Bronzethüren, die er für das Baptisterium St. Giovanni zu Florenz lieferte; sie stellen in germanischer Stylesweise die Lebensgeschichte des hl. Johannes des Täufers in 28 Feldern dar, andere acht Felder enthalten allegorische Figuren, die Haupttugenden sinnbildend. Sein Sohn ist Nino Pisano, gleichfalls Plastiker, ausgezeichnet durch Anmuth und Zartheit, während sein Bruder Tommaso weniger bedeutend ist. Noch sind zu nennen die toscanischen Bildhauer: Cinello, Alberto di Arnoldo (1360), Nicola di Piero Lamberto und der bedeutendere Andrea di Cione, genannt Orcagno (1329—1389). Sein bestes Sculpturwerk ist ein Tabernakel in Orsan-Michele zu Florenz, eine ganz im germanischen Styl gehaltene Arbeit, reich an plastischen Darstellungen; besonders schön ist die Himmelfahrt Maria's auf der Rückseite des Tabernakels. In der Goldschmiedekunst zeichneten sich aus: Andrea di Jacopo d'Ognabene, Giglio aus Pisa (1353); Piero aus Florenz (1357) und Leonardo di Ser Giovanni gleichfalls ein Florentiner. Diese Künstler arbeiteten hauptsächlich an der Ausschmückung des Hochaltars in der Cathedrale St. Jacopo zu Pistoja. In der Lombardei blühten die Plastiker: Giovanni di Balduccio aus Pisa, von ihm das Grabmonument des hl. Petrus Martyr in St. Eustorgio zu Mailand. Sein Schüler Bonino da Campione; von diesem das Mausoleum des Can Signorio della Scala zu Verona und das Monument des hl. Augustinus im Dome von Pavia mit 50 Reliefs und 95 Statuen. In Venedig blühten: Filippo Calendario, Erbauer des Dogenpalastes; Lanfrani und die Brüder Jacobello und Pietro Paolo, genannt dalle Massegne, Schüler der oben genannten Agostino und Angelo; von ihnen viele Statuen in St. Marco voll Weichheit und Rundung, was die Behandlung der Köpfe und Gewänder anlangt. Als neapolitanische Plastiker verdienen die beiden Masuccio, namentlich der Jüngere, genannt zu werden, von denen viele sehr schöne Grabmonumente in neapolitanischen Kirchen herrühren, z. B. das des Königs Robert und seiner Familie in St. Chiara. Im Laufe des 15. Jahrhunderts beginnt die vierte Periode der christlichen Sculptur zugleich die Periode ihres Zerfalles. Der germanische das christliche Princip am reinsten repräsentirende Styl wird allmählig verlassen und die heidnische Renaissance tritt an seine Stelle. Ueber der neuerwachten Begeisterung für die antike Form erstirbt die Begeisterung für das religiöse Ideal; die Vorbilder werden zwar noch aus dem Gebiete der Kirche genommen, erhalten jedoch heidnisches Gepräge. Was man in der ersten Periode nie gewagt hätte, Heidnisches und Christliches zu vermischen, geschieht jetzt. Michel Angelo wagte es, Christo Jupiterszüge zu geben, Maria erhielt einen Junokopf rc. Zu dieser neuen Geistesrichtung in der Kunst überhaupt, trug das Wiedererwachen der humanistischen Studien und damit die bis zur Ausschweifung gehende Begeisterung für die Antike sehr Vieles bei. So geschah es z. B. in Rom unter Papst Julius II., als die griechische Marmorgruppe des Laokoon bei Rom ausgegraben wurde, läutete man auf die freudige Nachricht hin mit allen Glocken der Stadt zusammen und dieselbe wurde mit Blumen und Grün geschmückt unter dem Schalle der Musik feierlich in die Stadt eingeführt. Fernere Ursachen waren das gesunkene kirchliche Leben und das Entstehen der Häresie des Protestantismus, der durch seinen kritisch negativen Charakter der Kunst überhaupt feindlich gegenüberstand und die später aus seinem Schooße hervorgegangene Auflösung des religiösen Princips überhaupt nicht

bloß des christlichen bereits als Keim in sich trug. Die romanischen Völker treten nunmehr in den Vorgrund und Italien als Land der Antike wird Teutschland gegenüber der Boden, auf dem diese neu erwachte Geistesrichtung, diese moderne Antike wurzelte und üppige Blüthen trieb. Zwar sind in den Werken der christlichen Künstler namentlich in Teutschland die Nachwirkungen des germanischen Styles noch lange sichtbar, nach und nach überwindet jedoch die heidnische Renaissance die christliche Kunst und artet zuletzt selbst, namentlich im 18. Jahrhundert, in Schwulst und Geistlosigkeit aus. Was nun näher die christliche Sculptur dieser Zeit betrifft, so zeichnet sich im 15. Jahrhundert in Italien vor Allen die toscanische Schule aus. Hervorragende Meister dieser Schule sind: Jacobo della Quercia, † 1424; er schließt sich an die antikisirende Richtung des N. Pisano an. Hauptarbeiten dieses Meisters finden sich in Lucca (Grabmonument der Ilaria del Caretti in der Sacristei der Cathedrale, zwei Grabsteine in S. Frediano und ein Altarwerk), in Bologna (am Hauptportal von St. Petronio) und in Siena (hier unter andern die Umfassung eines Brunnens, von welch' trefflicher Arbeit er auch den Beinamen della fonte erhielt). Lorenzo Ghiberti von Florenz (1378 bis 1455). Seine frühern Werke tragen noch das Gepräge des germanischen Styles, die spätern das der Antike; alle seine Arbeiten sind aus Bronze von hoher Vollkommenheit und Zartheit. Von ihm: ein Bronzerelief, die Opferung Isaaks, eines seiner frühesten Werke; er fertigte es bei Gelegenheit eines künstlerischen Wettstreites und errang den Preis und zugleich erhielt er deßhalb den Auftrag, die Bronzethüren an einem Seitenportal des Baptisteriums zu Florenz zu fertigen, eine Arbeit, die er nach dem Muster des von Andrea Pisano ausgeführten Hauptportals fertigte; sie enthält zwanzig Reliefdarstellungen aus der Geschichte des neuen Testamentes. Später fertigte er für das Hauptportal derselben Kirche zwei Bronzethüren mit Scenen aus dem alten Testamente auf zehn Feldern mit vielen Figuren und schönen Verzierungen. M. Angelo sagte von diesen Thüren, daß sie würdig seien, die Pforten des Paradieses zu schmücken. Sie kamen an die Stelle der von Andrea Pisano gefertigten, welche an einem Seitenportal angebracht wurden. Sonst sind von ihm mehrere Bronzestatuen &c., unter denen die des hl. Matthäus an der Kirche Orsan-Michele in Florenz die bedeutendste ist. Neben Quercia und Ghiberti ist der dritte größte Plastiker Italiens in diesem Jahrhundert: Donato di Bello Bardi, meist nur Donatello genannt (1383—1466). Er gibt sich bereits rückhaltslos der Antike hin; ein sehr fruchtbarer Meister; er war besonders in Florenz und Padua thätig. Seine Werke athmen Kraft und Feuer, der Ausdruck ist oft bis zur Leidenschaft gesteigert, dahin gehören unter andern seine Statuen, welche er für Orsan-Michele arbeitete und welche Petrus, Marcus und Georg vorstellen und drei andere am Glockenthurme des Domes zu Florenz. In dem Relief die Grablegung, das sich über einer Capellenthür in der St. Antoniuskirche zu Padua befindet, ist besonders die ganze Gewalt des Schmerzes in den Figuren meisterhaft wiedergeben. Auf der andern Seite wußte er auch das Zarte, Liebliche gut darzustellen, besonders in seinen Kinderfiguren, mit denen er gerne Kanzeln und Orgeln zu schmücken suchte. Er zog viele Schüler nach sich. Noch sind zu nennen: Lucca della Robbia (1400—1480), er arbeitete in Bronze und Marmor. Eines seiner Hauptwerke sind die Bronzethüren an der Sacristei des Domes zu Florenz mit vortrefflichen Figuren, ganz im Style Ghibertis, voll Hoheit und Würde. Sehr zahlreich sind seine Arbeiten von gebranntem Ton mit glasirtem Ueberzug (Terracotten), die bald ein beliebter Handelsartikel wurden. In diesem Kunstzweig übertraf ihn noch sein Verwandter Andrea della Robbia (1435—1528). Fernere Meister sind: Filippo Brunelleschi (1375—1444) Baumeister und Bildhauer; Antonio Filarete und Simone, Donatello's Bruder; von letztern rühren unter andern Arbeiten die Bronzethüren am Haupteingange der Peterskirche her. Jacobo Bellano, Gio-

vanni von Pisa und Andrea Verrocchio von Florenz 1432—88 sind gleichfalls Schüler Donatello's. Von Verrocchio rühren mehrere bedeutendere Arbeiten her, namentlich ein Marmorrelief, den Tod der Gemahlin des Fr. Tornabuoni darstellend. Er soll den Gebrauch eingeführt haben, Gypsabgüsse von menschlichen Körpertheilen zu nehmen; alle seine Arbeiten zeichnen sich durch ein getreues Naturstudium aus. Orsino trug Verocchio's Erfindung auf Wachsbildnisse über, namentlich auf Portraitbüsten. Ferner sind als Plastiker dieser Zeit zu nennen: Antonio Pollajuolo † 1498, Nanni d'Antonio di Banco † 1430, Michelozzo Michelozzi, Antonio Rosselini; von ihm das Grabmonument des Cardinal Jacob von Portugal in St. Miniato bei Florenz; dessen Bruder Bernardo Rosselini; Desiderio da Sellignano, einer der glücklichsten Nachfolger Donatello's und sein Schüler Mino da Fiesole † 1486, ein fruchtbarer und bedeutender Künstler; Andrea Ferucci und Benedetto da Majano 1444—94. Hauptwerke seiner Hand sind das Grabmal des Filippo Strozzi in St. Maria Novella zu Florenz mit einer sehr schönen Madonna, dann die Marmorkanzel in St. Croce daselbst mit Reliefs aus der Geschichte des hl. Franciscus rc. Agostino di Guccio aus Florenz; seine Werke zeichnen sich durch Anmuth und Weichheit aus. Matteo Civitali aus Lucca weniger bedeutend. Alle diese Künstler schließen sich mehr oder weniger an Ghiberti und Donatello an. In Venedig blühten: Antonio Rizzo; Adam und Eva im Hofe des Dogenpalastes. Antonio Dentone, Lorenzo, Antonio und Paolo Bregno; Pietro Lombardo und dessen Söhne Antonio und Tullio. Von vielen Sculpturwerken aus dieser Zeit sind die Meister nicht bekannt. In der Lombardei blühten: Antonio Amadeo, Andrea Fusina, Guiodo Mazzoni. Die beiden erstern Bildhauer arbeiteten mit andern an der Carthause bei Pavia, deren Sculpturwerke namentlich die ältern das Gepräge großer Anmuth an sich tragen. Die bedeutendsten neapolitanischen Plastiker dieser Zeit sind Andrea Ciccione und Angelo Aniello Fiore † 1500. Als Medailleure zeichnen sich aus: Vittore Pisano ein Veroneser, Matteo Pasti, Antonio Marescolto, Giovanni Boldu, Gentile Bellini und Andere. Im Laufe des 16. Jahrhunderts erreichte die Kunstrichtung dieser Periode in Italien, dem Lande altclassischer Kunst, ihre höchste Höhe. Waren es im 15. Jahrhundert die Meister Quercia, Ghiberti und Donatello, welche sich in der Sculptur vor allen andern italienischen Bildhauern auszeichneten, so sind es in diesem Jahrhunderte Rustici, Sansovino und Michel Angelo. Giovanni Franzesco Rustici ist ein Schüler des Verrocchio; von ihm die drei vortrefflichen Bronze-Statuen über dem nördlichen Portal des Baptisteriums zu Florenz: Johannes der Täufer, predigend zwischen einem Pharisäer und Leviten. Andrea Contucci genannt Sansovino † 1529. Auf seine wie auch auf Rusticci's Ausbildung hatte der gleichfalls als Plastiker berühmte Leonardo da Vinci nicht unbedeutenden Einfluß. Von Sansovino ist die schöne Marmorgruppe in St. Agostino zu Rom, die hl. Anna und Maria mit dem Kinde vorstellend, ferner zwei Mausoleen in St. Maria del Populo; er stellte dabei abweichend von der frühern natürlichen Lage die Statuen der Verstorbenen nicht liegend, sondern auf dem Arme gestützt schlummernd dar, was von nun an viele Plastiker nachahmten. In Florenz ist von ihm die Taufe Christi durch Johannes über dem Hauptportal des Baptisteriums eine sehr edel und großartig gehaltene Marmorgruppe. An dem hl. Hause in Loretto wurden unter seiner Leitung eine Menge vortrefflicher Reliefs ausgeführt; der englische Gruß und die Geburt Christi sind von seiner Hand. Er war auch außerhalb Italien, namentlich in Portugal thätig. Michel-Angelo Buonarotti 1447—1563, ein Kunstgenie, in allen Zweigen derselben Meister besonders aber in der Plastik. Seine Werke zeichnen sich durch Großartigkeit und Kühnheit aus und tragen das Gepräge eines gewaltig vordringenden Geistes; das Zarte, Milde und Weiche kennt er nicht. Er ist unstreitig der größte Plastiker des 16. Jahrhunderts in

Italien und zog einen weitverzweigten Kreis von Schülern hinter sich her, welche indessen des bewältigenden Geistes des Meisters entbehrend vielfach in Schwulst und Schwerfälligkeit sich verloren. Angelo war zuerst in Florenz und dann in Rom thätig, wohin ihn Papst Julius II. berief. Zu seinen frühesten Werken im Fache der Sculptur gehören ein Engel in St. Domenico in Bologna an dem Denkmal des Heiligen knieend. In der Peterskirche in Rom Maria den Leichnam Jesu im Schooße, eine Gruppe, die M. Angelo im 25. Lebensjahre fertigte. Eine Statue Davids vor dem Palazzo vecchio in Florenz. In diesen jugendlichen Werken tritt das Regen gewaltiger Kräfte, welche seine spätern Werke beseelen, noch nicht so zu Tage. Zu letztern gehört das Grabmal für Papst Julius II., der M. Angelo zu diesem Zwecke nach Rom berief. Der Meister entwarf dazu einen höchst großartigen Plan, der indessen theils der Kosten wegen theils weil Angelo die Deckengemälde in der sixtinischen Capelle ausführen mußte, nicht zur Ausführung kam, sondern erst später nach einem kleinern Maßstab von dem Meister in's Werk gesetzt wurde. Das Monument wurde in St. Pietro ad Vincula zu Rom aufgestellt. Die bedeutendste Statue desselben ist die des Moses; da sie aber ursprünglich nach dem Maßstabe des größern Monumentes gefertigt wurde, so ist sie zu groß und steht daher im Mißverhältnisse zu dem Ganzen. Im Auftrage Papst Leo's X. fertigte M. Angelo zwei andere Grabmonumente für zwei Verwandte des Papstes für dessen Bruder Giuliano de Medici und seinen Neffen Lorenzo, Herzog von Urbino; sie befinden sich in der Sacristei von St. Lorenzo zu Florenz. Unter den Statuen, welche diese Werke schmücken, ist die bedeutendste die des genannten Lorenzo; er ist in tiefem Nachsinnen sitzend dargestellt. Die Italiener nennen diese Statue mit Bezug hierauf il pensiore — den Gedanken. Sie ist M. Angelo's Meisterwerk. Noch ist unter andern das vorzüglich schöne Sculpturwerk die Statue eines auferstandenen Christus in St. Maria sopra Minerva zu Rom anzuführen. Einzelne Arbeiten haben dann wieder geringere Bedeutung; es zeigt sich in ihnen ein Haschen nach Effect und eine das künstlerische Maß überschreitende Willkür. Zu seinen bedeutendsten Schülern gehören: Montorsoli, Mitarbeiter an den Mausoleen der Mediceer und Raphael da Montelupo, Mitarbeiter an dem Grabmal Julius II. Ferner sind zu nennen: Baccio Bandinelli 1487—1559, M. Angelo's eifriger Nebenbuhler; von ihm die Figuren an der Choreinfassung des Domes zu Florenz. — Benvenuto Cellini 1500—1572 eigentlich Goldarbeiter theils in Italien theils in Frankreich thätig; er führte Werke von den collosalsten Dimensionen aus; er war auch trefflicher Medailleur; unter andern von ihm die Bronzebüste Cosimo I. im Museum zu Florenz. Il Tribolo 1500—1565; Arbeiten von ihm an der Kirche St. Petronio zu Bologna. In Oberitalien zeichnen sich fernere Glieder der Familie Lombardi aus. Dahin gehören Alessandro Lombardi; er arbeitete mit den schon genannten Antonio und Tullio Lombardi an dem großen Bronze-Altar in der Capelle Zeno von St. Marco 1505—15, einem sehr gelungenen Werke; namentlich ist die Madonna, welche die Hauptfigur bildet, sowohl was den Ausdruck als die Gewandung betrifft, von hoher idealer Schönheit; von ihm rühren auch die bronzenen Gestelle für die drei berühmten Masten des Marcusplatzes her. Alfonso Lombardi eigentlich Alfonso Cittadella aus Lucca gehört gleichfalls dieser Richtung an; von ihm unter andern zwei sehr gelungene Arbeiten zu Bologna: der Tod der hl. Jungfrau aus Ton gebrannt mit vielen Figuren und ein Relief die Auferstehung Christi darstellend. Weiter sind hervorzuheben: Guglielmo Bergamesco: eine hl. Magdalena, Marmorstatue in Venedig. Jacopo Tatti aus Florenz 1479—1570, geistreicher Nachfolger M. Angelo's und Schüler Sansovino's, daher auch Jacopo Sansovino genannt. Er vereinigt das Liebliche seines Meisters mit dem Kräftigen M. Angelo's. Venedig besitzt viele Werke seiner Hand, besonders St. Marco; daselbst ist von ihm die Bronzethür der Sacristei. In der Halle am Fuße des Glockenthurmes von St. Marco sind von ihm und seinen Schülern

sein Schreiben genannt „Satisfactio“ an den Vandalenkönig, verfaßt habe. Gunthar war Halbbruder des Königs Geiserich und herrschte mit diesem in Spanien über die Vandalen. Der Zweck des Gedichtes „von Gott“ ist, Gott aus seinen Werken der Güte und der Gerechtigkeit kennen zu lehren, damit aus der Erkenntniß das Lob Gottes hervorgehe. Im ersten Buche zeigt Dracontius Gottes Güte aus der Schöpfung der Welt. Auch in der Strafe des Sündenfalls liegt Gottes Milde. Selbst der Tod hat nicht bloß Bitteres, und er wird überwunden durch die Auferstehung. Die Güte und Gerechtigkeit Gottes wird im zweiten Buche aus dem alten und neuen Testamente weiter bewiesen. Im dritten Buche wird gezeigt, wie man Gottes Güte nachahmen solle. Auch durch Beispiele aus dem Heidenthume werden die Christen zur Tugend aufgefordert. Der Brief an König Gunthar steht mit diesem Gedichte in keinem Zusammenhange. So viel von Dracontius. — Noch einen andern Anlaß haben wir, hier wiederholt auf den Dichter Juvencus zurückzukommen. Der verdienstvolle Benedictiner Pitra hat im ersten Bande seines Spicilegium Solesmense, Paris 1852. 4. umfangreiche, bisher nicht bekannte Gedichte des Juvencus mitgetheilt, welche nicht weniger als 100 Druckseiten ausfüllen. Bis jetzt besaß man von Juvencus „4 Bücher evangelische Geschichte“ und seit Martene ein — bestrittenes — Gedicht über die Genesis, oder vielmehr eine dichterische Umschreibung des ersten Buches Mosis, bestehend aus 1441 Hexametern; doch fand sich eine Lücke zwischen dem 8. und 10. Capitel, welche nun Pitra durch 54 von ihm zu Genesis Cap. 9 aufgefundene Verse ausgefüllt hat. Ferner fand derselbe: Metrum in Exodum, d. i. eine ähnliche dichterische Umschreibung des zweiten Buches Mosis durch Juvencus, welche mit bedeutenden Lücken vom 1—40. Capitel geht, und so wie sie vorliegt, 1392 Verse umfaßt. Sodann theilt Pitra mit des Juvencus dichterische Beschreibung des Buches Josua 586 Verse. Ferner: in Leviticum, Numeros et Deuteronomium selecta fragmenta, im Ganzen 1204 Verse. In den spätern Bänden des Spicilegium werden wohl noch weitere Mittheilungen von und über Juvencus folgen. Pitra sagt (proleg. p. 41): „Juvencus ist der einzige unter allen christlichen Dichtern, welcher sowohl das alte als das neue Testament (denn ich glaube, daß derselbe die ganze hl. Schrift behandelt hat) mit gleicher Sorgfalt bearbeitet hat.“ Er vermuthet, Juvencus habe seine Metra in Heptateuchum zu Zeiten des Kaisers Julian verfaßt, als den Christen der Gebrauch der heidnischen Dichter entzogen war. Ueber Juvencus vergl. auch: Gebser, dissert. de Juvenci vita et scriptis. Jenae 1827. — Was Dom. Pitra in seinem ersten Bande des „Spicilegium Solesmense“ von neuentdeckten Werken christlicher Schriftsteller weiter ans Licht gegeben, wird sich später anzuführen die Gelegenheit ergeben. Ueberraschend aber sind gewiß die Worte des Herausgebers, daß „in dieser Sammlung die Werke von mehr als 150 Schriftstellern, die bis jetzt noch nie herausgegeben worden, erscheinen sollen.“ — — Von dem Dichter Sedulius ist zu unterscheiden Sedulius Scotus (auch junior genannt). Er war seinem Namen nach ein Schotte oder Irländer und blühte um 818 n. Chr. Ob derselbe Presbyter oder Bischof gewesen, ist ungewiß. Er ist gleichfalls verschieden von einem andern Sedulius, welcher im J. 721 unter Papst Gregor einer Synode zu Rom anwohnte. Mehr ist von Sedulius Scotus nicht bekannt. Er schrieb: Collectanea in omnes B. Pauli epistolas. Sie stehen in der biblioth. max. Lugd. 1677; und daraus bei Migne, Patrol. T. 103 (1851) S. 1—270. — Die übrigen noch zu erwähnenden Schriften des Sedulius hat der Cardinal Mai zum ersten Male veröffentlicht. Zuerst erschien in der Scriptorum vet. collectio nova Rom. 1826—38. (T. X.) und zwar im 9. T. einiges Exegetische von Sedulius über Matthäus, Marcus und Lucas, was wir als eine Art von Einleitung in diese 3 Evangelisten, nach dem Standpuncte jener Zeit, betrachten können. Diese „Expositiunculae“ der Synoptiker stehen auch bei Migne l. c. S. 271—290. — Viel wichtiger ist des Sedulius politisch-religiöse Schrift: De rectoribus christianis, welche der Cardinal

A. Maj gleichfalls zum ersten Male in seinem Spicilegium Romanum Vaticanum (Rom. 1839—44. 10 T.) mitgetheilt hat. Die erwähnte Schrift steht am Anfange des achten Bandes (bei Migne l. c. S. 290—332); „sie handelt über die Aufgaben und Pflichten eines Herrschers, dessen Verhältniß zur Kirche u. s. w., und ist ein höchst interessanter Beitrag zur Kenntniß des Zustandes der Gemüther nach Wiederaufrichtung des Kaiserthrons, der seinem Author eine große Berühmtheit verschaffte und Ludwig dem Frommen als Muster und Vorbild gedient zu haben scheint" (Histor.-politische Bl. 1844. I. S. 213). Die merkwürdigen Schicksale dieses Buches, namentlich wie dasselbe schon vor mehr als 200 Jahren in Teutschland druckfertig lag und wie es als Manuscript mit der Heidelberger Bibliothek im J. 1622 nach Rom wanderte, berichtet der Cardinal Maj in seiner Einleitung. Nach demselben hat Sedulius seine Schrift: „De rectoribus christianis et convenientibus regulis, quibus est respublica rite gubernanda" im J. 813, also noch zu Lebzeiten Carls des Gr. verfaßt. Daher laute auch der Titel nicht de rectore, sondern de rectoribus, weil im genannten Jahre Carl und Ludwig gemeinschaftlich regierten. Diese Schrift hat noch das Eigenthümliche, daß in derselben die gebundene mit der ungebundenen Rede abwechselt. Die Schrift zerfällt in 20 Capitel. Sie zeigt: 1) daß ein frommer Fürst, nach dem Empfange seiner königl. Gewalt, zuerst Gott und den geheiligten Kirchen die geziemenden Ehren erweisen müsse. 2) Wie ein rechtgläubiger König sich selbst regieren müsse. 3) Mit welchen Mitteln und welcher Thätigkeit das vorübergehende Reich befestigt werden müsse. 4) Daß die königl. Macht nicht so sehr in Besitzungen und in der Zuversicht der eigenen Stärke, als in der Weisheit und der Pflege der Frömmigkeit ihre Zierde habe. 5) Welche Sorge der Fürst für seine Gemahlin und Kinder, sowie für die eigenen Hausgenossen tragen müsse. 6) Welche Rathgeber und Freunde ein guter Fürst haben müsse. 7) Welche Umstände schlechte Fürsten machen. 8) Von den geizigen und gottlosen Königen, welche Uebel sie über das Volk und welche göttliche Strafe sie über sich selbst bringen. 9) Von dem friedfertigen und milden Könige. 10) Auf wie viel Säulen das Reich eines gerechten Königs stehe. 11) Ein guter Fürst muß für die kirchlichen Angelegenheiten, besonders für die Synoden eine besondere Sorge tragen. 12) Für einen frommen Fürsten ist es ruhmvoll, den heilsamen Ermahnungen und Zurechtweisungen der Bischöfe zu folgen. 13) Von dem vernünftigen und frommen Eifer des guten Regenten. 14) Daß der christliche Fürst nicht auf seine und der Seinigen Stärke, sondern auf Gott vertraue. 15) Daß man beim Nahen feindlicher Kämpfe die göttliche Hilfe anrufen müsse. 16) Von den etwaigen Unfällen im Kampfe. 17) Daß man nach dem Siege über die Feinde sich nicht erheben solle. 18) Nach dem Frieden oder Siege muß man Gott Dank und Gelöbnisse darbringen. 19) Ein frommer Fürst muß die Privilegien der heiligen Mutter, der Kirche, erhalten, sowie die Vorsteher und Diener der Kirche schützen. 20) Welche Schande die hochmüthigen Fürsten, welcher Ruhm die rechtgläubigen Fürsten in diesem und dem künftigen Leben erwarte. — In demselben 8. T. des Spicilegium R. gibt der Cardinal Maj noch von Sedulius: „Explanationes in praefationes S. Hieronymi ad evangelia." bei Migne l. c. p. 333—350. Es ist dieses eine Exegese des Briefes des hl. Hieronymus an Papst Damasus, der als Einleitung der von Hieronymus auf den Wunsch des Damasus unternommenen Uebersetzung des Neuen Testamentes voransteht (bei Migne Patr. T. 29. S. 526.) [Gams.]

